مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة القراءات القومية

قراءات في الفكر القومي

الكتاب الرابع

القومية العربية والثقافة

مجموعة من المؤلفين

قراءات في الفكر القومي

الكتاب الرابع

القومية العربية والثقافة

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة التراث القومي

قراءات في الفكر القومي

الكتاب الرابع

القومية العربية والثقافة

مجموعة من المؤلفين

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

قراءات في الفكر القومي. الكتاب الرابع: القومية العربية والثقافة/ مجموعة من المؤلفين.
٧١٣ ص. ـ (سلسلة التراث القومي)
يشتمل على فهرس.
١. القومية العربية. ٢. الثقافة العربية. أ. السلسلة.
320.54

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٥

المحتويات

المقدمة ٩

تنويه وشكر ١٨

تقديم الكتاب الرابع ١٩

١ ـ ترقية اللغة العربية .... أنيس الخوري المقدسي ٢١

٢ ـ الشرقي والغربي: تأملات على ظهر الباخرة
وفي أسواق باريس ونيويورك .... فيليب حتي ٢٨

٣ ـ العربية مفتاح اللغات .... الأب انستاس ماري الكرملي ٣٣

٤ ـ أثر المدنية العربية القديمة في ثقافة مصر الحديثة .... محمد كرد علي ٤٢

٥ ـ إحياء الأدب العربي: ضرورته وبعض صوره .... طه حسين ٥٨

٦ ـ هل يمكن إصلاح الحروف العربية؟ استعراض ونقد .... طاهر أحمد الطناحي ٦٢

٧ ـ الإحياء العربي .... محمد حسين هيكل ٦٧

٨ ـ التعاون في الإحياء العربي فرض على العالم العربي كله .... محمد حسين هيكل ٧١

٩ ـ الرابطة الثقافية بين الأقطار العربية .... عباس محمود العقاد ٧٥

١٠ ـ ثقافتنا القومية وما ينقصها من عوامل القوة .... أمير بقطر ٧٨

١١ ـ مصر والبلاد العربية .... زكي مبارك ٨٥

١٢ ـ المصري خارج بلاده .... محمد كرد علي ٨٩

١٣ ـ بين الأدب والقومية .... عبد اللطيف شرارة ٩٥

١٤ ـ اللغة والقومية .... بشر فارس ١٠٠

١٥ ـ تراثنا القومي .... سلمان الصفواني ١٠٥

١٦ ـ واجبات المفكر العربي في الوقت الحاضر .... قسطنطين زريق ١٠٨

١٧ ـ الثقافة العربية وثقافة البحر الأبيض المتوسط .... ساطع الحصري ١٢٠

١٨ ـ من رسالة الادب القومية .... عبد الله عبد الدائم ١٢٦

١٩ ـ نحو ثقافة عربية أفضل .... قسطنطين زريق ١٢٩

٢٠ ـ الشعر... والمصير العربي .... سهيل ادريس ١٤١

٢١ ـ قصصنا القومي .... سهيل ادريس ١٤٥

٢٢ ـ شعرنا القومي وديوان «العيون الظماء للنور» ....مطاع صفدي ١٥٠
٢٣ ـ اللغة والقومية ....كمال الحاج ١٥٧
٢٤ ـ الحرية في خدمة القومية العربية ....جودة الركابي ١٧٣
٢٥ ـ حماية الأديب والقومية العربية ....الشيخ البشير الإبراهيمي ١٧٩
٢٦ ـ الأدب والقومية العربية ....طه حسين ١٨٤
٢٧ ـ النقد والقومية العربية ....عبد الله قنون ١٩٢
٢٨ ـ النثر والقومية العربية ....محمود تيمور ١٩٨
٢٩ ـ النقد والقومية العربية ....رئيف خوري ٢٠٢
٣٠ ـ النقد والقومية العربية ....سهير القلماوي ٢١٠
٣١ ـ حماية الأديب والقومية العربية ....محمود المسعدي ٢١٥
٣٢ ـ التراث والمجتمع الجديد ....ناصر الدين الأسد ٢٢٠
٣٣ ـ النقد والقومية العربية ....عبد الستار الجواري ٢٢٩
٣٤ ـ الأدب والقومية العربية ....علي بدور ٢٣٤
٣٥ ـ المثقفون والمجتمع العربي ....علي بدور ٢٣٧
٣٦ ـ أديبنا الثوري والموقف الحضاري ....سلمى الخضراء الجيوسي ٢٥٠
٣٧ ـ ثورة الأدب وأدب الثورة ....محمد مندور ٢٥٨
٣٨ ـ أدبنا الثوري ....سهيل ادريس ٢٦٢
٣٩ ـ نحو أدب قومي جديد ....علي بدور ٢٦٤
٤٠ ـ مشكلة التراث والتقدّم ....غالب هلسا ٢٦٩
٤١ ـ أزمة المفكر العربي ....محمود يوسف زايد ٢٧٦
٤٢ ـ ثقافتنا العربية ....محمد عيد ٢٨٦
٤٣ ـ أغلاط شائعة في تعريف «الأدب القومي» ....نازك الملائكة ٢٩٠
٤٤ ـ حول تعريف الأدب القومي ....علي الحلي ٢٩٥
٤٥ ـ حرية الفكر عند العرب ....عبد العزيز الدوري ٢٩٩
٤٦ ـ الأدب العربي المعاصر بين القومية والعالمية ....ندوة ٣٠٩
٤٧ ـ وحدة اللغة في الوطن العربي ....علي عبد الواحد وافي ٣١٩
٤٨ ـ دور الأديب العربي في دعم القومية والوحدة العربية ....محمد خلف الله احمد ٣٢٤
٤٩ ـ الأدب والوحدة ....سهيل ادريس ٣٢٩
٥٠ ـ أزمة المثقف العربي ....سهيل ادريس ٣٣٢
٥١ ـ الأدب والوحدة العربية ....سهير القلماوي ٣٣٥
٥٢ ـ وحدة الفكر العربي ....محمود محمود ٣٤٤
٥٣ ـ الكاتب العربي ومسؤولياته التاريخية ....محمود حنفي كسّاب ٣٥٤
٥٤ ـ المثقف العربي والإستعمار الجديد ....عبد العزيز الاهواني ٣٦٣
٥٥ ـ حول مفهوم الوحدة والتحرّر الثقافي ....محمد زفزاف ٣٧٣

٥٦ ـ والآن. . . إلى الثورة الفكرية! ....محمد النويهي ٣٨٣
٥٧ ـ حول أزمة الثقافة العربية المعاصرة ....عدنان ابراهيم ٣٩٨
٥٨ ـ ملامح للثورة الثقافية ....سهيل ادريس ٤٠٩
٥٩ ـ نحو فكر قومي ثوري ....محيي الدين صبحي ٤١٢
٦٠ ـ الثقافة الثورية. . والثورة الثقافية ....محمود أمين العالم ٤٣٥
٦١ ـ الأديب العربي بين التراث والمعاصرة ....حنفي بن عيسى ٤٥١
٦٢ ـ الأديب العربي بين التراث والمعاصرة في معركة المصير ...عبد العزيز الدسوقي ٤٥٨
٦٣ ـ الأديب العربي بين التراث والمعاصرة ....أحمد يوسف داود ٤٦٦
٦٤ ـ الأديب العربي بين التراث والمعاصرة ....أحمد أبو سعد ٤٧٥
٦٥ ـ الأديب العربي بين التراث والمعاصرة ....عبد الكريم غلاب ٤٨٣
٦٦ ـ الفصحى والعامية بين قومية الثقافة ومحلّيتها ....عبد الله الطيب ٤٨٩
٦٧ ـ التلفزيون: نصوصه ومواده الثقافية بين قومية الثقافة ومحليتها ....سعد لبيب ٤٩٤
٦٨ ـ الأغنية العربية بين القومية والمحلية ....كمال النجمي ٥١٤
٦٩ ـ الإذاعة: نصوصها وموادها الثقافية بين قومية الثقافة ومحليتها ....فاروق شوشة ٥٢٤
٧٠ ـ المسرحية العربية بين القومية والمحلية ....عبد الله شقرون ٥٣١
٧١ ـ المسرح العربي بين القومية والمحلية ....رجاء النقاش ٥٤١
٧٢ ـ محاولة لوضع الشعر بين المحلية والقومية ....محيي الدين اسماعيل ٥٤٩
٧٣ ـ السينما العربية بين المحلية والقومية ....سامي السلاموني ٥٥٧
٧٤ ـ الفصحى واللهجات العامية وأثرهما في قومية
الثقافة ومحليتها ....نفوسة زكريا سعيد ٥٧٣
٧٥ ـ نحو الأدب القومي ....خلدون الشمعة ٥٨٦
٧٦ ـ مطلوب إنشاء مؤسسة لدراسات الوحدة العربية ....جورج جبور ٥٩١
٧٧ ـ عامل اللغة في القومية العربية ....صالح الشماع ٦٠٧
٧٨ ـ الثقافة والشخصية العربية ....الياس فرح ٦١١
٧٩ ـ المثقفون العرب ودورهم الحضاري ....شبلي العيسمي ٦٤٠
٨٠ ـ الأدب ووحدة الثقافة العربية ....عبد الله عبد الدائم ٦٤٦
٨١ ـ حول رسالة أدونيس: التراث العربي
بين الإتباع والإبداع ....عبد الله عبد الدائم ٦٦٣
٨٢ ـ التربية وطريقنا الجديد إلى النصر ....عبد الله عبد الدائم ٦٨٣
فهرس ٧٠٥

المقدمة

- ١ -

منذ بدء النهضة العربية الحديثة ظهر الفكر القومي كحل للوضع العربي بعد أن قارب العهد العثماني على الانتهاء بحصيلة قاتمة من التخلف الاقتصادي والاجتماعي من جهة، والتعصب القومي المتمثل بحركة التتريك من جهة أخرى. ومنذ ذلك الوقت والفكر القومي يتطور حول محور جوهري واضح وبسيط هو توحيد الأمة العربية وإن كانت بدايات النهضة قد عبّرت عن نفسها بشكل أوّلي تمثّل بشعور الحكم اللامركزي والتميز عن القومية التركية.

وفي مجال تنظير أسباب القومية العربية ودوافعها، كان هناك الرأي القائل إن التيار الجديد إن هو إلّا صدى للنزعة القومية الأوروبية. ولم يكن لدى هذا الرأي من الأدلة المقنعة غير التوافق الزمني وحوادث الاتصال بالغرب. ولم يكن من الصعوبة تفنيد هذا الرأي، فهناك الكثير مما يمكن أن يقال عنه في هذا المجال، ولكن ذلك وإن كان لا يقع في جوهر ما نحن فيه، إلّا أنه لا بد من الاشارة إلى موضوع واحد هام هو أن نظرية التأثر ـ إن صحّ التعبير ـ تغفل أن الأمة العربية أمة عريقة مضى على تكوينها زمن طويل، وهي في شعورها كأمة مهما كان شكل ذلك الشعور وأشكال التعبير عنه، أقدم من أمم الغرب وأطول عمراً، وأنها ذات حضارات قوية في التاريخ. ودارس التاريخ يعرف أن العرب ربما يكونون من أكثر الأمم اهتماماً بالأصول والأنساب وأقواهم شعوراً بالخصائص. أقول ذلك ولا أقصد بالطبع انعدام التفاعل الفكري بين النهضة العربية والتيارات الفكرية التي كانت سائدة في الغرب وغير الغرب، فذلك من طبيعة الأشياء، فهو موجود في جميع حقب التاريخ بدرجة أو بأخرى. إن التفاعل والتأثر المتقابل وانتقال الأفكار ظواهر لا يمكن نكرانها أو الحيلولة دونها مهما كانت الظروف، لا بل ليس من المصلحة أن يحدث ذلك.

واليوم، وبعد أن مضى على بداية النهضة العربية الحديثة هذا الزمن كله، وبعد أن مرّت حركة القومية العربية بالمراحل التي مرّت بها، نقف في بداية مرحلة جديدة قد أطلقنا

عليها أحياناً مرحلة تجديد الحديث عن القومية العربية، وإن كان في هذا التعبير ما فيه مما يبعث على التساؤل، فهو لأن الفكر القومي قد مرّ في مرحلة انحسار نسبي في الفترة الأخيرة بسبب عوامل سياسية ونفسية أكثر منها فكرية. إن تجديد الحديث عن القومية العربية نفسه أمر تقف وراءه عوامل سياسية هي أن الأمة العربية لم تستسلم لوضع التجزئة والسيطرة الاستعمارية ونشوء الكيان الصهيوني، بل رفضت ذلك الوضع واستجمعت بعضاً من قواها لهجوم معاكس. ومن هنا نشأ الشعور بأهمية النشاط الثقافي من أجل دعم هذا الاتجاه. وما قيام مركز دراسات الوحدة العربية إلّا دليل على الرغبة من المهتمين بالفكر القومي بأن يساهموا في هذا الواجب القومي مهما تواضعت المساهمة. وخلاصة كل ذلك هو أننا نجد أهمية للعمل الثقافي القومي.

- ٢ -

في بداية النهضة العربية، كما كان الحال في جميع مراحلها ولو بدرجات متفاوتة، كانت هناك مسألة مقومات القومية العربية، أي عوامل تكوين الشعور القومي. وفي هذا المجال، استمد الفكر القومي مادة غزيرة من اللغة والأدب وكان ذلك أمراً منتظراً. فالفكر القومي كان مهتماً بتحليل المشاعر ووصف الأحاسيس والتفتيش عن الأسباب وشرح المقومات، فتناول اللغة والثقافة والتاريخ والمشاعر المشتركة محققاً إجماعاً أو شبه إجماع على أهمية هذه العوامل في تكوين الشعور القومي. ولكنه سرعان ما توسع لعوامل أخرى كان الإجماع عليها أقل كالعنصر والمصالح المشتركة والدين. وهو في جميع ذلك كان يحاول تفسير الشعور الذي يسبق عادة التحليل والتنظير الفكري. إن الشعور يسبق التنظير، ولكن التنظير بحد ذاته يوقظ الشعور ويقويه، وهكذا كانت تلك العلاقة تفعل فعلها في وسط مثقفي القومية العربية وكتّابها.

ويلاحَظ أيضاً أن هذه البداية قد اتسمت بشيء من العمومية والتشابك مع حقول المعرفة وفروع التيار الفكري في ذلك الوقت، فكانت هناك المعاجم وكتب التاريخ وإحياء التراث والحديث عن الشخصية المستقلة والتغني بفضائل الشخصية العربية وبطولاتها إلى جانب الشروح والكتابات الأكثر وضوحاً في موضوع عوامل القومية العربية. وبفعل عملية التطور والنضج الثقافي وتطور الأحداث حدثت عملية الانتقال إلى مرحلة متطورة أعلى، فكان بذلك الانتاج الفكري القومي المنظم الذي تناول موضوع القومية العربية بحد ذاته، وأفاض في تنظيره موصلاً الموضوع إلى مختلف طبقات المجتمع ومسمعاً الصوت كل زاوية. وقد مثّلت الأحزاب القومية في الوطن العربي الدور الأول في ذلك، كما ساهم ساطع الحصري في ذلك مساهمة تجلب الانتباه.

وإذا ما استدارت العين الأخرى إلى ما حدث للمجتمع العربي سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، نجد أن شيئاً هاماً قد حدث في غير المجال الفكري. فالأقطار العربية قد حقق معظمها الاستقلال عن الاستعمار الغربي، وقامت الدولة القطرية. ومع قيامها بدأت عملية طرح المسألة الاقتصادية والاجتماعية، أي أحوال الشعب المعاشية. هذا في الداخل، وفي

الخارج بدأت القضية الاجتماعية تأخذ أبعاداً حادة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وبدأ الصراع بين الشرق والغرب، ووُضع موضوع التنمية وأحوال الطبقات المسحوقة على بساط البحث والاختلاف والصراع. وكانت خلاصة كل ذلك أن فكر النهضة العربية الحديثة أخذ يهتم بموضوع بناء الدولة العربية الجديدة ـ أي نظامها الاقتصادي والاجتماعي، إلى جانب موضوع بعث الشعور القومي وتفسيره.

إن هذا التطور الهام الذي حدث في الفكر القومي كان من أهم ما حدث؛ فهو قد نقل التفكير القومي من مستوى إلى مستوى أعلى هو النظرية لأنه اعتبر المجتمع الذي يسعى إلى بنائه هو الموضوع، وبذلك كان واقعياً بمعنى مماشاته الواقع واهتمامه بشؤون الأمة والانسان، وهو أمر لو لم يحدث لانعزل الفكر القومي عن تطور المجتمع وما يحدث في العالم، ولأدى ذلك في النهاية إلى ضموره وعزوف الجماهير عنه. وبعبارة أخرى، استطاع الفكر القومي أن يستوعب التطور فبقي حياً ملموساً وواقعياً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان هذا التطور منطقياً من حيث تفاعله مع روح العصر مكتسباً صفة انسانية ومتفاعلاً مع مشاعر الانسان العربي في عصره الحديث.

وهنا أيضاً، وكما هو في جميع الحالات المشابهة، كان هناك تفاعل حي مع نظريات العالم في عملية واسعة من النقد والتأثير والتأثر، وفي بعض الأحيان الصراع الحاد والاقتتال الفكري وحتى المادي.

وبفعل هذا الالتصاق بقضية الشعب من خلال اهتمام الفكر القومي بالجانب الاقتصادي والاجتماعي وتفاصيل معيشة الفرد وأوضاع المجتمع في مختلف المجالات، تولّد طبيعياً ذلك الشعور بالمسؤولية السياسية، أي الشعور بأن القضية ليست قضية فكرية بحتة، بل إن الفكر نفسه وسيلة لتغيير المجتمع نحو الأفضل؛ وبذلك كان نشوء الحركات القومية المستندة إلى فكر قومي هدفه ليس تغير أفكار ذلك القطاع المحدود من المجتمع ـ قطاع الفكر والثقافة ـ بل تغيير المجتمع برمته سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. وهكذا تطور الفكر القومي إلى مستوى جديد آخر في بناء النظرية القومية سواء في مجال بناء المجتمع أو في مجال بناء الحركات السياسية. وكان ذلك تطوراً هاماً تعود إليه مزية ابقاء الفكر القومي حياً ويفسّر توسيع قاعدته الشعبية، وبذلك أصبحت الثورة ممكنة، وهذا الذي كان ولو بأشكال ودرجات متباينة. وهكذا تحوّلت القومية العربية من تيار فكري إلى ثورة سياسية.

- ٣ -

في التاريخ العربي الحديث يُسجّل حدث هام لا يمكن إلاّ المرور به في مجال البحث في تطور الفكر القومي، هو القضية الفلسطينية. إن ما حدث لفلسطين من جميع الوجوه يمثل موضوعاً قومياً جديراً بالاهتمام في هذا المجال. إن تحليلاً فكرياً كاملاً لهذه القضية أمر صعب في هذا المجال، إلاّ أنه لا بد من اشارة موجزة إلى اهم ما يمكن أن يتضمنه الموضوع.

لقد عرف العرب الاستعمار الغربي بشكل نفوذ وهيمنة واستعمار مباشر واستغلال اقتصادي، كما عرفوه بشكل مسعى لطمس الشخصية القومية والقضاء على اللغة العربية، وفي حالات أشد من ذلك، بشكل محاولة الدمج والتذويب بالبلد المستعمر، كما في حالة الجزائر. ولكن كل ذلك كان دون ما حدث في فلسطين، إذ إن الذي حدث هو الاستعمار الاستيطاني بكل معنى الكلمة، وبكل ما ينطوي عليه من إفراغ الأرض من أهلها وإحلال المستعمرين مكانهم، وبذلك كان يمثل صراعاً على الوجود المادي بالنسبة إلى الانسان المواطن. وقد أعقب ذلك تجربة واقعية لحياة فقدان الوطن والأرض من قبل اللاجيء الفلسطيني مدة غير قصيرة من الزمن. إن مواطن الأرض المحتلة الذي بقي في أرضه قد عرف بالتجربة وضعاً اضطهادياً من قبل الاحتلال الصهيوني لم يعرفه أي عربي آخر. والحركة الصهيونية وكيانها في فلسطين تتوسع تدريجياً في رقعة ذلك الكيان على حساب الشعب الفلسطيني والبلدان العربية المجاورة. كل ذلك قد خلق حالة من الشعور بتهديد الوجود لا يقوى على وصفها أحد دون تجربة عملية. إن القومية العربية الآن تواجه حالة أكثر تعقيداً وحدّة من وضع التجزئة وتردّي أحوال الدولة القطرية. إنها حالة الصراع من أجل البقاء ضد خطر مادي ملموس وليس محتملاً، وتلك مسألة واقعية من حيث السياسة، ولكنها ذات أثر فكري، فالفكر لا يمكن أن ينفصل عن الشعور.

إن القومية العربية تواجه في قضية فلسطين تحدياً معروف الأبعاد، ولكنها، من ناحية أخرى تواجه، وضعاً فكرياً تتجلّى فيه بالملموس اليومي بشاعة الاستعمار الغربي ولاانسانيته وزيف ادعاءاته في التقدم واحترام الانسان. إنها مقارنة غنية في معانيها الفكرية.

- ٤ -

ومن الأمور الفكرية الهامة التي واجهت الفكر القومي، مسألة العلاقة بالدين التي فحواها المحدّد العلاقة بالاسلام. إن هذه المسألة في بدايتها كانت نتيجة ذلك الوضع المتخلّف الذي ساد الفترة العثمانية، فترة العزلة عن الماضي الحي وعن روح العصر. ولعل أكبر خطأ ارتُكب في تاريخ الفكر السياسي العربي هو التصوّر، أو القول أحياناً بتناقض بين العروبة والاسلام. إن التحليل الموضوعي يشير بكثير من الأدلة إلى أنه ناشيء عن فهم خاطيء لروح الاسلام الأولى وعلاقة الروح والجوهر بالشكل - أي النصوص - وعن ضعف في القدرة على معرفة التاريخ العربي وعلاقة العرب بالأمم الأخرى ودور العرب في الاسلام. ولكن الأمر لا يقتصر على قصور فكري بريء القصد، بل يتعداه إلى تأثر غير مقصود، وفي بعض الأحيان مقصود بالشعوبية وآرائها الفكرية.

ومهما يكن، فقد حدث ذلك أحياناً، إلاّ أن الفكر القومي قد حقّق انجازاً هاماً في التطور، إذ نجح في مقاومة سوء الفهم هذا وصحح العلاقة الفكرية بين العروبة والاسلام. صحيح أن هذا التصحيح لم يكن شاملاً جميع التيارات، إلاّ أنه حدث وأخذ يتقدم. الاسلام هو روح العروبة بمعنى أنه يعطي العروبة روح الثورة على الظلم والخطأ، وهو حافز للتقدم

ويعطيها النظرة الانسانية في احترام الانسان والمساواة بين الأمم من جهة، ويجعل وحدة الأمة العربية وقوّتها وتقدمها مهمة أساسية لصالح الاسلام والمسلمين في العالم، من جهة ثانية. إن نشر رسالة الاسلام يتطلب أن يكون للعرب دور أساسي فيه. وبذلك حقق الفكر القومي تقدماً هاماً في مجال اختراق محاولة بناء قاعدة للتناقض بين العروبة والاسلام، وإن كان ذلك التناقض قد فعل فعله السلبي في مرحلة ما وإلى حد ما.

ولكن يلاحظ في المرحلة الأخيرة ظهور بوادر ايجابية تمثّلت في تصحيح متدرج في الأفكار والمواقف في التيارات الاسلامية، حيث نما الادراك بخطأ التناقض المصطنع بين العروبة والاسلام.

- ٥ -

وبعد أن توثّقت العلاقة بين البناء النظري للفكر القومي وتطور المجتمع العربي ـ أي بعد تكوين العلاقة بين النظرية والواقع ـ أصبح الفكر القومي في الوقت نفسه مؤثراً في الواقع ومتأثراً به، وذلك هو الوضع الصحيح. وقد نتج من تكوين هذه العلاقة توسيع القاعدة الشعبية للفكر القومي متمثلاً في نشوء الحركات القومية التي أصبحت ذات أثر في الوضع السياسي بشكل متدرج، حتى بلغ مرحلة الفاعلية، فقامت الوحدة بين سوريا ومصر، وحدثت الثورات القطرية ذات الاتجاه القومي بدرجة أو بأخرى. وقد سميت هذه المرحلة مرحلة الدخول في مجال تحقيق المبادىء. إلاّ أن الفشل الذي أعقب ذلك في حادثَي الانفصال وحرب ١٩٦٧، قد هزّ الوضع السياسي العربي وهزّ معه الوضع الفكري لتيار القومية العربية، فحدث الانحسار النسبي. ويلاحَظ على هذه الفترة فكرياً أن النشاط فيها قد انحصر في محاولة فهم أسباب الفشل، وهو جانب سلبي وعلى شيء من الايجابية غير المباشرة متمثلاً في الاهتمام بالتنمية والتضامن العربي والعمل العربي المشترك، أي الحرص على ما سمّي الحد الأدنى. كل ذلك نشاط سياسي، بالطبع، إلاّ أنه لم يعدم شيئاً من التنظير الفكري المساند له. ولكن يلاحَظ مع كل ذلك أن التيار القومي بقي موجوداً في الساحة ينتظر تطور الأحداث السياسية، ولم يعدم أصواتاً مصرّة وصيحات ثورية صامدة. حتى أتى الانعطاف السياسي مجدِّداً الآمال وباعثاً على الثقة بالنفس، فارتفع صوت الوحدة العربية وتحرير فلسطين من جديد، وتردّدت أصداء ذلك في ميادين الحياة كافة، ومنها الحياة الفكرية.

إن التطور عملية معقّدة، وذلك أمر عليه اجماع المثقفين. والتعقيد يعني، في جملة ما يعني، تعدّد عوامل الجذب والدفع وعناصر السلب والايجاب، كما أن العلاقة بينها ليست علاقات بسيطة من السبب والنتيجة بل مركّبة، لذلك ليس من المنتظر أن يكون خط سير المجتمع مستقيماً، بل إن صفته الأساسية هي التعرّج. وليس ذلك هو المهم، بل المهم أن يكون الخط صاعداً.

وفي هذا الصدد، لا بد من التفريق بين أمرين في بحث مسألة العلاقة بين الفكر

والواقع. أن يتأثر الفكر بالواقع ذلك أمر طبيعي ومرغوب، وهو ما يجب أن يكون إذا لم يُرِدْ للفكر أن ينعزل ويضمر. ولكن ممؤولية الفكر في عملية تقدم الواقع يجب ألاّ تكون تابعة، بل محرّكة متفاعلة وقائدة لتطور المجتمع. صحيح أن السياسيين غالباً ما تصدر عنهم المساهمات الهامة في التطور الاجتماعي إلاّ أن ذلك لا يعني عدم وجود مجال للفكر، بل على العكس من ذلك تماماً. والسياسيون أنفسهم عندما تتوفر لهم القدرة على المساهمة يكونون في الغالب متأثرين، بدرجة أو بأخرى، بالنشاط الفكري الذي يبذله المفكرون في عملية التطور، كما أنهم غالباً ما يكونون سياسيين ومفكرين في الوقت نفسه.

تلك هي نقطة ضعف في الفكر العربي عموماً، وهي ظاهرة يستحق الفكر العربي عليها الانتقاد. الفكر القومي يجب أن يكون مؤثراً في الأحداث لا متأثراً بها.

وعلى كل حال، فذلك نقد صحيح ولكنه من حيث الواقع أمر نظري. فما حدث في المجال الفكري كان يمثّل القدرة الموجودة التي تعكس درجة التطور. إن الضعف النسبي في الفكر العربي في مجال علاقته بعملية التطور قد يرجع إلى سبب ذاتي وقصور يعود إلى أمور خارجة عن الارادة. ولكن الأمر قد لا يقتصر على ذلك، بل يتعداه إلى الموقف الأخلاقي للمفكر العربي نفسه، أي إلى أمور تتعلق بالموقف الشخصي بكل ما ينطوي عليه ذلك من صلابة وثبات وتضحية ومتانة خلق واخلاص للمبادىء. إن القصور الذي يمكن ارجاعه إلى هذا النوع من العوامل، أمر مختلف لا نستطيع أن نقول عنه إنه مفروض، ولا سبيل إلى معالجته، لذلك فهو يستحق النقد وإشارة التقصير.

- ٦ -

إذا كانت مقولة إن الذهن البشري يزداد حيوية وتفاعلاً، وبالتالي يزداد نشاطاً عندما يتعرّض لأفكار الآخرين، صحيحة، عندها يكون التنوّع والاختلاف في الرأي مفيداً. إن الحقيقة مسألة فلسفية، ومهما اختلفت تعريفاتها وتعدّدت الأمور التي تنطوي عليها، يبقى فيها شيء هام نستطيع أن نستعين به في هذه المناقشة هو أن الحقيقة، مهما كان تعريفها ومحتواها، لا تنكشف للإنسان مرة واحدة. أقول ذلك لا لسبب فني هو التعقيد بل لسبب جوهري هو أن الحياة تتطور. وإذا كانت الحقيقة التي يتحدث عنها الفلاسفة تُعنى بالحياة - مهما كان الفهم الفلسفي لذلك - فإن ذلك يعني منطقياً أن الحقيقة تتكشف بالتدريج، وذلك هو معنى القول المعتاد إن المعرفة تتراكم. نسوق كل ذلك لنقول إن عملية التعلّم مستمرة وإن لا احد يستطيع الجزم أنه يعرف كامل الحقيقة الآن. صحيح أن هناك النظريات التي وضعها مفكرون رصينون ومحترمون التي تقول بمثل هذا الادعاء (أو ربما الأغلبية تقول بذلك) إلاّ أن المهم هو ليس ذلك بل القبول بوجود أكثر من نظرية - أي قبول تعايش النظريات وتنافسها أمام العقل البشري. كل النظريات مفيدة وإن كانت أقل من ادعاء معرفة الحقيقة الكاملة، إذ إن كل واحدة تجلب الانتباه لأمر أو أمور هامة. لذلك، كان لتعدد الآراء أهمية، ليس فكرية فقط، بل وعملية أيضاً.

إن الفكر القومي، منذ بدايته حتى يومنا هذا، يتضمن العديد من الآراء بدرجات متباينة من التنظيم والتنسيق والاقتراب من النظرية. ومهما كانت قضية الخطأ والصواب والقصور والكمال والفائدة والضرر والنعوت الأخلاقية كافة، يبقى الاطلاع عليها جميعها أمراً مفيداً. إن المناقشة القديمة حول أيهما يحقق المصلحة العامة المقياس المسبق (أي الرقابة) أم المناعة الذاتية (أي حرية الفكر) في التعامل مع ما يعرض على الجمهور من أفكار قد حسمت بالتجارب العملية لصالح تكوين المناعة الذاتية والقدرة الذاتية على تمييز الخطأ من الصواب، وإن كان ذلك يتضمن بعض الخسائر والأضرار، إلاّ أن ذلك هو الثمن وليس هناك تقدم دون ثمن. إن شعار حرية الفكر كان وسيبقى هو الأصح وبفضله حققت البشرية التقدم عندما اهتمت به،وحصدت التخلف عندما أهملته. لذلك كان هاماً وجوهرياً أن تؤخذ جميع الأفكار والتيارات في عملية اعادة الاطلاع على الفكر القومي العربي، وهو موضوع هذا العمل الثقافي.

في الوضع العربي الآن عوامل ايجابية، ولعل أهم ما فيه من ذلك هو أن الفترة الماضية، منذ بداية النهضة الحديثة، قد شهدت تحديات للفكر القومي لم تكن سهلة ولا قليلة الخطورة. كان هناك التحديات الفكرية المتمثلة في نظريات طرحت كبديل لفكرة القومية العربية. وقد حققت بعض تلك النظريات تقدماً لا يستهان به في حينه، كما حصل للماركسية مثلاً، إذ تبادر لذهن البعض في مرحلة ما أنها هي الأمل وطريق التقدم والخلاص. إلاّ أن تلك النظريات البديلة سرعان ما انحسرت وبانت نقائصها واتضح قصورها فلم تصمد طويلاً.

وكان هناك أيضاً التحديات السياسية متمثلة بالحوادث السياسية السلبية كفشل الجمهورية العربية المتحدة. ولعل من أهم تلك التطورات السياسية السلبية ظهور الدولة القطرية كبديل للوحدة. إلاّ أن هذه الحوادث هي الأخرى لم تستطع القضاء على الاتجاه القومي وإن كانت أضعفته إلى حد ما. فقد عاد أمل الوحدة إلى الظهور بشكل جادّ، كما اتضحت نقاط الضعف في الدولة القطرية خاصة في مجالَي الأمن القومي والتنمية الاقتصادية. إننا نرى ملامح شعور واسع، بعضه صريح، وبعضه خفي، بأن لا خلاص للأمة إلاّ بالوحدة التي هي أساس القوة والتقدم والحرية.

إن كان هذا التقدير صحيحاً، فعلى الفكر القومي واجب يتعين أن يؤديه، هو التجاوب وتقوية خط النهوض. وفي مجال الواجب يتبادر إلى الذهن بالدرجة الأولى أهمية الانتاج الفكري الأصيل الذي يوسع هذا الشعور ويقويه من أجل أن تبدأ عملية التصاعد والتأثر والتأثير المتقابل بين الفكر والعمل السياسي القومي. ولكن حتى يبدأ ذلك لا بد من البداية وإن كانت متواضعة. والبداية هنا هي محاولة بعث التراث القومي ليفعل فعله، كما فعل بعث التراث العربي فعله في بداية النهضة العربية الحديثة. لذلك كان هذا الجمع لهذه القراءات التي حرصنا أن تكون حرّة بمعنى التنوّع والأمانة. والقصد ـ بالطبع ـ هو المساهمة

المتواضعة التي نأمل أن تحقق هدفها في تقوية الشعور القومي عند المثقف العربي وعند الجمهور العربي.

- ٧ -

والآن، وبعد أن تجلّى بوضوح ابتعاد العالم الغربي عن الموضوعية في الجانب الإعلامي بعد أن كان الاعتقاد يسود أن الاعلام الغربي يتوخى الحقيقة، وبعد أن حاول الغرب جاهداً تعميم هذا الاعتقاد بشتى الوسائل، وبعد أن أخذت تتكشف، ولو بالتدريج، العلاقة المحبوكة بين الآلة الاعلامية بشتى صنوفها وبين مراكز السلطة واتخاذ القرار في العالم الغربي - تلك العلاقة التى تتكوّن من نسيج مالي واستخباري وإداري - نقول بعد أن حدث كل ذلك، بات لزاماً علينا - نحن العرب - أن نحاول فهم حقيقة الموقف الغربي فكرياً. وبكلمات أخرى علينا أن نعرف الجواب عن السؤال الهام، ألا وهو «هل الغرب موضوعي في المجال الفكري ازاءنا نحنُ العرب؟» هل هناك موضوعية فكرية في ما يتعلق بالعلاقة بنا نحن العرب؟ إن البحث عن الجواب عن هذا السؤال مهم الآن، كما كان مهماً في الماضي، لا سيما أن البعض من المثقفين العرب ربما لا يزال لديهم بقية من نظرة ايجابية إلى تلك العلاقة في مجال الفكر.

منذ مدة طويلة كنّا نرى، وقد جاءت الأحداث لتقوي ذلك الراي، أن الغرب ليس موضوعياً في الفكر، كما كان غير موضوعي في الإعلام ازاء علاقته بنا نحن العرب، وازاء كل بلدان العالم الثالث التي تقوم بينه وبينها علاقة اشكالية، محورها النفوذ والهيمنة والتأثير الاستعماري.

إن مسألة الغرض المسبق في الفكر الغربي ليست جديدة؛ فهناك مجمل النشاط التبشيري المدعوم بالنشاط الثقافي والانتاج الفكري الذي كان ولا يزال في جوهره يخدم الغرض السياسي للدول الغربية ومصالحها. كما تجدر الإشارة أيضاً إلى مجمل الانتاج الثقافي الذي قام به المستشرقون الذي اتضحت أغراضه السياسية المسبقة بأدلة كثيرة جذبت انتباه عدد من الكتّاب العرب فكتبوا عنها منوّهين ومناقشين ذلك الميل المشوب بالغرض السياسي.

والغرض من ايراد هذه الملاحظات هو التمهيد للقول إن القومية العربية والوحدة العربية كانتا دوماً ومنذ بداية النهضة العربية الحديثة الموضوع الأكبر الذي سعى الفكر الغربي والثقافة الغربية إلى مقاومته فكرياً وبشتى الأساليب الذكية وغير الذكية أحياناً. وبالطبع، فالحركة الصهيونية تعير ذلك أهمية أولى، لذا كانت جهودها الثقافية في المقاومة تتناسب مع درجة عدائها لنا.

ومن يتسنّى له استعراض الجهد الثقافي المعادي، يجد العديد من المحاور التي يدور حولها البحث والنقاش وإن كانت كلها تصبّ في النهاية في مجرى الهدف السياسي المسبق، أي: هدف إضعاف فكرة القومية العربية والوحدة العربية. فهناك محور البحث في شؤون الأقليات وإحياء لغاتها وتراثها، وهناك محور التشديد على أثر القومية في الغرب في ظهور

القومية العربية للتوصل إلى عقد صلة بين القومية العربية والأفكار النازية التي تحرر منها العالم، وهناك محور خلق التناقض بين القومية العربية والاسلام، وهناك مسألة التشكيك بأصالة الحضارة العربية الاسلامية، وتقليل أهمية ما أضافته تلك الحضارة إلى حضارة العالم. ثم هناك كل ما من شأنه أن يغذّي الانقسامات الطائفية والمذهبية والتشكيك في الحوادث الهامة في التاريخ العربي ويضعف الثقة بالنفس. ثم هناك مسألة العصرنة وما تنطوي عليه من نظرة عالمية تتأتى من الاندماج بالغرب والتخلي عن الهوية باسم التقدم ومماشاة روح العصر. ولا يقلّ أهمية عن ذلك إشاعة الثقافة القانونية التجريدية في المجال القومي التي تنضح بها عبارة الشرعية الدولية والتي تهدف في نهاية المطاف إلى اضفاء صفة الديمومة والثبوت على وضع التجزئة والدولة القطرية تحت غطاء القانون الدولي وشرعية ما هو موجود. ويجد الممحّص شيئاً غير يسير من ذلك في النشاط الثقافي للأمم المتحدة ومؤسساتها.

والذي يعير مسألة الجهد الثقافي المعادي، الذي يبذله الغرب والحركة الصهيونية ضد الفكرة القومية والوحدة العربية، أهمية، يجد إذا ما فتّش ملياً، أن هذا الجهد قد تكوّنت له مؤسسات كثيرة العدد وواسعة النشاط، بعضها مزروع في الوطن العربي، والآخر في بلدان الغرب، ويتّخذ شتى الأشكال المؤسسية كمراكز البحوث وأقسام الدراسات العربية والاسلامية والشرقية في الجامعات الغربية.

لذلك علينا نحن العرب، ولا سيما من يعمل ما في المجال الثقافي القومي، أن نعير ذلك الاهتمام المناسب. فكما يكون الهجوم يجب أن يكون الهجوم المعاكس على حد التعبير العسكري. علينا أن نوسّع نشاطنا الثقافي القومي كمّاً ونوعاً وأن يكون الهدف أولاً مخاطبة جيل الشباب. علينا أن نحسن مخاطبة هذا الجيل، كما أحسن من سبقنا مخاطبتنا خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها. ويقع مشروع هذا الكتاب في نطاق هذا الجهد الذي نأمل أن يكون مفيداً.

مركز دراسات الوحدة العربية

تنويه وشكر

تودّ لجنة الإعداد أن تعرب عن أنها في عملية الاختيار قد اجتهدت وحاولت إلى أقصى ما بمقدورها أن تكون في ذلك الاختيار معتمدة على بعض الأسس التي راعتها في اختيار الأجزاء الخمسة من هذا المؤلف وتبويبها. وهي إن كانت قد اختارت هذا المقال ولم تختر ذاك، واستلّت هذا الفصل من الكتاب وليس ذلك، فهو لأنها ضمن قدرتها ومدى اطّلاعها قد علمت بوجود هذه المادة واستطاعت الوصول إليها ولم تعلم بغيرها، أو لم تستطع الوصول إلى سواها مما لم يضمه المؤلَف. المهم هو أن اللجنة تتوقع أن تكون هناك مادة ثقافية تصلح تماماً لأن تضم إلى الكتاب ولم ترد فيه. صحيح أن أقصى الجهد قد بُذل لتلافي ذلك، إلاّ أننا لا نتوقع الكمال وانعدام النقص. وعلى كل حال، فالذي نقدمه ليس فصل الخطاب، ولا يمثل آخر المطاف في الموضوع، إنما هو جهد على الطريق قابل للتقويم والمواصلة والاقتراب من الكمال في المستقبل.

كما أن اللجنة تودّ أن تعرب عن شكرها الجزيل وامتنانها العميم لجميع الكتّاب الذي شملهم هذا الكتاب الذي يشكّل خروجه للقارىء العربي الآن فرصة جديدة للاطلاع على جهد سبق أن قاموا به مشكورين مبجلين من أجل هدف سام وغرض نضالي نبيل هو بعث الشعور القومي في الأمة العربية. لجميع أولئك الكتّاب علينا واجب الشكر والتنويه بالفضل والإشارة إلى الخدمة العامة التي أدّوها في الماضي عندما نشروا تلك المقالات لأول مرة، وهم يؤدونها اليوم ثانية للجيل الجديد الذي ربما لم تُتحْ له الظروف الاطلاع عليها. لأولئك المجاهدين في المجال الثقافي من أجل توحيد الأمة العربية وتحريرها وقيام نهضتها الحديثة التحية والتقدير مجدداً، ونحن نعيد نشر كتاباتهم من أجل الهدف النبيل نفسه الذي توخوه من قبل. لقد كان هدفهم نبيلاً وهو نفسه هدفنا الآن من اعادة النشر.

إن مركز دراسات الوحدة العربية، إذ يقوم بهذا العمل، إنما يتوخى المساهمة بما يستطيع في المجهود الثقافي المعاكس للعمل الاعلامي المعادي الآتي من مختلف المصادر في الاتجاه المضاد للقومية العربية.

مركز دراسات الوحدة العربية

تقديم الكتاب الرابع

يتناول هذا الجزء من **قراءات في الفكر القومي** عموماً موضوع الثقافة. فالثقافة بتعريفها الواسع تشمل معارف الإنسان، وتحتل اللغة والأدب مكاناً مهماً في ذلك، كما هو معروف. وإذا كانت الثقافة هي ما يكوّن الرأي العام، وبالتالي ما يؤثر فيه، فإن الثقافة القومية هي التي حركت الشعور القومي الذي كان نقطة بداية النهضة العربية الحديثة، لذلك لم يقتصر الجهد القومي على ما قام به السياسيون ورواد الفكر، بل كان للأدباء، شعراء وكتاباً، دور بارز في ذلك. ويتضح ذلك من استعراض الكتابات التي يضمها هذا المؤلف. ومن أجل التصنيف وتسهيل مهمة القارئ والباحث على وجه سواء، فقد تم تصنيف الكتابات المتعلقة باللغة والثقافة والأدب في جزء واحد هو هذا الجزء، الذي يضم ما توصلنا إليه من بطون الكتب والمجلات والمطبوعات الدورية الأخرى، وعددها يزيد على السبعين بحثاً. والمحور الأساسي الذي اعتمدناه هو دور الثقافة بمعناها الواسع في نشر الوعي القومي والدعوة إلى الوحدة العربية.

ولا يفوتنا في هذه المناسبة أن نشير إلى الجهد السلبي الذي يقوم به أعداء الأمة العربية، ولا سيما الصهيونية في باب الثقافة على وجه الخصوص، وفي هذا الوقت بالذات، من أجل استبعاد الوحدة العربية واضعاف مشاعر الأمة بوحدتها ونهضتها خدمة للأغراض الآنية والبعيدة لدول الاستعمار والصهيونية.

إن الجهد المعادي الذي تقوم به مؤسسات عديدة بأسماء متنوعة وبأغطية مخادعة في خارج الوطن العربي وفي داخله، والموجَّه عموماً إلى الرأي العام والجيل الجديد بصورة خاصة، يستحق الاهتمام والمقاومة. ويندرج هذا المؤلف تحت هذا الباب من العمل المضاد الذي يقوم به مركز دراسات الوحدة العربية خدمة للصالح القومي العام.

والمثقفون العرب، من أدباء وشعراء والمهتمون بشؤون الثقافة العربية وحمايتها وتنشيط مفعولها في نشر الوعي، مدعوون إلى بذل جهد أكبر في هذا المجال. ولئن قمنا بإعادة نشر مختارات مما كتبه الأوائل من القوميين في هذا المجال، فالمقصود أن يكون ذلك نقطة بداية لتشجيع المزيد من الجهود. ويلاحظ أن عدداً من المجلات الأدبية القومية قد

ساهمت في نشر جزء مهم مما يحتويه هذا الجزء تستحق عليه التقدير، كما يلاحظ أن هذا الجزء، وإن كان موضوعه هو الثقافة، إلا أنه في مجال الأدب قد اقتصر على دور الأدب ـ شعراً ونثراً ـ إلى جانب المواضيع الأخرى، ولم يتناول النصوص الشعرية والنثرية التي ساهمت في النهضة القومية لسبب تنظيمي هو أن لتلك النصوص من الحجم ما لا يمكن هذا الجزء أن يستوعبه، حيث اختصت بها مؤلفات أخرى معروفة.

مركز دراسات الوحدة العربية

ترقية اللغة العربية(*)

أنيس الخوري المقدسي

للنظر في هذا الموضوع وجهتان، احداهما أن ينظر الباحث إلى لغات الأمم نظراً عمومياً فيتبيّن أسباب نموها وارتقائها، ويضع لذلك قوانين عامة يحاول تطبيقها على كل لغة وكل أمة، فيكون مثله مثل الطبيب الذي يعرف لبعض الأمراض دواءً معيناً فيصفه لكل مريض من دون النظر إلى مزاجه وطبيعة أحواله. وهذا ما أحب أن أتجنبه في هذا المقال لاعتقادي أن أسباب تأخر الأمم اللغوي تختلف باختلاف الأمم وتتباين بتباين بيئاتها. فالأمم العربية مثلاً غير الأمم اللاتينية وغير الشعوب الجرمانية أو الصينية، ولغتها وآدابها ليست لغة هؤلاء وآدابهم. وعليه لا بد لي من تمهيد تاريخي أصف به حياة اللغة العربية قبل أن أتقدم إلى ذكر الوسائل لترقيتها وتهذيبها.

أولاً: اللغة العربية في التاريخ

لا جرم أن اللغة العربية لم تنل حظاً كبيراً من التهذيب والتبسط إلا بعد أن ظهر الإسلام، فوحّد قبائل العرب وأخرج للملأ أول كتاب عربي هو **القرآن**، وقذف بالقومية العربية إلى أطراف المعمور فاتحة مجاهدة، فاشتدت أوصالها ودبت في نفوس أبنائها روح جديدة لم يعهدوها من قبل؛ روح النظر إلى أنفسهم كقوم متضامنين تجمعهم جامعة قوية لحمتها الدين وسداها لسانهم المبين. وكان عصر بني أمية في الشام، وهم أهل عصبية في الجاهلية، فقويت اللغة بهم وطالت على سواها حتى أصبحت عنوان القومية الإسلامية وشعار الفخر عند العرب. ومع أن سياسة الأمويين المبنية على العصبية القومية اللغوية كانت سيئة عليهم أخيراً، فإن اللغة بلغت في أيامهم مبلغاً عظيماً من النفوذ والتبسط، فنقلت إليها الدواوين وظهرت فيها الكتب، وأخذت العناصر التي دانت للإسلام تتهافت

(*) نشر في: **الهلال**، المجلد ٣٢، الجزء ٣ (١٩٢٣)، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٢.

عليها وتدخل في كنفها حتى صارت بيسير من الزمن لغة العالم الإسلامي، فكان ذلك توطئة لنهضتها العلمية التي بلغت بها الأوج في العصر العباسي. فبنو أمية خطوا، في اعتمادهم اللغة والعصبية، خطوة واسعة في سبيل الرقي اللغوي، إذ جعلوا للغتهم المنزلة التي للغات السائدة اليوم، والتي كانت للغة اليونانية على أثر فتوح الاسكندر. على أن السيادة اللغوية المبنية على العصبية الجنسية فقط لا تلبث أن تزول بزوالها ما لم تدعمها دعامة أخرى. ألا ترى أن الأمويين لم تكمل دولتهم القرن الواحد، لكن اللغة لم تقض بقضائهم بل بقيت، برغم النفوذ الذي كان للأعاجم في الدولة العباسية، اللغة السائدة، وإنما كان ذلك بواسطة الدين الإسلامي الذي كان قد تمكن من النفوس فحمل العناصر الغربية على الخضوع للغته. ولم تكن تلك العناصر في صدر العصر العباسي قادرة على الاستقلال عن الخلافة كما فعلت بعدئذٍ، فبقوا خاضعين للسان العربي، ولما هبوا لاقتباس العلوم القديمة كانت العربية لسان الادب والعلم والسياسة عندهم، فاعتمدوها في نهضتهم ونقلوا إليها ما نقلوا من الفلسفة، وألفوا بها ما ألفوا من أنواع الكتب، فنمت اللغة بذلك واتسع نطاقها. وقد كان العرب أولاً أرباب السيادة والخلافة، لكنهم كانوا دون الفرس واليونان والسريان في العلم والمعرفة، ولم يكن ينظر إلى لغتهم إلا كلغة قوم فاتحين لا ميزة لها إلا بما تحمله من شرائع الدين. فكانوا كالقبائل الجرمانية التي اجتاحت المملكة الرومانية وقطعت أوصالها، لكن الفرق أن هؤلاء الجرمان اندمجوا في العناصر المغلوبة وفقدوا أخيراً لغتهم. أما العرب فبقوا محافظين على لغتهم، وعوضاً عن أن يذيبوها في القوميات المغلوبة اقتبسوا من هذه نور العلم وأناروا به أنفسهم، ونفخوا في لغتهم روحاً جديدة، فأصبحت لغة علم وفلسفة وحضارة. وهذه هي نهضة العرب العلمية التي رقوا بها لسانهم ووسعوا نطاقه وخدموا العالم بذلك خدمة جلى، إذ جعلوا أنفسهم الصلة الروحية بين العمران الحديث والعمران القديم.

ثم كرت عليها السنون فأصبح العرب مسودين، وصارت قوميتهم ضعيفة مفككة العرى، فاستقلت العناصر الأعجمية سياسياً، ثم لغوياً، وانكمش نفوذ اللغة العربية عن الأقطار النائية، وحصرت قوتها في قليل من الأمصار، أهمها مصر والشام. وهذا هو عصر الانحطاط الذي ينتهي ببدء النهضة الحديثة.

ونستنتج من هذا التمهيد التاريخي ما يلي:

١ ـ إن سيادة اللغة العربية لغةً للدولة كانت بسيادة العنصر العربي في أيام الأمويين.

٢ ـ إن الدين الإسلامي كان ولا يزال عاملاً كبيراً في المحافظة عليها.

٣ ـ إن رقيها الحقيقي كان برقي أهلها العمراني والعلمي في الدولة العباسية.

٤ ـ فإذا سألنا اليوم ما هي أهم الوسائل لترقية اللغة العربية كان جوابنا لا يتعدى أمرين: **أحدهما** ترقيتها كلسان قومية راقية، **والثاني** ترقيتها لسان حضارة علمية.

ولنبحث في كل من هذين الأمرين باختصار.

ثانياً: اللغة العربية كلسان قومية راقية

وما هي هذه القومية؟ مسألة لا مندوحة عن ايضاحها قبل البحث في الطرق الموصلة إليها. القومية الراقية أن يكون القوم قد حصلوا على قسط وافر من أسباب الرقي المادي والروحي. ولا يكفي في ذلك الذكاء الفطري أو النعرة الجنسية، فإن أهل البادية العربية أذكياء الطبع شديدو النعرة الدموية، ولكنهم محرومون من أسباب العمران والتقدم. فلقد تجدن شعباً كالشعب السوري مثلاً ذكياً سريع التمسك بأسباب المدنية، ولكنه فاقد لشروط العصبية والوحدة والتعاون، فلا يعد رقيه لذلك كاملاً. وهكذا ترى الشعوب تختلف رقياً بالنسبة إلى طبائعها وأحوالها ومساعيها. ولو نظرنا إلى الشعوب الناطقة بالضاد لوجدناها اليوم مع تفاوتها في الحضارة دون الأمم السائدة والشعوب الراقية. وأهم ما ينقصها العصبية والتعاون والمحافظة على النظام الاجتماعي والقيام بأعباء الإدارة. وبعبارة أخرى، إن اللغة العربية قد فقدت منزلتها كلغة قوم أصحاب سيادة وأصبحت لغة شعوب مسودة فقيرة ولا يرجى لها رقي كبير لتصبح ذات كرامة ومنزلة إلا إذا أصبحت القوميات التي تنطق بها قوميات قوية ذات سيادة وكرامة. وللوصول إلى هذه الغاية سبيلان: **أحدهما** أن تتحد الشعوب العربية وتؤلف شبه سلطنة حسنة النظام قوية الجانب، وذلك بعيد جداً، **والثاني** أن يقوم شعب من الشعوب العربية وتكون أحواله الاقتصادية صالحة لقيامه، فيكوّن مملكة مستقلة ذات سيادة، وذلك ما نرجوه لمصر التي قد أصبحت أهم الأقطار العربية وأكثرها غنى ورجالاً. فإذا تمكنت مصر من الحصول على أمانيها وصار للسانها العربي فيها المنزلة التي للافرنسية في فرنسا والانكليزية في انكلترا، تحقق الأمل بترقية اللغة العربية وجعلها لغة حية يحترمها الغريب ويكرمها أبناؤها، وصارت مصر بذلك مثالاً يقتدي به سائر الأقطار العربية، فيشتد ساعد اللغة وتنتعش نفسها ويعظم قدرها حتى يرى الأجنبي أن لا سبيل له إلى التفاهم مع أهلها حق التفاهم إلا بدرس لغتهم واحترام تقاليدها. وإلا فإن الشعوب العربية ستجد نفسها بعد حين وقد أصبحت لغتها لغة الصعاليك من العامة أو لغة القائمين بأمر الدين فقط لا يفتح لها باب من أبواب الخاصة حتى في عقر دارها. وأكبر شاهد على ذلك، إقبال كثير من الخاصة في مصر وسوريا على اللغات الأوروبية وإهمالهم النطق بلسانهم الوطني. نعم إن الإسلام سيبقى ملجأ للغة العربية يحافظ عليها من الاضمحلال، ولكن الإسلام اليوم غير الإسلام في إبان السلطنة العربية، وعبثاً نأمل من المسلمين من غير العرب كالهنود والأفغان والأتراك والعجم أن يغاروا على لغة الدين الغيرة التي كانت في صدر الإسلام. فلا بد من يقظة سياسية يقوم بها شعب عربي كالشعب المصري فيعزز اللغة ويقوي شوكتها في سائر الشعوب العربية. إن الاستعمار الأوروبي الاقتصادي الذي اجتاح الشرق وملك رقاب أبنائه كان ولا يزال مصحوباً بالاستعمار اللغوي الذي أثر في الوطن أسوأ تأثير، إذ حمل الخاصة من أبنائه، بَلْهَ العامة، على النظر إلى لغتهم كلغة ميتة لا نفع منها، فتهافتوا

على اللغات الأجنبية لا لكي يستفيدوا منها فقط كما فعلت اليابان في نهضتها الأخيرة، بل لنظرهم إليها كدليل على الحضارة والمدنية، وأن النطق بلغتهم معرّةٌ تصم صاحبها، إذ تربطه بأقوام بعيدين عن العمران تائهين في أودية الجهالة.

ثالثاً: اللغة العربية لسان حضارة علمية

وهي مسألة قد يتسنى لنا الخوض فيها من دون أن نقلب نظام الشرق السياسي، فإن اللغة العربية بطبيعتها قابلة للتقدم، وقد بلغت في قواعدها وأوضاعها اللغوية محلاً رفيعاً جداً من الارتقاء. على أنها اليوم مقصّرة عن لغات أوروبا الحية في ميدان العلوم والاجتماع. وقد حاول البعض ترقيتها ولا يزالون، فسلكوا لذلك مسالك لم تنته بهم إلى مكان. من هؤلاء من دخل باب الاشتقاق وجرّ وراءه المصطلحات الأعجمية، فقال «مقوّى» بدل كرتون، و«النديّ» بدل التلفون، والسيد بدل الأفندي، إلى آخر ما هنالك من عشرات الألفاظ المعروفة عند الأدباء، ومنهم من دخل باب التعريب فعرب الألفاظ الأجنبية التي لم يسبق لها مثال في اللغة العربية، وأعني بذلك أنه صقل اللفظة الغربية وجعلها في قالب يوافق اللسان العربي، فلم يكلف نفسه شق ألفاظ عربية أو نحتها لأجل أداة لم يألفها العرب أو لم يعرفوها، وهناك من رام ترقية اللغة بالرجوع إلى أوضاع الجاهلية وتطبيقها على الحضارة الحديثة. ولم ينجح بعد أحد في طريقته، وما ذلك إلا لأن اللغة مظهر روحي للأمة فلا سبيل إلى انمائها إلا إذا نمت الأمة نفسها ولا وسيلة لرقيها إلا برقي الشعب الروحي. وعلى ذلك أرى أن أهم الوسائل لترقية اللغة العربية حتى تصير لسان حضارة وعمران وعلم هي ما يلي:

رابعاً: وسائل ترقية اللغة العربية

١ ـ تهذيب العقلية العربية

وأقصد بعقلية الأمة الحالة الروحية التي تبلغها في نموها. فإذا نظرت إلى الأمم العربية اليوم رأيتها متأخرة في هذا المضمار. نعم فيهم أفراد نوابغ، ولكن مجموع الأمة لا يزال يتلمس طريقه في الظلام. أخرج عن حواضر مصر وسوريا فترى الأقوام العربية في حضيض الجهالة من حيث العلوم والمعارف. لا أنكر أن في الأقطار العربية حركة فكرية عمومية، ولكن تلك الحركة لا تزال محصورة في دائرة ضيقة. فلا وسيلة للرقي العقلي إلا بتعميم المدارس الراقية الوطنية المنزع المؤسسة على حب الحقيقة والفضيلة. ولا عبرة بما نراه من المدارس الابتدائية الأميرية التي يتلقن فيها الصغار بعض اللغة ومبادئ الحساب والجغرافيا، فإن فائدتها قليلة، ولكن المهم انشاء المدارس العالية التي تعنى بالعلم الصحيح والأخلاق الشريفة، فتوجه نظر الطلاب إلى حب البحث والنظر في الأمور بروح التساهل والانصاف. ويقتضي أن يكون أدباؤنا واسعي الخبرة بآداب الأمم الراقية وعلومهم، فإن هذا العصر عصر توسع في كل منحى من مناحي الحياة. الماديات والأدبيات ترتقي يوماً

فيوماً والعالم مندفع وراء الجديد والمفيد. ومن الخطل أن نطلب الارتقاء بين قوم حبسوا أرواحهم في عالمهم الصغير فصاروا يحسبون ذواتهم محور الكون لا يدرك أحد ما أدركوه. اللغة العربية اليوم تحتاج إلى رجال متضلعين من آدابها وتاريخ رجالها، ويعرفون فوق ذلك ما أنتجه الفكر الغربي من أنواع العلوم والفنون، فيختارون الأفضل منها ويمزجونه بمحاسن ما ظهر في تاريخ العرب العلمي، ثم يبرزونه للناس أفكاراً صحيحة قد ألبسها البحث وحسن النظر ثوباً لغوياً جميلاً بعيداً عن السخافة والركاكة خالياً من التشدق والتكلف. ولا مشاحة أن للصحافة يداً في ذلك. فيجب على الحكومة أن تسن القوانين، تمنع بها غير الاكفاء من ولوج بابها كما تفعل بالأطباء والصيادلة ومن جرى مجراهم.

٢ ـ طرح البالي من أوضاعنا اللغوية

في العالم العربي اليوم حركة صالحة ترمي إلى احياء اللغة وآدابها. وقد ظهر بعض هذه الحركة على أثر الحرب العظمى، فتألف في الشام ومصر والعراق مجامع غايتها المحافظة على اللغة العربية وتقويتها، ونِعم الغاية إذا كانت ترمي إلى تجديد حياة اللغة كما تجدد حياة الأشجار بطرح الرث البالي منها وتوسيع السبل للجديد المفيد. أما إذا كانت الغاية حصر الفكر في ألفاظ أخنى عليها الزمان ونَشرَ أكفان المصطلحات التي دفنت مع الأجيال فإننا قلما نوفق بمساعدتها إلى ما نروم. وعندي أنه لا كبير فائدة يجتنى من معاهد رسمية تقبض على ناصية اللغة وتسيطر على أوضاعها، فإن نظام النشوء والارتقاء الذي يعمل في اللغة كما يعمل في سواها كفيل بذلك وعمله أفيد وأصلح. ألا ترى أن الذين قاموا بأعباء النهضة العلمية في العصر العباسي لم يحصروا أنفسهم في مضايق اللغويين والنحاة، بل خرجوا إلى عالم أدبي أوسع ومشوا فيه بخطوات ثابتة، فأصبح الكثيرون منهم أيمة في الإنشاء والتأليف في حين أن سواهم لم يتركوا لنا من آثارهم إلا كتباً أشبه بالمعاجم لم يزيدوا بها غنى اللغة شيئاً. وهذا أبو العلاء المعري الشاعر المفكر لو عني بطرح القشور وخلع الأسمال البالية من كلامه لبزّ بقوته العقلية كل كاتب وأديب، ولترك لنا في رسائله ولزومياته ثروة لغوية ننتفع بها اليوم. وقس عليه كثيراً من أرباب الأقلام في كل زمان وكل مكان. إن التجدد نظام الحياة ولا بد لنا منه في حياتنا الأدبية. وأمتنا لن تخطو خطوة إلى الأمام ما لم تجرِ بموجب هذا التقدم.

٣ ـ جعل العربية لغة التدريس في البلدان العربية

وهو أمر هامٌ جداً، وربما كان أهم الوسائل لترقية اللغة ورفعها إلى مستوى اللغة الحية. ولكن هذا مرتبط بحالة البلاد السياسية والعمرانية، وقد ألمعنا إلى ذلك في كلامنا عن ترقية اللغة العربية لتصير لسان قومية قوية. لماذا يهمل أبناؤنا لغتهم ويتهافتون على اللغات الأجنبية؟ سؤال لا بد من النظر فيه هنا: والجواب عليه، لحاجتين سياسية واقتصادية: فالسياسية أن البلدان العربية اليوم تحت سيطرة الأجنبي، وذلك يقتضي نفوذ لغته وامتصاصها حياة اللغة الوطنية كما هو مشاهد في كل مكان. والاقتصادية أن أكثر

الأموال التي توظف في البلدان العربية راجعة إلى شركات أجنبية، وذلك كافٍ لتقوية النفوذ اللغوي الأجنبي فيها. ناهيك بأن المهاجرة وحدها تقضي أن يكون للغات الأجانب تأثير عظيم جداً. فلا وسيلة إذن لتقوية اللغة العربية في أحوال كهذه إلا أن تدعمها الأحزاب الوطنية التي ترمي إلى الاستقلال، وأن تحمل الحكومات المسيطرة على البلدان العربية على احترام لغة البلاد بجعلها وحدها اللغة الرسمية ولغة التدريس في المدارس الابتدائية والعالية، فتقوى وينشأ فيها روح التأليف والتنقيب العلمي، ويكثر المصنفون في اللغة العربية، ويألف أبناء العربية مع الزمان الصور العلمية والاصطلاحات الفنية بلغتهم، فيجري الاشتقاق والتعريب والوضع مجرى طبيعياً وتصبح اللغة بيسير من الزمن لغة صالحة للعلم والحضارة الحديثة. وليس ذلك بمستحيل أو بعيد إذا أراد ذلك الشعوب العربية، ولا بد من دعوة عامة منظمة يقوم بها حزب وطني منظم تكون غايته إحياء اللغة العربية وتعميم نشرها. ويجب أن تبدأ هذه الحركة في مصر وسوريا لأنهما منبع الحركات العلمية وتأثير الأجانب فيهما أكثر من تأثيرهم في سواهما. ومتى تم للبلاد ذلك فيكفي أن يتعلم أبناؤها اللغات الأجنبية كما يتعلمون اليوم اللغة العربية في المعاهد الأجنبية. وذلك كافٍ لأن يسد حاجاتهم الاقتصادية.

٤ ـ انشاء وقفية ينفق ريعها في تنشيط التأليف والمؤلفين

في البلاد الراقية كثير من الوقفيات العلمية والأدبية ـ هبات مالية يقفها الغيورون على الأدب والعلم ـ والغرض منها تنشيط الحركات الأدبية أو العلمية في مصر من الأمصار سعياً وراء ترقيتها وتعميمها وأخذاً بناصر النوابغ من المؤلفين وأهل البحث والنظر. فلو صرف النظر في البلدان العربية إلى انشاء وقفية كهذه ينفق ريعها السنوي في ترغيب المطبوعين على الكتابة والشعر أو الميالين إلى البحث والعلم وحملهم على المجاهدة والسعي المتواصل في إظهار أفضل ما لديهم، لنشأ في هذه البلدان طبقة من النوابغ الحقيقيين، ولخطا العلم والأدب العربي خطوات واسعة في سبيل الرقي. جائزة واحدة قدمها فاضل غيور وأعلنها **الهلال** في الأقطار العربية أحدثت هزة محمودة بين الأدباء. فما قولك بجوائز سنوية في مناحٍ مختلفة تقدم لا من شخص، بل من جمعية عمومية كبيرة تمثل الروح الوطني العلمي في البلدان العربية؟ نعم إن الجوائز لا تخلق الرجال، ولكنها تساعدهم وتظهرهم للملأ فيستفيدون ويفيدون. وكم من وقفية على هذا النمط في جامعات العالم الكبرى أخرجت للعالم أفضل نوابغه وأجلهم فائدة للبشرية. كنت أقرأ بالأمس عن جائزة نوبل الكبرى التي تعطى كل سنة لمن يقوم بأفضل خدمة أدبية أو علمية، فقلت في نفسي: ما ضر البلدان العربية لو نشأ فيها أغنياء يقدرون العلم حق قدره ويفتحون لرجاله بأموالهم سبل التقدم. إن اللغة العربية لا تحيا حياة فاضلة إلا بحياة النوابغ من أدبائها وعلمائها، وأي شيء ينهض بهؤلاء وينشطهم كشعورهم أن الأمة تهتم بهم وتجل مقامهم. الوقفيات العلمية ضرورية جداً لارتقائنا العلمي على شرط أن يحسن تعهدها، فتكون حرة من القيود الطائفية التي طالما أقعدت الشرقي عن التقدم.

والخلاصة أن الوسائل الفعالة في ترقية اللغة العربية نوعان: سياسية وعقلية. فالسياسية تقتضي استقلال البلدان العربية من سيطرة الأجانب ومن استعمارهم الاقتصادي واللغوي. والعقلية تتطلب انتشار العلم بواسطة المدارس الوطنية الراقية وتوسيع عقلية الأمة باحتكاكها بسواها فتأخذ الصالح وتطرح البالي، وجعْل لغة التدريس اللغة العربية فتصبح لغة علمية فنية، وإثارة همم الغيورين من الأغنياء فيتعاونون على مناصرة المؤلفين ورجال الأدب بوقفيات منظمة ينفق ريعها في سبيل إحياء الأدب والعلم. وأهم كل هذه الوسائل في نظري الاستقلال السياسي وجعل العربية لغة التدريس في المدارس العلمية.

الشرقي والغربي(*)

تأملات على ظهر الباخرة وفي أسواق باريس ونيويورك

فيليب حتي

للشرقي عقلية، وللغربي عقلية. للآسيوي نفسية، وللأوروبي نفسية. والبون بين العقليتين ـ كالبون بين النفسيتين ـ شاسع بعيد. هذا ما يعتقده أبناء الغرب بشأن أبناء الشرق، ويكرره أبناء الشرق بشأن أبناء الغرب.

عبّر الأنكلوسكسون عن هذه الفكرة بلسان شاعرهم كِبلينغ (R. Kipling) القائل: «إنما الشرق شرق، والغرب غرب. وتوأمان أبداً لا يجتمعان». ومَنْ مِنْ أبناء بريطانيا أو الولايات المتحدة لا يعرف هذا البيت ويستشهد به؟

الشرقي متأخر، والغربي متقدم. الآسيوي متقهقر، والأوروبي ناهض. هذا هو المتعارف المألوف عند الفريقين. ولقد عبّر عن هذه «الحقيقة» الشاعر تنيسون (Tennyson) حيث قال: «خمسون سنة في أوروبا لأفضل من دهر في الصين»، والاسقف بركلي (Berkeley) القائل: «إن سير المدنية (empire) هو أبداً للغرب».

ولكن يا للعجب! أنّى هذا الفرق بين الغرب والشرق وما هو تعليله؟ أليست المدنية الأوروبية بكليتها ترجع أصولها وجذوعها إلى مبادئ آسيوية؟ أوليس أبناء الغرب برمتهم من أصل شرقي؟

لأسبوع مضى كانت الباخرة تسير بنا في البحر المتوسط غرباً بين افريقيا ـ وهي من بلاد الشرق ـ وأوروبا وهي أم بلاد الغرب. في هذا الأسبوع لم نلحظ خطأ حقيقياً أو موهوماً يميز البلاد الواحدة عن الأخرى: الفروق الإقليمية والجيولوجية بين الشواطئ

(*) نشر في: **الهلال**، المجلد ٣٣، الجزء ٩ (١٩٢٥)، ص ٩٢٤ ـ ٩٢٩.

الأوروبية والشواطئ الافريقية تكاد تكون لا شيء. المسافة بين جبل طارق وطنجة، وقدرها اثنا عشر ميلاً، هي ولا شك، غير كافية لتوليد كل هذا الفرق. والبوسفور لا نخال فيه قوة سحرية تجعل سكان عدوته الغربية فصيلة من الناس وسكان عدوته الشرقية فصيلة أخرى.

الحقيقة هي أن الشرقي كالغربي لدى التحليل، يرجع إلى أصول بشرية عامة، وليس من فرق في الطبيعة بينه وبين الغربي، إن كان من فرق فهو في التطبّع، لا الطبيعة، وهو اكتسابي تحصيلي، لا أصلي وراثي. وما هذه المميزات المبالغ فيها سوى أوهام حاكتها مخيلة الغربي وعجرفته وادعاؤه الأفضلية من جهة، وإذعان الشرقي وسكونه وجهله تاريخه من جهة أخرى.

هل لمفاخرة الغربي مبرّر منطقي أو مجوّز علمي؟ لو هبط على الأرض اليوم قاض من المريخ وحكّمناه في الأمر فعرض عليه الشرقي مفاخره من **التوراة إلى القرآن والرغفيدا**، وقدّم له الغربي كهرباءه وبخاره وغازاته السامة وغواصاته وطياراته. فمن ترى كان ينال جائزة الأفضلية على الآخر؟

إن فاخر الأمريكي ببناياته ناطحات السحاب، وعُمر الواحدة منها على أحسن تعديل لا يزيد عن ثلاثين عاماً، فللشرقي أن يفاخر بمزموره الثالث والعشرين الذي كُتب منذ ثلاثة آلاف عام، والذي ترجم إلى كل اللغات المتمدنة ولم يزل إلى اليوم أجمل أنشودة تتغنى بها النفس البشرية الطالبة الاتصال بالعزة الإلهية الطامحة للتعرف بالقوى الفائقة الطبيعة.

ليس من العدل والانصاف أن نقابل شرقي اليوم بغربي اليوم وكفى، لا بد لنا أن ننظر إلى الأمر نظراً تاريخياً ونعارض الواحد في كل أطواره بالآخر في كل أدواره.

ما الذي أتحف به الغربي المدنية، وما الذي أتحف به الشرقي المدنية؟ هذا هو السؤال الذي يتوقف على جوابه الحكم العادل. جيل أو جيلان، قرن أو قرنان، هي لا شيء في تاريخ الأمم والشعوب، ولا يصح أن يبنى عليها حكم في قضية كهذه.

لنفرض أن الجزر البريطانية بما فيها انكلترا وسكوتلاندة وايرلندة، لم توجد على سطح البسيطة، فما الذي كان يفتقده العالم اليوم؟ ماذا كانت مدينتنا الحاضرة تخسر؟ كنا ولا شك نخسر شيئاً من المبادئ الدستورية الممثلة في «المغنا كرتا» (Magna Carta)، كنا نخسر بعض أصول الحكومة التمثيلية المتضمنة في البرلمان. كنا بدون كتابات شكسبير وملتون وسبنسر. ولكن على الإجمال كنا «نمشي الحال».

ولو لم يكن ثمة من فرنسا، فماذا كانت المدنية الحديثة تفقد؟ كانت تفقد شيئاً كثيراً من المبادئ الديمقراطية التي نشطتها الثورة الفرنسية وبذرتها الحروب النابوليونية. كنا نفقد بعض التعاليم الحرة التي ولدتها قرائح روسو وڤولتير وأمثالهما. كنا نجهل الميكروبات وأصول التلقيح التي جاد بها على العالم باستور. ولكن فيما سوى ذلك كنا تقريباً حيث نحن.

وأمريكا لو لم يكتشفها كولمبوس فماذا كانت حالة التمدن اليوم؟ كانت تقريباً على ما هي عليه ما عدا الأنوار الكهربائية والأصوات الفونغرافية التي استنبطها اديسون، والطيارات التي اخترعها ريط (Wright)، والراديو الذي لا يكاد يخلو منه اليوم بيت في الولايات المتحدة الأمريكية.

ولكن لنفرض أن تلك البقعة الصغيرة التي لا يتجاوز طولها خمسمائة ميل ومعدّل عرضها خمسين ميلاً، والتي ندعوها سورية، لم توجد، فماذا كان اليوم موقف المدنية الحاضرة؟ كانت المدنية الحاضرة كمن لا رأس له، خالية من الشريعة الأدبية، جاهلة الديانة المسيحية واليهودية، مجردة من أفضل التعاليم البشرية وأسماها. عالمنا لولا سورية بما فيها فينيقية وفلسطين كان اليوم على ما كان عليه من ألفي عام ـ كان بربرياً متوحشاً. هل بالغنا في هذا القول؟

جرّد مدنية اليوم مما أتحفها به الشرقي فلا يبقى معك مدنية: زراعة القطن، صناعة الحرير، عمل الخزف، صهر المعادن، العد، الجبر، الهندسة، علم الفلك، الروزنامة، الحُكّ، البناء، الزراعة ـ كلها وغيرها كثير استفادها الغربي من الشرقي وورثها عنه.

مدنية الغربي ميكانيكية قوامها الصناعة والتهذيب. مدنية الشرقي روحية قوامها الزراعة والدين.

الغربي هو المحرر السياسي والعقلي للعالم، والشرقي هو المعلم الروحي.

عقل الشرقي كعقل الغربي. ولكن الشرقي مرّن عقله ليكون خضوعاً مستسلماً، والغربي روّض عقله ليكون هجوماً طموحاً.

انتصارات الغربي في عالم المادة والحس، وانتصارات الشرقي في عالم الروح والخيال.

زمرة من المشارقة يعبئون حملة لاكتشاف القطب الشمالي على ما فعل پيري، أو لارتياد مجاهل افريقيا كما فعل لفنغستون، أو لاستكشاف القطب الجنوبي على طريقة سكوت (Scott) واحتمال المشاق والمصاعب حتى الموت في سبيل المطلوب؛ هذا أمر صعب التصور، ولكن جماعات منهم تسير للحج ولزيارات الأماكن المقدسة مشياً على الأقدام في حر الشمس وعلى رمال الصحراء؛ هذا أمر اعتيادي مألوف.

سمعان الذي أقام دهراً على العامود كان انطاكياً، ويوستنيوس الشهيد نابلسياً، وانطونيوس الناسك الزاهد مصرياً.

الشرقي يشتغل ليعيش. والغربي يعيش ليشتغل؛ همُّ الأول الخلاص في العالم الآتي، وهمُّ الثاني الخلاص على هذه الأرض.

المثال الأعلى للشرقي التأمل، وللغربي العمل. جمال الطبيعة في بلاد الشرقي وجودة هوائها وصفاء سمائها ولمعان نجومها واتساع أفقها جعلته يوجّه أبصاره نحو العلاء

ويصبها على الله ويحوّل اهتمامه من العرض إلى الجوهر. إن حلّت به المصائب والاضطرابات أو اكتنفته البلايا والمتاعب أو حكمته سلطة غشوم ظالمة مستبدة فلا يبالي طالما هو سائح مسافر على سطح هذه الدنيا «الفانية» وما زالت حياته الثانية هي المقصودة بالذات. أما الغربي فرداءة جوه وقساوة برده جعلته يحصر همه في طلب الراحة في هذه الدنيا ومباشرة الأمور القريبة المحسوسة وعدم الاهتمام بالعالم الآتي. فالزهد والنسك والتقشف لم يحسبها قط الغربي في جملة فضائله.

إلى الحروب الصليبية يرجع شيء من الاختلاف في وجهة النظر بين المشارقة والمغاربة. في تلك الحروب وقف الفريقان عند مفرق الطريق. حاول الفرنجة أن يجدوا المسيح في بيت المقدس، في أورشليم. فلما دخلوها سمعوا ذلك الصوت، صوت الملاك القديم، يقول لهم: «إن الذي تطلبونه هو ليس هنا». عندئذ حاد الغربيون عن مذهب تكريس القوى للروحيات والدينيات، واتبعوا طريق الصناعة والسياسة والتجارة. أما أبناء الشرق الأدنى فحافظوا على خطتهم القديمة. وما زالوا عليها.

هذه نظرة تاريخية إلى الماضي، فلننظر الآن إلى المستقبل.

إن سلّمنا للغربي الحديث بالتفوق الصناعي المادي فمن لنا أن يكفل أن هذا التفوق يستمر إلى ما شاء الله؟ الثورة الصناعية في أوروبا لا يزيد عمرها عن القرنين، وما القرنان وعشرات القرون في نظر التاريخ؟ ومن يدري كيف يكون موقف العالم الأوروبي بإزاء العالم الشرقي بعد ألف عام؟

لما قطعت الاتلنتيكي منذ أربع سنوات كان معنا بين ركاب الدرجة الأولى شاب سيامي، ميّزته سحنته الصفراء عن بقية الركاب وجعلتهم يتحاشونه ترفعاً وتكبراً. راقبتُ حركات هذا الشاب وأخيه وعرفت أنهما كانا طالبي علم في إحدى الجامعات الأمريكية، وأنهما الآن عائدان لزيارة والدتهما المريضة، وكانا قبلاً دخلا الولايات المتحدة عن طريق الباسيفيكي. شابان دارا حول الكرة الأرضية بغية الحصول على العلم يحتقرهما أبناء الغرب! شابان يتصرفان على المركب تصرفاً مقيداً بشروط الآداب والحشمة لا يتنازل لمكالمتهما الركاب البيض من أمريكان وانكليز وافرنسيس اللاهون بمعاقرة الخمرة ولعب القمار والسهر حتى آخر هزيع من الليل. عندئذ لم أتمالك عن القول لنفسي: وما أدراك أنه لا يمضي القليل حتى يشرق نجم المدنية على الشعوب الصفراء في الشرق الأقصى ويغيب في القارة الأوروبية، فتنعكس الآية ويستخف أبناءُ الشرق بأبناء الغرب!

* * *

يتهم الغربي الشرق بأنه لا يتغير: (L'Orient qui ne change pas) (The Unchanging East)، عبارات كهذه أصبحت مألوفة في كل اللغات الأوروبية. ولكن مهلاً. لندقق في الأمر. ما هو الفرق بين باريس عندما زرتها في طليعة عام ١٩٢١ وباريس في طليعة عام ١٩٢٥؟ الفرق الوحيد البيّن هو ازدياد في الأنوار الكهربائية

الملوّنة التي تزدان بها الأسواق في الليل، وتوفر في أسباب اللهو والطرب.

ونيويورك التي غادرتها منذ أربعة أعوام وعدت إليها في هذا الشهر. ما هي التغيرات التي لحظتها فيها؟ ازدياد في الازدحام، وكثرة في السيارات، ومبالغة في الضجة، وقصر - حتى الركبة - في فساتين السيدات، وتلوين في الجوارب (الكلسات) يجعلها تظهر بلون الجلد البشري، وشغف بقص الشعور - شعور السيدات - بحيث تماثل شعور الرجال، وتجهيز كل بيت بآلة من الراديو التي تنقل إلى مسامعك من تموجات الأثير كل ساعات الليل والنهار انغاماً موسيقية أو خطباً أدبية أو مواعظ دينية من مدن ومراكز تبعد عنك أميالاً.

على أن التغيرات التي حدثت في سورية ولبنان ضمن دائرة اختباري سواء كانت قبل الحرب أم بعدها هي أهم وأعظم مما حدث في أي بلاد كانت أوروبية أم أمريكية في مدة موازية لها.

إني أذكر بوضوح أول قطار بخاري يتسلق جبال لبنان (عام ١٨٩٤)، وأول عربة ترام تسير في أسواق بيروت (عام ١٩٠٨)، وأول بوق سيارة يزمر على طريق الشام (عام ١٩١٠)، كما اني أتذكر الوقت الذي كان فيه أبناء قرى لبنان المجاورة لبيروت يتزيون بالأزياء الشرقية من قنباز وسروال لا على ما هي عليه الحال الآن من الألبسة الإفرنجية.

لننظر إلى ما وراء السطحيات والظواهر. منذ عقدين من الأعوام لما كان عبد الحميد «ظل الله على الأرض» من كان يحسب أن عرش الخلافة سيندك في مثل الوقت الذي اندك فيه؟

منذ جيل أو جيلين لما كان التحجب سنّة مقدسة في نظر المسيحيين والمسلمين، مَن كان يحسب أن الفتيات سيجلسن في مثل هذا الوقت جنباً إلى جنب مع الفتيان على مقاعد التعليم في الجامعة الأميركية في بيروت؟

لا. ليس الغربي باعتبار التاريخ وفي نظر الحقيقة أفضل من الشرقي. ولا الشرقي أحط من الغربي. وعيشة أعوام في أوروبا لا تفضل ضرورة عيشة أدهار في آسيا. وليس على الشرقي سوى أن يدرك أهمية ميراثه الروحي ويتخذ ذلك منشطاً له للسعي إلى الكمال البشري.

العربية مفتاح اللغات(*)

الأب انستاس ماري الكرملي

مقدمة

من يرَ هذا العنوان، يقل: هذه مبالغة صريحة، هذا مديح في غير موطنه، هذا كلام غير عصري. لكنني أرجو منك ألا تصدر حكمك إلا بعد الوقوف على هذه السطور، وإلا فالحكم قبل سماع المحكوم عليه يعتبر حمقاً، أو لا أقل من أن يكون جهالة صريحة.

علم أسرار اللغات أو «الفيلولوجية» علم حديث كشف خفايا لم تخطر على بال بشر، ومع تقدمه الحديث في جميع الألسنة لم نجد من تعرض لمقابلة العربية بسائر اللغات الهندية الأوروبية أو باللغات غير السامية. نعم عنَّ هذا الخاطر على بال اثنين من المستشرقين، لكن قيام بقية العلماء عليهما ثبَّط همة الباحثين عن الإمعان في هذا الموضوع الجليل. وكان أول اللغويين «مس ـ ارنلت» فقد وضع كتاباً وسمه بما معناه «المفردات السامية في الاغريقية واللاتينية»(١):

والثاني «لويّ» الذي وضع كتاباً سماه: «الألفاظ السامية في اللغة الإغريقية»(٢).

وكلاهما مال في أغلب الأحايين إلى اتخاذ العبرية مثالاً لسائر الاخوات الساميات، وإليها أعاد الأصول التي ظنت أنها من معدن سامي. أما العربية فجعلت في زاوية تكاد تكون منسية.

(*) نشر في: **الهلال**، المجلد ٣٧، الجزء ٢ (١٩٢٨)، ص ٢٠٦ ـ ٢١٤.

(١) William Muss - Arnolt, *On Semitic Words in Greek and Latin,* extracted from the Transactions of The American Philological Association, vol. xxiii, 1892 (New York: Westermann, 1893).

(٢) Heinrich Lewy, *Die Semitischen Fremdwörter im Griechischen* (Berlin: R. Gaertner, 1895).

على أني لم أطلع على الكتابين المذكورين، بل عثرت على كلمات نقلت عنهما، فلم الفِ الكاتبين مصيبين دائماً في مُدّعاهما. وكنت قد أولعت منذ أكثر من أربعين عاماً بمقابلة لغات أوروبا باللغات السامية فوجدت العربية تقوم أحسن قيام لأداء ما نحن في صدده، أي مقابلة الألفاظ الهندية الأوروبية بالألفاظ السامية، ولا سيما بالألفاظ العربية، بل وجدت العربية هي اللغة الوحيدة التي تحل لنا ما تعقد من أصول تلك اللغات.

قواعد التأصيل

مقابلة الألفاظ بعضها ببعض ليست من قبيل العرض أو الاتفاق، بل هي مبنية على قواعد ثابتة رصينة يعمل بها كلما حاول الباحث معارضة لفظة بلفظة. ودونك الآن بعض هذه الضوابط:

١ ـ مجيء حروف الكلمة العربية (أو السامية) بحروف الكلمة الهندية الأوروبية (أو بحروف الكلمة الأوروبية من باب الاختصاص)، قليلة الأمثلة.

٢ ـ قد يجيء الحرف العليل السامي بصور مختلفة في الأوروبية، فإن الواو مثلاً ترد بصورة V وB وU وF تبعاً للأحوال التي طرأت عليها وللبيئة التي تقلبت فيها.

٣ ـ أشد الحروف السامية تقلباً في اللغات الأوروبية هي حروف الحلق، وإذ لا وجود لها في لغات الأعاجم اضطروا إلى تصويرها باتخاذ أقرب الحروف إليها مخرجاً أو حذفوها بتاتاً لاستثقالهم إياها على لسانهم، وهذا الأمر معروف في اللغات الافرنجية الحديثة فضلاً عن اللغات القديمة. وهذه الحقيقة تنجلي لك كل الانجلاء إذا ما قابلت الأعلام القديمة ذوات الحروف الحلقية بما صارت إليها في نقلها إلى لغات الاغراب(٣)، فكلمة حواء مثلاً نقلت بصور مختلفة أي Heva، ثم Eva، ثم Eve، فإن الحاء انقلبت هاء ثم حذفت، والواو قلبت V. وكذلك قل عن بيت لحم فإنها صارت Bethlehem، ثم Bethleem ثم إلى صور أخرى مذكورة في اللغات التي انتقلت إليها.

٤ ـ في لغتنا الضادية ألفاظ ماتت لا وجود لها اليوم في لساننا أو في كتبنا وكان لها وجود في سابق العهد. فكلمة «القنص» (كزُحل وكحذِر وكدُئل) بمعنى كلب الصيد غير موجودة اليوم فيما نعرفه من مفرداتنا، لكنها موجودة في قولنا القناص (كشدّاد) وفعّال تأتي للنسبة كما قالوا بغال وحمار وقرّاد إلى غيرها بمعنى صاحب البغل والحمار والقرد. فالقناص صاحب القنص أي كلب الصيد وهذا أصل معناه في الأول، ثم انتقل إلى من يتخذ ذلك الحيوان، للاصطياد به. وهذا ما نراه في اللغات اللاتينية واليونانية ومشتقاتهما. فاسم الكلب باللاتينية Canis (قنص كحذر) ومثلها الفرنسية Chien، وهو

---

(٣) أنكر بعضهم مجيء الأغراب والأجناب بمعنى الأجانب مع أن مفرديهما غرب وجنب بمعنى أجنبي وهما موجودان في دواوين اللغة جميعها، إلا المختصرات فيها.

باليونانية Kuôn ويتفرع من كل من الرومانية[٤] (اللاتينية) والإغريقية (اليونانية) فروع عديدة، ولولا الإطالة لبسطنا شيئاً ولكن هذا الأمر لا يوفى إلا في مجلد خاص به. ومما تقدم تعلم أن معنى القنص العربي الصيد بالكلب، أي باتخاذ الكلب وسيلة إلى الصيد ثم توسعوا فيه. وهذا النظر لا تراه مدوناً في كتبنا اللغوية مع ما فيه من لذة الوقوف على الحقائق في أوائل وضعها.

٥ ـ وسيلة الاهتداء إلى معرفة أصل الكلمة اليونانية أو اللاتينية أن تعمد إلى ما كان منها ذا هجاء واحد أو هجاءين وتحذف من آخره علامة الإعراب أو ما وقع موقعها ثم تروّ فيما يمكن أن يقابل اللفظة من الكلم العربية أو السامية تظفر بالغاية. والشواهد على ما نقول أكثر من أن تحصى، إلا أننا نختار منها ما لا يهتدى إلى محتده أو أصله إلا بعد إعمال الروية:

فكلمة Habere وبالفرنسية Avoir وبالانكليزية To have من أصل عربي هو «حوى».

أما كيف اهتديت إلى أصلها العدناني فكان نتيجة عملي هذا، وهو أني حذفت من آخر Habere الحرفين الأخيرين وهما re الدالين على كاسعة Suffixe تكسع بها أواخر أفعالهم، بقي منها Habe ولما كانت الواو العربية في القديم تصور بالباء ولم يكن لهم حاء بل يقرب منها الهاء أي H برز لنا فعل «حوى» وهو معنى الفعل اللاتيني، ومن هذا الأصل تفرعت الانكليزية To have والفرنسية Avoir إلى غيرهما من الكلم التي تعد بالعشرات بل بالمئات. وهذا الفعل كما تعلم أساس مركبات أفعال كثيرة في الألسنة الغربية الأوروبية.

والفعل الثاني الذي يكثر في ألسنتهم هو Esse وبالفرنسية Etre وباليونانية الدورية والايولية Essi أي (انت موجود) فانظر كيف تنتقل اللفظة من حالة إلى حالة ومن لغة إلى لغة والأصل واحد وهو العربي «أيس»، فإذا لفظتها بحركتها كانت لاتينية أو كاللاتينية أي Esse. نعم إن كلمة أيس لا وجود لها في لغتنا الحالية لكنها كانت في سابق العهد وقد انتبه لها علماؤنا اللغويون الأقدمون. قال في تاج العروس: «ليس... أصلها لا أيس. طرحت الهمزة وألزقت اللام بالياء. وهو قول الخليل والفراء. والدليل على ذلك قولهم، أي العرب: ائتني به من حيث أيس وليس أي من حيث هو ولا هو. وكذلك قولهم: جئ به من أيس وليس أو معناه من حيث لا وجد أو أيس أي موجود ولا أيس أي لا موجود فخففوا»، انتهى المراد من نقله.

فانظر كيف يهديك استقراء هذه الألفاظ إلى أعظم كنز تدخره لغتنا. هذا ما رأيته في فعلين وأمثالهما كثيرة إن في اللغة اللاتينية وإن في اللغة اليونانية.

---

(٤) من فروع الرومانية بعض الغوطية والترمندية والايطالية والاسبانية والبرتغالية أو غيرها.

(٥) من فروع اليونانية أو قل إن اليونانية فرع للهندية القديمة (السنسكريتية) ومن فروعها الويدية والزندية والفارسية والروسية والأرمنية وغيرها وهي كثيرة.

٦ ـ في لغتنا وقع أمر في نهاية الغرابة: انها أمدت اللسان الاغريقي في العصور القديمة بألفاظ ثم مضى دهر فنقلت لغتنا اللفظة اليونانية العربية الأصل وأدخلتها في مصطلحاتها كأنها بضاعة جديدة وما هي بالجديدة. وأنا أذكر لك شاهداً من عدة أمثلة. هذه كلمة Leukos التي معناها المتلألئ والمنير، فإنها عربية الوضع منذ مئات من السنين، بل ربما منذ ألوف من السنين. ونهتدي إلى هذا الأصل إذا ما حذفت الكاسعة من الآخر وهي os فيبقى عندك Leuk وأنت تعلم أن الحرف k كثيراً ما يمثل حرف الحاء العربي، فكلمة Leuk تنظر إلى «لوْح» تقول: لاح البرق يلوح لوحاً (بفتح اللام) أومض، فمعنى اليونانية إذاً الأبيض البرّاق أو اللماع أو الوامض، ثم توسعوا في معنى لفظتهم وأطلقوها على الأبيض لأن هذا اللون من توابع البرق أو خصائصه. ثم نقلت عندهم إلى معنى الحور أي Peuplier blanc كما أن الحور العربية مشتقة من معنى البياض على حد ما جرى في اللغة الاغريقية، وقد اشتقوا من لفظتهم كلمات أساسها اللفظة العربية التي ذكرناها ولو أتينا على سردها لدهشت إلا أننا نكتفي بالاشارة إليها. ومن أراد الوقوف عليها فعليه بمراجعتها في دواوين اللغة اليونانية إذ لا محل لتعدادها هنا.

والذي نريد أن نصرح به هنا أن السلف من بعد أن وضع الكلمة (لوْح) اقتبس من اليونان كلمة اللكاث واللكاثي. فاللكاث (كغراب) الحجر البراق الأملس يكون في الجص (اللغويون) قلنا وهو ما تفتت من اللكاث وباليونانية Lukhnités بتقدير Lithos أي الرخام الأبيض اللماع المستخرج من نواحي پاروس Marbre blanc de Paros، فكان يجب على العرب سلفنا ألا يقبلوا اللكاث الأعجمية بل أن يقولوا اللواح (كغراب) ليهربوا مما اصطلح عليه الاغريق، لكنهم وجدوا في اللكاث مادة عربية تشبهها وصيغة عربية، فظنوا أنها كذلك فاتخذوها ولم ينبه أحد منهم أنها من اليونانية وأن اليونانية عربية الأصل.

وأما اللكاثي فهو في لغتنا الشديد البياض وهو من اليونانية أيضاً Leukas بمعنى البياض. واليونانية ـ كما قلنا ـ من العربية اللوْح، فكان يحسن بأجدادنا أن يقولوا اللواحي كغرابي لكنهم لم ينتبهوا إلى الأصل الأول، أو لم يفتشوا عنه، ففضلوا اتخاذ اللفظة على علاتها فدخلت لغتنا كما دخلها ألفاظ غيرها كثيرة.

ثم اعلم أن الكلمة الواحدة قد ينتابها في العربية نفسها تحريفان كما يقع مثلها اليوم في لغة العوام فقلبت الواو هاء والحاء قافاً فصارت اللوح «لهقاً»، قال اللغويون في تعريف اللهق (وهو بفتح وسكون): «الأبيض الشديد البياض لا تخالطه حمرة وليس بنير ولكنه كالجص أو نحوه» فهذا كلام يدل على أنهم رضوا بهذا الإبدال، ابدال الحرفين، لينشئوا معنى جديداً يختلف قليلاً عن المعنى المحول عن أصله.

ولعلك تستغرب قلب الواء هاء وقلب الحاء قافاً. قلنا: لا غرابة في ذلك إذ هناك أمثلة لا تحصى، فأمثلة قلب الواو هاء: هبص ووبص الرجل أي نشط، وهتنت السماء: انصبت. ووثن الماء: دام ولم ينقطع. هثمه هثماً: دقه حتى انسحق ومثله وثمه إلى غيرها. وأمثلة قلب الحاء قافاً: القفي كالحفي. قرّش مثل حرّش. تبقر في العلم مثل تبحر فيه أي توسع. والقفاوة كالحفاوة. القابول والحابول شيء واحد، إلى عشرات كثيرة.

ومثل «اللهق: المهق». والواحد مقلوب الآخر، لأن اللام والميم من مخرج واحد. ومثلهما «البهق» لأن الحروف الشفوية كثيراً ما يبدل بعضها من بعض. والبهق عند السلف بياض دون البرص وهو بياض يعتري الجسد بخلاف لونه ليس من البرص (اللسان) فانظر كيف كان السلف يصحف الكلمة الواحدة أو يحرفها لينشئ معنى جديداً لم يكن معروفاً في معناه الأول. ولو تتبعنا هذا التتبع فيما حل في المادة الأولى (ل و ح) لاتسع لنا المدى وخرجنا عن خطة الاختصار التي اختططناها لأنفسنا. وكذلك القول عن المادة التي تتفرع منها المادة اليونانية. أفترى ما يقوم بين يديك من الجنات الواسعة ذات الأزهار العطرة والأثمار الطيبة التي يجنيها العقل حين يقتطفها؟

٧ ـ ومن غريب ما جادت به لغتنا على أصحاب اللغات الأوروبية أنها وضعت ألفاظاً في لغتين أو ثلاث فاتخذ منها اليونان لغة واللاتين (والرومان) لغة أخرى. من ذلك كلمة العلف فإنها جاءت في لغتنا بمعنى السمن وإن لم تذكر كتبنا هذا المعنى ذكراً صريحاً، إلا أنها قالت: «شاة معلفة كمعظمة مسمنة» فلو لم يكن من معاني العلف السمن لما قالوا ذلك. قال الليث في كتاب **العين** نقلاً عن الخليل: «وإنما قيل لكثرة تعاهد صاحبها لها ومدافعته لها. وشاة عليف أي معلوفة. وحكى أبو زيد: كبش عليف من كباش علائف. قال اللحياني: هي ما ربط فعلف ولم يسرح ولا رعى، (عن التاج في علف) قلنا: وهم يفعلون ذلك إلى هذا العهد للتسمين». وقد أخذ الاغريق هذا اللفظ فقالوا **Aleipho** ومعناها سمن، ثم اشتقوا منها ألفاظاً عدة منها **Liparés** و**Alinô** و**Liparos** و**Lipos** و**Leios**.

وأخذ اللاتين اللغة الثانية من لغتنا العربية وهي عذف (بذال معجمة) أو عدف (بدال مهملة) فقالوا: **Adeps**. قال لغويونا: العدْف: اليسير من العلف. والعدوف العلف. قال في **اللسان**: «العدف، اليسير من العلف. وباتت الدابة على غير عدوف أي على غير علف. هذه لغة مضر». انتهى. قلت ويقال في عدف وعدوف: عذف وعذوف (بذال معجمة): قال في **اللسان**: «العذف: الاكل. وقد عذف. بالذال المعجمة. هذه لغة ربيعة. يقال: ما ذقت عذفاً ولا عذوفاً ولا عذافاً أي شيئاً». اه ـ قلنا: وقد سبقنا فقلنا إن من معاني العلف: السمن. والكلمة الرومية (أو الرومانية أو اللاتينية) **Adeps** تفيد السمن.

٨ ـ في اللغة اليونانية (وكذا قل عن اللغة الرومانية) ألفاظ تمتُّ إلى العربية بنسب لكن لا صلة لها بلغة من سائر اللغات السامية. وهو ما يدل على قدم العربية وشرفها وتفوقها على سائر أخواتها. هذه كلمة **Kosmos** اليونانية فإنها تفيد الحسن والنظام والترتيب والعالم والزينة إلى ما تفرع من هذه المعاني. والأصل فيها عربي أي قسم (بضم السين) قالوا قسم الغلام قسامة: كان جميلاً. ولا جرم أن الأصل كان قسم قسماً (بضم فسكون) كما قالوا حسن حسناً، لكنهم حفظوا قسامة ولم يحفظوا قسماً لأسباب نجهلها اليوم. وقالوا في هذا المعنى وَسم يوسم وساماً ووَسامة. كما قالوا جمل يجمل جمالاً ولم يقولوا جملاً ولا جمالة لعلل لم تنجل لنا إلى اليوم.

على أن أساس الألفاظ الثلاثة قسم ووسم وحسن هو حسن. وإذ لا وجود للحاء في لغتهم اليونانية قلبوها k كما تقدم القول في «اللوح» في تنبيهنا السادس (أي رقم ٦)

وأما قلب النون ميماً ولا سيما في الآخر فلا يكاد يحصى. ومثله في لغتنا الضادية فقد قالوا: طامه، والأيم، والبنام، وأسود قاتم، والغيم، والرساطوم، في طانه، والاين، والبنان، وأسود قاتن، والغين، والرساطون، إلى غيرها. إذن انتقال حسن إلى قسم أمر معروف في لغة قديمة من لغاتهم. ثم انتقلت قسم إلى وسم أي قلبت القاف واواً كما قالوا قبص الفرس وبص بمعنى نشط. وقالوا قتر على عياله قتراً بمعنى ضيق عليهم في النفقة كما قالوا وتر فلاناً وتراً ماله أي نقصه إياه. إلى غيرهما. ومن معارضة هذه الألفاظ العربية بالكلم الاغريقية ترى قدم اللغتين. أما حسن وقسم ووسم فلا وجود لها في سائر اللغات السامية مما يدل على أن لساننا أقدم من سائر اخوته وأن الإغريقية تشبهه في الوضع. وهو من الأدلة أيضاً على أن العربية أقرب إلى الأم المفقودة من سائر أخواتها إليها.

٩ ـ قد ينتشر معنى المادة العربية الواحدة في عدة مواد والمتحصل منها واحد في الأصل وهو أمر دقيق عجيب. هذه مادة (ع ر) مثلاً فإنك تراها تتقلب بين المضاعف (ع ر ر) والأجوف (ع ي ر) والناقص (ع ر و) ثم تنشعب هذه المادة فيقع فيها القلب والإبدال فتتسع اتساعاً غريباً ومحاولة اتباع تنقلاتها وتحولاتها شاقة طويلة لا محل لاستيفائها هنا. على أننا نقول إن أصل المادة مضاعف أي (ع ر ر) وفيه معنى الشدة فقد قال لغويونا: العرارة (كسحابة): الشدة والرفعة والسؤدد وقالوا العر (بالضم) الغلام. وقالوا في أجوف هذه المادة (أي عير): العير: السيد والملك. وقالوا في ناقص هذه المادة (أي عرو) عراه يعروه عرواً: ألم به واتاه طالباً معروفه. القاصد عار والمقصود معروّ وفلان تعروه الأضياف أي تأتيه وتغشاه. اه. والذي عندنا أن كل هذه المواد محصورة في قولنا العير: السيد الملك الشديد المراس الرفيع السؤدد الذي تعروه الناس فيعيشون آمنين في عراه (والعرى: الناحية والجناب والساحة مثل الحرا) واليونانيون حصروا كل هذه المعاني من مختلف أصول المادة بقولهم: Hérôs فنقلها اللاتين إلى صورة Herus وحار علماؤهم في ردها إلى الأصل الذي نقلت عنه. والذي عندنا أن نجارها العدناني واضح على ما بيناه. نعم إن لغوييهم لا يقبلون وحدة أصل اليونانية واللاتينية بل يجعلون لكل كلمة من اللفظتين المذكورتين أصلاً غير أصل اللفظة الثانية. فإذا سلمنا لهم بصحة ما يذكرون نقول إن أصل كل منهما يختلف بين أن يكون من المضاعف العربي للواحدة ومن الأجوف للفظة الثانية، إذ النسب في المعنى والمبنى ظاهر لا يختلف فيه اثنان.

ومن أنواع تحولات هذه المادة انتقالها إلى (الحر) فالحر خلاف العبد وهو السيد أي ان معنى الحر والعير واحد، فرجعنا هنا أيضاً إلى اللاتينية Herus التي تفيد معنى السيد والملك. ويدخل مادة (ع ر ر) الزيادة أي يقال العرنين ويراد به السيد الشريف. وكما قالوا العرى لفناء الدار، قالوا أيضاً العرين الذي من معانيه فناء الدار والبلد وهو مشتق في الأصل مما ذكرناه لك من هذه المادة. وإذا استقرينا جميع تحولاتها وتغيراتها هدمنا فيك صرح عزمك وصبرك شر هدم فنكتفي بهذا القدر. ومن هذا الفصل الذي عقدناه لمادة (ع ر ر) نفهم أن أصل المضاعف موضوع على حرفين لا غير ولم يضاعف في الآخر إلا

حرصاً على التمسك بالحرف الأخير لئلا يلتبس بحرف آخر لو لم يكرر وليس الأجوف الا مط المضاعف في قلبه كما ان الناقص مط في آخره. فالمضاعف والأجوف والناقص من عهد واحد إنما اختلف في مده أو تكرار آخره لغايات في صدر الواضع هي من أحسن الغايات وأبدعها.

١٠ ـ ومن أسرار هذا الموضوع أن الكلمة العربية تصحف في اليونانية تصحيفاً يعسر به أن تهتدي إليها إلا بعد الروية وإن كان يبقى على حاله فيكون هذا سبب هدايتك إليه. وقد يقع القلب في اللفظة العربية فينشأ فيها معنى حديث لم يكن في الأصل. وهو ما يكون سبباً لهذا الاختلاف في الحروف. هذه كلمة (الحرف) فإن أصلها (الحفر) لأن الأقدمين كانوا يحفرون حروفهم في الحجر أو المدر أو الصخر أو الخشب أو ما شاكل هذه المواد الصلبة. فيكون معنى (الحرف): (المحروف) أي المحفور. كما ان النجل جاء بمعنى المنجول أي المولود. وهذا ما يرى في اللفظة الاغريقية **Graphô** الذي معناها حفر وخمش وكتب ورسم ومن ذلك اسم الحرف عندهم **Gramma** وهو الحرف حرف الهجاء والخط المحفور أو غير المحفور ويسمون الكاتب حفاراً أي (حرافاً) وبلسانهم **Grapheus**.

أما السلف فقد قلبوا نظام حروف الكلمة وقالوا (حفر) فابتعدوا عن (حرف) ليميزوا بين معنى ومعنى، وحسناً فعلوا، ولا جرم أن أصل الأولى هو صورة الثانية، ولا سيما نحن نعلم أن قدماء السلف كانوا يلفظون «حرف» باسكان الأول أي (حرف) و(حفر)، كما يرى في اللغات الآرية واليونانية وسائر اللغات القديمة الناشئة من أصل واحد. ونحن نسمع أعراب البادية حتى اليوم يلفظون الأفعال الثلاثية أو كثيراً منها باسكان الأول نقلاً عن أجدادهم من السلف الأقدم.

وهنا لا بد من أن تعترض وتقول إن حاء (حرف) بمعنى (حفر) في أصل معناه يقابله حرف G في اليونانية فكيف يمكن قبول ذلك؟ ـ قلنا: إن حروف الحلق لا تجيء في اللغات الغربية بصورة واحدة وتختلف اختلافاً عجيباً، وإن كان هناك قاعدة متبعة. فورود حرف الحاء من (حفر) بصورة الجيم أو G معروف في العربية فكيف لا يكون كذلك في اللغة اليونانية؟ ـ أما وروده بصورة جيم فعندنا الجرنفش والحرنفش، جاسوا خلال الديار وحاسوا خلالها، نباج الكلب ونباحه، أخذ فلان الشيء بجذافيره، وحذافيره، إلى غيرها وهي كثيرة. فإذا وجد هذا الإبدال في لغتنا أفيعسر أن نرى أصحاب اللغات الغربية يمسخون الكلم مسخاً شنيعاً كما نمسخ حروفهم مسخاً عجيباً. إذن **Graphô** اليونانية، وما يشتق منها عربية المعدن هو (الحفر) ومنه في لغتنا (الحرف) الذي هو بمعنى الشيء المحفور.

فأنت ترى أن هذا البحث يوسع الأفكار، ويكشف لك من خفايا الأسرار ما لم يخطر على بال بشر، وأن عدم اشتغال الغربيين العصريين به ناشئ من استنكافهم من أن يردوا أصول لغتهم إلى لساننا الضادي، ولو انصفوا لعثروا على كنوز جمة لغوية لم يعثروا عليها حتى اليوم.

١١ ـ ولو أردنا أن نمد نفسنا في هذا الموضوع لما وسعتنا هذه المجلة، لأن هذا البحث كالبحر معلم فنكتفي بهذا الوشل توخياً للاختصار. وهناك ملاحظات عديدة غير هذه ربما عدنا إليها لإشباع الباحثين حلاوته. على أنه لا يمكننا أن نسكت عما يقابل لفظة (الحرف) عند اللاتين وهو Littera فإنها هي أيضاً من العربية. وأول شيء يجب أن تتوخاه لتهتدي إلى أصلها هو أن تنزع من آخرها أداة الكسع وهي Ra فيكون لك Litte وكان يمكنك أن ترى فيها (لط) العربية، لكن لما كانت (العين) لا أثر لها في لغتهم كان تقديرها من المستحب لتعرف أجاء شيء يهديك إلى ضالتك أم لا. فإذا فعلت وُجدت أمام (اللعط) واللعط عند الأقدمين رسم خطوط أو حروف على الخشب بحديدة تحمى في النار ويكوى بها المكان، وكانوا يفعلون ذلك كلما أرادوا كتابة شيء على الخشب واستطالوا مدة الحفر عليه أو استصعبوه لما يتطلب الأمر من شديد العناية وتوفر الوقت. وكانوا لا يتجاوزون فيه كي الليط. ولهذا نقول إن اللعط مشتق من الليط والليط من العود وهو القشر الذي تحت القشر الأعلى أي هو المسمى عند الإفرنج Liber ثم استعمل اللعط للحيوانات وبعض الناس. قال في القاموس: ولعطه: كواه في عرض العنق... واللعطة بالضم الاسم منه... والالعاط خطوط تخطها الحبش في وجوهها، الواحد لعط (بالفتح) ويقع القلب فيه فيقال علط ومنه علط الناقة وسمها بالعلاط وهو وسمة في عرض عنقها ويكون بحديدة حارة. ومن غريب عمل السلف أنهم يتخذون حرف (العين) للدلالة على اتخاذ النار في عملهم كأنها مقطوعة من «سعير» ومنها قولهم: العطبة خرقة تؤخذ بها النار واعراب العراق يستعملون العطب بمعنى كي جسم الخائف بخرقة مشعلة في عدة مواطن منه فيداوى بها من الفزع الفجائي، والعطبة هي تلك الخرقة.

هذا رأينا في أصل كلمة Littera اللاتينية، أما لغويو الغرب فيظنون أنها من Linumi بمعنى الكتان، وخيط الكتان، والخط الذي يشبه خيط الكتان. وفيه ما فيه من التكلف. مع أنهم لو ذهبوا بها إلى ما نذهب لرأوا أن في معنى اللعط كل ما تخيلوه وأكثر، إذ جاءت اللعط أو العلطة لخط بسواد أو صفرة أو كل لون كانت تخطه المرأة في خدها أو وجهها لتتزين به. أي ان اللعط هو ما يقابله عند الفرنسيين Le Maquillage المشتقة من Marquer بمعنى خط علامة أو خط خطاً. فأعجب بعد هذا بما في لغتنا الضادية من المفاتيح السحرية التي تزيح أستار الأسرار عن مغلقات اللغات ومعقدات المشاكل.

هذه هي آراؤنا الخاصة بنا نبديها للقراء ولا نكره أحداً على اتباعها. كما اننا لا ندعي العصمة فيما نورده من هذا القبيل. ولا جرم أنها لا توافق لغويي الغرب لأنها تخالف آراء جمهور علمائهم، كما انها لا توافق آراء علمائنا اللغويين لأنهم لم يألفوا مخالفة أقوال أئمتنا الأقدمين، إذ يريدون أن نبقى جامدين، بل هامدين، وإذا ما انبعث أحد منا ليخالف أو يعارض ما أبداه السلف قاموا عليه قيام الأسود على فرائسها ومزقوه شر ممزق. ونحن لا يهمنا هذا كله؛ إذ غايتنا بسط الحقائق على وجوهها العلمية، خالفت هذه المذاهب آراءهم أم لم تخالفها.

خلاصة

رأينا في اللغة العربية أنها تنقسم إلى قسمين عظيمين: قسم سبق تدوينها، وقسم لحق بتدوينها.

ففي القسم الذي سبق تدوينها أمدّت لغتنا سائر اللغات الغربية بألفاظ كثيرة لا تعد، وتعرف هذه من لغتنا بأنها واحدة الهجاء (أو المقطع) أو ثنائيته «في الغالب»، وذلك في اللغة الاغريقية واللاتينية. على أننا نقيد كلامنا بقولنا «في الغالب» لأن في لغتنا الحنيفية مفردات ذات هجاء واحد أو هجاءين وهي مع ذلك دخيلة في لساننا، فالفقه والنقس والبلق (بمعنى الباب) ليست من لغتنا بل الفقه من الرومية فقتيو Fictio والنقس من الاغريقية Egkaustos أو الرومية Egkaustum والبلق من Pulai اليونانية، كل هذه الأصول لم يذكرها أحد قبلنا، لا أبناء الغرب ولا أبناء العرب. ومن الأمارات الدالة على عربية الألفاظ في مفردات لغات الروم والاغريق أن معانيها أو مدلولاتها من الأمور المتيسرة لمن يعيش عيشة فطرية. أما ما كان مدلولها يفيد الرقي والامعان في العمران والحضارة فمن أصول ألسنتهم على ما أشرنا إليه في مثل الفقه والنقس والبلق.

أما القسم الثاني من مفردات لغتنا فهو المتولد بعد مخالطة أجدادنا الأولين لمن أمعن في الحضارة من الشعوب والأقوام التي جاورتهم. وأغلب هذه الألفاظ تعرف بكثرة المقاطع أو الأهجئة (من ثلاثة أو أكثر) وإن كان منها ما هو على هجاءين أو هجاء واحد، إلا أن هذا قليل، وبأن مدلوله يشير إلى تحضر مبالغ فيه وعمران متبحر فيه. فالأدب، والخليفة؛ وقريش؛ والفحص (بالمعنى الذي ذكره ياقوت في معجمه أي كل موضع يُسكن؛ سهلاً كان أو جبلاً؛ بشرط أن يزرع) والنميُّ والفلحس والنقارس إلى غيرها وتعد بالمئات، ليست من أصول عربية؛ وإن قامت علينا قيامة الأرض والسماء والقراء يعرفون ما قلنا عن أصل الأدب والخليفة وقريش؛ أما أصل الفحص فهو Pagus والنمي بمعنى الدرهم من Nummus أو Numus، أما إذا كان بمعنى أحد في النفي كقول السلف: ما بالدار نمي فمن الرومية Nemo أي أحد. والفلحس من Philarchos الاغريقية والنقارس (وهو شيء يتحلى به على صيغة الورد تغرزه المرأة في رأسها) فمن اليونانية Nukterophggés.

هذا ملخص ما جمعناه من الآراء والألفاظ في هذا الموضوع؛ وكله مبتكر إذ لم نستعن فيه كله بأحد، على ما توفر لدينا منها، ولم ننقل شيئاً عن علماء سلفنا ولا عن لغويي الغربيين؛ إذ في هذه المفردات وهذه المذاهب، ما يناقض من سبقنا، بل فيه نقص لما بنوه من آرائهم وما تصوروه أنه من الصروح الممردة. وبعد هذا «فمن شاء فليؤمن؛ ومن شاء فليكفر».

أثر المدنية العربية القديمة في ثقافة مصر الحديثة(*)

محمد كرد علي

يتقاضانا النظر في انبعاث الثقافة العربية في مصر قديماً أن نقف بالجملة على روح الفاتح العربي، وعلى حالة البلاد التي افتتحها، وعلى سياسة الفتح التي أدت إلى سرعة انتشار تلك الثقافة. والواقع يا سيداتي ويا سادتي أن العرب لم يفتحوا قطراً من الأقطار على صورة سهلة كما فتحوا مصر، فلم يكابدوا في استصفائها من المال والرجال إلا ما لا بد منه في حصر بعض المواقع الحربية. وتجلت في هذه الحملة، وكان التيسير مواتياً لها من كل وجه، روية عمر بن الخطاب الخليفة المنقطع القرين بعدله وبُعد نظره، وبديهة عمرو بن العاص القائد الذي يحارب بدهائه أكثر مما يحارب بجيشه. ومن الذين تولوا معاونته من رعيل الصحابة في الفتح وبعد الفتح زمرة كان الواحد منهم مقام الألف بصفاته السامية، ومنهم الزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وعمار بن ياسر، وخالد بن الوليد، وعبد الله بن عمرو، وعبد الله بن عمر، وعبادة بن الصامت، وخارجة بن حذافة، ومسلمة بن مخلد الانصاري، ومعاوية بن حديج، وقيس بن أبي العاص، وعبد الله بن سعد، وعقبة بن نافع، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، والمقداد بن الأسود، وأبو ذر جندب بن جنادة الغفاري، وأبو الدرداء عويمر بن عامر، وعقبة بن عامر، والمغيرة ابن شعبة، وأمثالهم. ومنهم من تولوا بعد فتح افريقيا وجزائر البحر الرومي، الذي أصبح بحراً عربياً بعد أن قضوا على أسطول الروم عقبى وقعة الصواري. ومن هؤلاء الصحابة من كان هبط مصر لغرض التجارة في الجاهلية واتجر فيها، القائد الأول عمرو

(*) نشر في: **الهلال**، المجلد ٤٢، الجزء ٢ (١٩٣٣)، ص ١٤٥ ـ ١٥٢ والمجلد ٤٢، الجزء ٣ (١٩٣٣)، ص ٣٠٥ ـ ٣١٣.

ابن العاص، بالأدم والطيب فتعرّف مداخلها ومخارجها، وكان يعرف أن «أهل مصر مجاهيد قد حمل عليهم فوق طاقتهم»، وهو الذي حسن للخليفة الثاني فتحها وسهل عليه الأمر، وقال له: «إن فتحتها كانت قوة للمسلمين وعوناً لهم وهي أكثر الأرض أموالاً وأعجز عن القتال والحرب».

واتفق أن سئم قبط مصر، وهم كثرتها الغامرة، أحكام الروم البيزنطيين لما أرهقوهم به من المظالم والمغارم، ولما ساموهم من الخسف والعنف مدة اثني عشر قرناً، ثم حاولوا إدخالهم في مذهب الكنيسة الملكية، وأرادوهم على أن يصبأوا عن مذهب النصارى اليعاقبة فأهلكوا منهم نفوساً، وخربوا بيوتاً، وأتوا على بِيَع وأديار، والخلاف على أشد ما يكون في مسألة المشيئة الواحدة أو المشيئتين في السيد المسيح، يضطهد كل من لا يشايع أهل دين الدولة الحاكمة. والروم في دور انحطاطهم يرتكبون كل منكر ويأتون كل شناعة. وعامة البلاد التي تخفق عليها أعلامهم في حالة تشبه مصر في تبرّمها وتظلّمها. وتناصرت الأخبار في مصر على أن العرب، أصحاب الدولة الفتية التي فتحت الشام والعراق وبعض فارس هم على جانب من العدل والرحمة في أحكامهم، فاشرأبت الأعناق إليهم وود الناس لو أنقذوهم مما هم فيه.

وكان الرسول قد بعث إلى المقوقس أكبر عامل للروم من القبط كتاباً يدعوه فيه إلى الإسلام فتلطف في جوابه. وأهدى إليه جارية قبطية اسمها مارية، بنى بها صاحب الرسالة فولدت له ابنه إبراهيم وعدّت من أمهات المؤمنين. ذكر عمرو بن العاص في إحدى خطبه قال: «حدثنا عمر أمير المؤمنين أنه سمع رسول الله يقول: إن الله سيفتح عليكم بعدي مصر فاستوصوا بقبطها خيراً، فإن لهم منكم صهراً وذمة» وفي رواية «فاستوصوا بالقبطيين خيراً لأن لهم رحماً وذمة» ولطالما أوصى الرسول بأهل الذمة وقال: «من آذى ذمياً فأنا حجيجه، ومن قتل قتيلاً من أهل الذمة لم يرح رائحة الجنة» وقال: «من قتل نفساً معاهدة بغير حلها حرم الله عليه الجنة أن يشمها». وجعلت الشريعة دية المعاهد كدية المسلم ألف دينار، ولطالما قتل المسلم بالذمي، ولطالما خان الروم وغيرهم عهد العرب. فقال المسلمون: «وفاء بغدر خير من غدر بغدر». وقد حاسن المسلمون النصارى خاصة منذ انبعثت دعوتهم في جزيرة العرب لأن نصارى نجران اليمن كانوا أول من أدى الجزية. ولم يجلهم عمر عن أرضهم، ويوصي بهم أهل العراق والشام إلا لما أكلوا الربا وكان شرط عليهم الامتناع عنه. أما اليهود فحاسنهم الرسول أيضاً ولكنهم آذوه مراراً فأجلاهم في حياته من الحجاز إلى الشام. وقال عبد الله بن عمرو بن العاص: «أهل مصر أكرم الأعاجم كلها، وأسمحهم يداً، وأفضلهم عنصراً، وأقربهم رحماً بالعرب عامة وبقريش خاصة».

ورأينا الروم يصفون العرب بأنهم «فرسان في النهار رهبان في الليل يدوون بالقرآن إذا جن عليهم الليل دويّ النحل وهم آساد الناس لا يشبهون الأسود». ولما عاد رسل المقوقس من عند عمرو بن العاص قال لهم: «كيف رأيتم هؤلاء؟» قالوا: «رأينا قوماً الموت أحب إلى أحدهم من الحياة، والتواضع أحب إلى أحدهم من الرفعة. ليس لأحدهم في الدنيا رغبة ولا

نهمة إنما جلوسهم على التراب وأكلهم على ركبهم وأميرهم كواحد منهم. ما يعرف رفيعهم من وضيعهم ولا السيد منهم من العبد. وإذا حضرت الصلاة لم يتخلف عنها منهم أحد يغسلون أطرافهم بالماء ويخشعون في صلاتهم». وربما كان من أهم العوامل في فتح مصر كون العرب يمتازون بصفات لا مثيل لها في دولتي فارس والروم. ومنها صدق العزيمة، وصحة الايمان، وانهم ما كانوا يفرقون بين الرفيع والوضيع والموافق والمخالف في تطبيق قانونهم، يدينون بالطاعة لرؤسائهم ويصبرون ويصابرون ويبتعدون عن عيش البذخ والإسراف، ويعرفون الهدف الأسمى الذي يرمون إليه ويستبطنون من أحوال الشعوب التي ينزلون عليها أكثر مما تعرف هذه الشعوب من أحوالهم.

وفي الحق أن مصر كان لها موقع من نفوس العرب ويكفي أن يحببها اليهم ذكرها في الكتاب العزيز في أربعة وعشرين موضعاً. منها ما هو بصريح اللفظ ومنها ما دلت عليه المعاني والتفسير. ولم يقع مثل هذا فيه لمصر من الأمصار. وما كانت مصر بالبلد الغريب كثيراً عن العرب عامة، فإن أجدادهم القدماء كانوا احتلوا أماكن منها وغزوها مدداً متطاولة. وعثر المتأخرون في اللغة المصرية القديمة على ألوف من الألفاظ العربية، والغالب أن غزو العرب مصر كان أيام القحوط والجدوب التي طالما أصيبت بها بلاد العرب فكانوا ينتجعون ما جاورهم من الأصقاع، فإذا تبرم بجوارهم أهلها غزوهم. ثم إن بلاد العرب تخرج أصنافاً من الزراعة لا توجد في غيرها، وتجار العرب ينقلون تجارة أقطار الشرق إلى الشام ومصر وافريقيا. والعرب كسائر الساميين تجار أقحاح منذ عرف تاريخهم، والتاجر من شأنه التعرف إلى الناس والبلاد.

ويكتب أبو ميامين أسقف القبط بالاسكندرية إلى جماعته يعلمهم أنه لا يكون للروم دولة، وأن ملكهم قد انقطع، ويأمرهم بتلقي عمرو بن العاص. فيقال إن القبط الذين كانوا بالفرما كانوا يومئذٍ لعمرو أعواناً. ثم توجه عمرو لا يدافع إلا بالأمر الخفيف. وكان عمرو لما نزل على بلبيس قتل بعض من كان بها وأسر جماعة وانهزم من بقي، ووقعت في أسره ابنة المقوقس فأرسلها إلى والدها مكرمة في جميع مالها، ولما نزل عمرو على القوم بعين شمس قال أهل مصر لعاملهم: «ما تريد إلى قوم فلوا جيوش كسرى وقيصر وغلبوهم على بلادهم؟ صالح القوم واعتقد منهم ولا تعرض لهم ولا تعرضنا لهم». وأرسل صاحب الاسكندرية إلى عمرو: «إني قد كنت أخرج الجزية إلى من هو أبغض إلي منكم معشر العرب ـ لفارس والروم ـ فإن أحببت أن أعطيك الجزية على أن ترد على ما أصبتم من سبايا أرضي فعلت». وكانت السبايا قد أرسلها عمرو إلى الحجاز واليمن فردها الخليفة إلى قراها وصيرهم وجميع القبط على ذمة. والسبب في سبيهم أن أهل مصر كانوا أعواناً لعمرو بن العاص على أهل الاسكندرية إلا أهل بلبيس وخيس وسلطيس وسخا وغيرهم، فإنهم أعانوا الروم على المسلمين، فسباهم عمرو وخيرهم عمر بين الإسلام ودين قومهم، فمن اختار منهم الإسلام فهو من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم، ومن اختار دين قومه وضع عليه من الجزية ما يوضع على أهل دينه فدخل كثير منهم في الإسلام.

وإذا عطف الفاتح على القبط للأسباب التي ذكرنا فذلك لأن جمهورهم حاسنه وما خاشنه، ولذلك شاهدناه يضاعف الجزية على الروم الواغلين على البلاد. ويأخذ من القبط الجزية دينارين على كل حالم إلا أن يكون فقيراً. وقد أقر النصارى واليهود على ما بأيديهم من أرض مصر يعمرونها ويؤدون خراجها، وألزم كل ذي أرض مع الدينارين ثلاثة أرادب حنطة وقسطي عسل، وقسطي خل رزقاً للمسلمين تجمع في دار الرزق وتقسم فيهم. وألزم لكل رجل جبة صوف وبرنساً أو عمامة وسراويل وخفين في كل عام أو بدل الجبة الصوف ثوباً قبطياً. وما كان الخراج يجبى منهم إلا في إبانه مخافة أن «يخرق الوالي بهم فيصيروا إلى بيع ما لا غنى لهم عنه». ووقع بعد ذلك انتفاض فجرت معالجته وعاهدوا على حسن الطاعة وارتضوا بالجزية ثم ما عتموا أن عمدوا إلى أساليب للتفلت من أدائها كأن يدّعي بعضهم أنه من رجال الدين يعتصم بالأديار والبيع حتى اضطر عبد العزيز بن مروان أن يحصي الرهبان، فأحصوا وأخذت الجزية عن كل راهب ديناراً، وهي أول جزية أخذت من الرهبان. ومنهم من كان يهجر بلده وينزل بلداً آخر حتى اضطر الولاة بعد القرن الأول ألا يجيزوا انتقال أحد من قريته وبلده إلا بجواز الحاكم. وانتقض بعضهم غير مرة مدفوعين بعوامل كثيرة فما وسع الدولة إلا أن تردهم إلى الطاعة. والسبب في كل هذا كما قال المؤرخون من غير المسلمين أن المال كان عزيزاً على قلوب أهل البلاد يستحلون لأجله ما ينكره دينهم عليهم. وهو القائل: «اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

وترك الفاتح القبط وشأنهم في كنائسهم وأديارهم، وأعاد إليهم ما كان أخذه الروم الملكيون منهم وأطلق لهم الحرية في أن يبنوا منها ما طاب لهم. ولما هدم، في القرن الثاني، علي بن سليمان بعض الكنائس احتج موسى بن عيسى والي مصر من قبل الرشيد بأن هذه الكنائس مما بني في عهد الصحابة و التابعين، وأفتى الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة من أحبار الأمة بإرجاعها إلى سالف عهدها وقالا هي من عمارة البلاد. أما الأصنام والتماثيل فقد صدر أمر الخليفة في سنة ١٠٤هـ بكسرها ومحوها في مصر لأن دين التوحيد لا يحتمل شعار الوثنية وقد جاء للقضاء عليها. وما يتناغى الروم بحبه لا يستلزم أن يشايعهم العرب عليه، وهو ليس من طبيعتهم ولا من أصل دينهم. والإسلام كما قال عمرو بن العاص يهدم ما كان قبله. قال هذا لما أبطل سنّة المصريين في النيل، وكانوا يعتقدون أنه لا يجري إلا إذا ألقيت فيه كل سنة جارية بكر وزيّنت بأفضل ما يكون من الحلي والثياب. ولما استقر عمرو بن العاص على ولاية مصر كتب إليه عمر بن الخطاب: أن صف لي مصر، فكتب إليه: «ورد كتاب أمير المؤمنين أطال الله بقاءه يسألني عن مصر. اعلم يا أمير المؤمنين أن مصر قرية غبراء وشجرة خضراء طولها شهر وعرضها شهر، يكنفها جبل أغبر ورمل أعفر، يخط وسطها نيل مبارك الغدوات ميمون الروحات تجري فيه الزيادة والنقصان كجري الشمس والقمر، له أوان يدر حلابه ويكثر فيه ذبابه، تمده عيون الأرض وينابيعها، حتى إذا ما اصلخم عجاجه، وتعاظمت أمواجه فاض على جانبيه، فلم يمكن التخلص من القرى بعضها إلى بعض إلا في صغار المراكب وخفاف القوارب وزوارق كأنهن في المخايل ورق الأصائل، فإذا تكامل في زيادته نكص على

عقبيه كأول ما بدا في جريته وطما في درته، فعند ذلك تخرج أهل ملة محقورة وذمة مخفورة يحرثون بطون الأرض ويبذرون فيها الحب، يرجون بذلك النماء من الرب، لغيرهم ما سعوا من كدهم فناله منهم بغير جدهم، فإذا أحذق الزرع وأشرق سقاه الندى وغذاه من تحته الثرى، فبينما مصر يا أمير المؤمنين لؤلؤة بيضاء إذا هي عنبرة سوداء، فإذا هي زمردة خضراء، فإذا هي ديباجة رقشاء، فتبارك الله الخالق لما يشاء ينعم على البلاد وينميها ويقر قاطنيها فيها، ألا يقبل قول خسيسها في رئيسها وألا يستأدي خراج ثمرة إلا في أوانها وأن يصرف ثلث ارتفاعها في عمل جسورها وترعها، فإذا تقرر الحال مع العمال في هذه الأحوال تضاعف ارتفاع المال والله تعالى يوفق في المبدأ والمآل». فلما ورد الكتاب على عمر قال: «لله درك يا ابن العاص! لقد وصفت لي خبراً كأني أشاهده».

الآن وقد ألمنا إلمامة خفيفة بموضوع الفتح، وصلات العرب بمصر، ساغ لنا النظر في الثقافة التي حملها العرب الفاتحون إلى هذه الديار، وهي ثقافة دينية وأدبية معاً، مازجتها بعد حين ثقافة علمية واجتماعية كان أن خرج من مجموعها لون من ألوان الثقافة لا يشبه ما كان من نوعه في الأمم الأخرى وانتهت باعراب مصر وإسلامها. فقد كان من عمر بن الخطاب وهو في صدد الفتوح في الشرق والغرب ألا يغفل عن إرسال البعوث الدينية إلى كل بلد أظلته الراية الإسلامية، يرسل الفقهاء والقراء والقصاص يفقهون المسلمين ويقرئونهم ويقصون عليهم في كل ممسى ومصبح ما يرق قلوبهم، ويختارهم من أفقه الصحابة وأقرئهم وأبلغهم ليتأدب العامة والخاصة بأدب الدين ويجمع المسلمون إلى فطرتهم الذكية معارف كسبية.

كان أول من قرأ القرآن بمصر ممن شهد فتحها أبو أمية المغافري، ومن فقهائها جبلة بن عمرو، وعقبة بن الحارث الفهري، وحبان بن أبي جبلة. ومن قضاتهم كعب بن يسار، كان قاضياً في الجاهلية وهو أول من أسند إليه القضاء في مصر. وتولى بعد القضاء والقصص فيها سليم بن عتر التجيبي (٣٩هـ) وهو أول من أسجل بمصر سجلاً في المواريث. ومن حكماء الصحابة أبرهة بن شرحبيل، ومن فصحائهم أيمن بن خريم وكان يسمى خليل الخلفاء لإعجابهم به وبحديثه لفصاحته وعلمه. أما الشعر فأكثر الصحابة ومن بعدهم كانوا يقرضونه بالفطرة ويخطبون الخطب البليغة من دون ما تعمّل ولا تكلف.

قلنا إن العرب كانوا ينتجعون مصر ويغزون أطرافها وربما أقاموا بها زمناً في بعض الأدوار، ولكن العرب في مصر وقد فتحتها دولتهم قد تبدل مقامهم فيها فسما لهم شوق إلى الرحيل إليها لينزلوها ويستعمروها وتكون لهم ولذراريهم موطناً. ولما لم يرض الفاتح أن يسلب الأرض من أهلها الأصليين وأقرهم عليها يؤدون عنها الخراج، خص النازلين من القبائل العربية بأرض ارتحل عنها أصحابها فأحيوها. وجاءت قبائل العرب وبطونهم يحطون رحالهم في الريف يعتملون الأرض ويتخذون من الزرع معاشاً وكسباً. ومنهم من اختار سكنى المدن يخرجون إلى مصايف لهم وقد تكون لهم تلك المصايف مساكن دائمة. وكان أكثر من نزل مصر من العرب من سكان بوادي الحجاز تفرقوا في طول البلاد

وعرضها، واتسعت معايشهم لخصب تربة مصر ولما شملهم الفاتح من رعايته. وكان يحظر على الجند لأول الفتح أن يعتملوا الأرض لئلا تخرب ولئلا ينصرفوا عن القيام بأعمالهم، فانصرف إلى الزراعة أهلها. وما أسرع ما بنى العرب منازلهم حتى إن من الصحابة من اختط له داراً في أرض مصر، واختط عمرو بن العاص داراً لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب عند المسجد بالفسطاط فكتب إليه عمر: «أنى لرجل بالحجاز يكون له دار في مصر» وأمره أن يجعلها سوقاً للمسلمين. وكثرت هجرة العرب إلى مصر في عصور مختلفة، والمورد العذب كثير الزحام. وما فتئت الجزيرة في القرون التالية تمد مصر بالرجال يكثرون سواد سكانها حتى أصبح القبط إلى قلة في القرن الثالث. وكان عدد من وجبت الجزية عليهم في الفتح أربعة ملايين رجل، وعدد الروم ثلثمائة ألف. وانتشرت اللغة العربية بين السكان منذ البدء فلم يمض زمن طويل بعد الفتح إلا ورأيت رجال الكهنوت القبطي يكتبون بالعربية ليفهموا قومهم. ظاهرة غريبة في الإسلام، ذلك لأن مصر لم يسبق لها أن غيرت دينها سوى مرة واحدة، غيرته بحد السيف، وما غيرت قط في التاريخ لغتها إلا في الإسلام، وفي الإسلام غيّرت دينها ولسانها معاً من دون إكراه وشدة بل بالحكمة والموعظة الحسنة.

كان الفاتح يستوفي حقه برمته من أهل ذمته ويشملهم برأفته وعنايته. ذكروا أنه رفع إلى عمرو بن العاص أن غرفة بن الحارث الكندي، وكان من الصحابة الذين سكنوا مصر، ضرب رجلاً نصرانياً فوق أنفه، فقال عمرو للصحابي: «إنا قد أعطيناهم العهد» كأنه يريد أن يؤاخذ الصحابي بما فعل. فقال غرفة: «معاذ الله أن نعطيهم العهد على أن يظهروا شتم النبي. وإنما أعطيناهم العهد على أن نخلي بينهم وبين كنائسهم يقولون فيها ما بدا لهم، وألا نحملهم ما لا يطيقون، وان أرادهم عدو بسوء قاتلنا دونهم، وعلى أن لا نخلي بينهم وبين أحكامهم إلا أن يأتونا راضين بأحكامنا فنحكم بينهم، وأن غيبوا عنا لم نتعرض لهم» فقال عمرو: «صدقت».

انقاد جمهور القبط إلى الإسلام واختلطت أنسابهم بأنساب المسلمين لتزوجهم لما أسلموا من المسلمات. وبالمجاورة فقط يتعلم المغلوب لسان الغالب فكيف إذا اختلط دمه بدمه وتألفت مصلحته بمصلحته؟ وللرجل إذا أسلم ـ ولو كان في سن عالية ـ من إقامة الشعائر فقط أعظم دافع إلى تلقف العربية: يسمع خطب الخطباء في الجمع والمواسم وأيام الحفل في موضوعات يهمه تفهمها، ثم يستمع إلى قصص القصاص في المساجد والمعسكرات، وكان يجتمع إلى قصاص العامة النفر من الناس يعظونهم ويذكرونهم. ويكون القصاص كالخطباء من أمثل العلماء على الأكثر، ويتولى خطبة الجامع الأعظم أمير البلاد. ومن يتولَّ الصلاة يرجح على من يتولَّ الأموال، فإذا جمع بينهما الواحد كان الأمير كل الأمير.

وكانت الجوامع والمساجد مجامع ومدارس لتعليم البنين والبنات يختلف إليها النساء كما يختلف إليها الرجال. والجوامع كانت منتديات القوم ومحال تقاضيهم يخطب فيها في المهمات وتلقى فيها المواعظ وتتخذ للعبادة في أوقات الصلوات. وقلما يخلو جامع من

إقامة كتّاب لتدريس الأولاد. وجاء من النساء المحدثات والواعظات والأديبات والشاعرات، وعددهن بالطبع أقل من عدد الرجال في هذا الشأن. وكان لهن من تربية أولادهن ما يشغلهن في بيوتهن عن أمور يقوم بها الرجال. وتتعلم المرأة مهما كانت منزلتها سوراً من القرآن وما يلزمها من أصول الدين، وتحفظ الأشعار والأخبار، وتحضر القصص والوعظ، وتأتم بالرجال في المساجد. والغالب أنه كان الرسم منذ القديم ألا تخلو دار أحد من أرباب اليسار من فقيه يختلف إليها يعلم البنات والبنين ويتفقه به الصغير والكبير، أو من قارئ يتلو حصصاً من الكتاب العزيز في الليل أو النهار. وكانت العادة أن من بركة كل بيت ـ مهما علت منزلة أصحابه ـ أن يتعلم بعض أبنائه العلم الديني على الأصول، ويتخرج بالشيوخ ويأخذ عن القراء. وحفظ القرآن من الأمور التي شاعت في القطر شيوع العقائد الراسخة. ثم إن من واجب المسلم أن يعلم جيرانه ويفقههم ويفطنهم، ومن مصلحة القبطي والرومي أن يتعلما لغة العرب للتفاهم وللاتجار معهم. والغريب عن اللغة قد لا يحتاج إلا إلى أشهر قليلة حتى يتعلمها. واللسان كان منذ وجد الإنسان يعلم بالتلقين والتلقي ويرسخ بالسماع والانطباع أكثر من قراءة الصحف والكتب. وهذه ما كانت تصل في الصدر الأول إلا إلى أيدي الخاصة من الناس لغلائها وعزتها. وفي حدود ثمان وثمانين من الهجرة فقط اتخذ الكاغد أي الورق من القطن فرخص ثمن الطوامير والقراطيس. وكانت الصحف تكتب على لباب البردي وهو غال ثمين ويطلقون اسم «الصحفي» على من لم يلق العلماء ويأخذ علمه عن الصحف. فالعلم الإسلامي وإن بدأ تدوينه في زمن الصحابة إلا أن المسلمين كانوا يخزنون علمهم في الصدور أكثر مما يرقمونه في السطور. وربما لم تبلغ أمة من الأمم شأو العرب في الرواية والدراية.

ولعله كان من الخير للفاتحين نشر تعاليمهم ولسانهم كونهم ما تصعبوا في إشراك أبناء الذمة في المصالح العامة، فاستعملوهم منذ أول الفتح في بعض شؤون الدولة ولا سيما في جباية الأموال وصرفها. ومنذ القرن الأول كان جميع عمال الأرياف من القبط. وكان ناظر مالية الدولة الأموية على عهد معاوية نصرانياً، وتولى ذلك بنوه للخليفة من بعده. ولما نقلت الدواوين إلى العربية على عهد عبد الملك بن مروان ونقل ديوان مصر من الرومية والقبطية إلى العربية كما نقل ديوان الشام والعراق من الرومية والفارسية ضن الفاتحون بأرباب الكفاءات من العمال السابقين فما صرفوهم من التصرف والخدمة. وما كان يشترط للعمل غير معرفة لسان الدولة والأمانة للسلطان حتى يوليه ثقته ويخلطه بنفسه. وحدثنا التاريخ أن عمرو بن العاص كان أول من اتصل بالعلماء من القبط والروم، وأنه كانت له صحبة مع يحيى غرماطيقوس النحوي الفيلسوف وأعجب كلاهما بصاحبه، وأن خالد بن يزيد الأموي عالم قريش وحكيمها لجأ إلى علماء من القبط لما أراد نقل بعض العلوم إلى العربية مثل الطب والكيمياء وغيرها، وكان يفضل عليهم وعلى العلماء الآخرين من الروم والسريان كثيراً حتى نقلت له مبادئ الصناعات والعلوم والنجوم والحروب.

وتدين مصر لبني أمية خاصة بأوضاع من العدل والعمران كثيرة، ذلك لأنهم كانوا يرسلون لإمارتها أمثل رجالهم. وتطول إمارتهم فيها ليتمكنوا من معرفة ما يصلحها. ومن كعمرو بن العاص بإدارته الحسنة وسياسته الرشيدة؟ ومن كعتبة بن أبي سفيان شقيق معاوية وكان من أخطب خطباء العرب يطفئ في ولايته القصيرة الفتنة وينشر السلام؟ وكان بعض أهل مصر من العرب اشتركوا كأهل الكوفة والبصرة بمقتل عثمان بن عفان الخليفة الثالث. ومن كعبد الله بن سعد في حسن سيرته ومعرفته بسياسة الملك؟ وفيها طالت أيامه كما طالت إمارة مسلمة بن مخلد خمس عشرة سنة. وطالت أيام عبد العزيز ابن مروان إحدى وعشرين سنة، وفي أيامه عمرت مصر عمراناً ليس مثله، وبنى في حلوان الدور والمساجد وغيرها أحسن عمارة وأحكمها، وغرس كرمها ونخلها، وهو والد أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز الخليفة العادل الذي أشبه جده لأمه عمر بن الخطاب بعدله واحسانه، وهو الذي كتب إلى عامله على مصر ـ وقد شكا إليه نقص الجباية لإقبال الناس على الدخول في الإسلام: «إن الله بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابياً» وهو الذي جعل الفتيا بمصر إلى ثلاثة رجال: رجلين من الموالي ورجل من العرب، فأنكر العرب فعله فقال: «ما ذنبي إن كانت الموالي تسمو بأنفسها صعداً وأنتم لا تسمون» وهو الذي قال لأسامة بن زيد وقد بعثه سليمان بن عبد الملك على ديوان جند مصر وحثه على توفير الخراج: «ويحك يا أسامة إنك تأتي قوماً قد ألح عليهم البلاء منذ دهر طويل فإن قدرت أن تنعشهم فانعشهم» كأنه كان يشعر وهو من مواليد مصر وأبوه أميرها أن في إدارة الدولة شيئاً من الظلم تجب إزالته. ومثل هذه الشفقة والرحمة والعطف كانت تحبّب الإسلام إلى القوم فيسلمون ويمتزجون برجال الدولة أو يبقون على دينهم لا يفتنون عنه ولا تؤخذ كنائسهم ولا يهان قساوستهم.

* * *

أصبح سكان مصر في القرن الرابع أخلاطاً من الناس مختلفي الأجناس من قبط وروم وعرب وبربر وأكراد وديلم وتتر وأرمن وحبشان، وغير ذلك من الأصناف والأجناس وجمهورهم القبط. واختلطت الأنساب واقتصروا من الانتساب على ذكر مساقط رؤوسهم. وفي هذا القرن كان القبط يتحدثون بالقبطية على رواية المقدسي. ولهم كما قال ابن حوقل البيع الكثيرة وهم أهل يسار وبهم قلة شر وكثرة خير. ويقول الظاهري في القرن التاسع إن بالصعيد من الكنائس والديورة قريب ألف وغالب أهله نصارى أي أقباط.

إذا عرفنا هذا فليس ما يمنع من القول إن بوتقة مصر في الدول الإسلامية كانت تتمثل فيها العناصر الغريبة فتصبغها بصبغتها وتحيلها مصرية صرفة بعد جيل أو جيلين. وساعد على مزج الدخيل والأصيل فيها ورود النهي عن التفاخر بالجنسية والقومية وعدم التفاضل بين العربي والأعجمي إلا بالتقوى. ومن مصطلح العرب أن كل من أقام ببلد ولو مدة وجيزة ثم مات فيه عدّ من أهله ونسب إليه. ولما كان ابن وادي النيل لبدأ بطبعه

مولعاً بمائه وهوائه صعب عليه أن يهجره إلى أقطار أخرى ليكثر سواد شعب غير شعبه. والمصري منذ القديم لا يبغي عن مصر حولاً فهو مغتبط بنيله عاشق تربته راض بما قسم له. فكأن مصر منذ عهد الفراعنة الأولين بلد استيراد أكثر مما هو بلد استصدار. ولولا فريضة الحج في الإسلام ما خرج المصري إلى الحجاز أيضاً يفارق ما في داره من النعيم المقيم.

وكانت مصر في الدول العربية بأرباب الرحلات من المحدثين والفقهاء والأدباء والعلماء أكثر اتصالاً فكرياً بالأقطار الأخرى من معظم الأمصار لتوسطها بين البلدان العربية، وترسل إلى الأمصار الأخرى ما لا يكلفها حمله كبير عناء من بضائع علمها وفنها وتفكيرها. وإذا هاجر أحد أبنائها فهجرته مؤقتة. والغريب قد تفتنه فيتخذها سكناً دائماً. وقد كثرت هجرة العلماء إليها من أقطار الأرض بعد القرن الثالث لأن الفتن اندلع لسانها ولا سيما في العراق والشام، والعلماء أحوج الناس إلى السلام. وكانت مصر ساكنة هادئة بفضل من استولوا عليها في ذاك الدور. ولما خرّب المغول بغداد في القرن السابع رحل العلماء منها إلى مصر على نحو ما جرى لما استولى الأتراك على الآستانة في القرن التاسع فرحل منها إلى ايطاليا بعض علماء اليونان وكانوا من عوامل نهضتها. وفي رحلات المرتحلين من مصر وإليها ضرب من ضروب تبادل الأفكار، وكانت الجوامع تؤوي هذه الطبقات قبل أن تنشأ المدارس في القرن السادس، وما خلت بيوت العلية من الناس في كل محلة ومنزلة من قبول النزلاء على الرحب والسعة، والكرم ما انقطع من مصر في دور من أدوارها، ذلك لأن المصري كالعربي يعد الشح مثلبة وأي مثلبة!

وفي قصة المرأة القبطية المشهورة مثال من هذا الكرم الفطري. ذلك أن الخليفة المأمون مر بقريتها «طاء النمل» لما وافى مصر، فسألته أن يقبل قراها، ولما اعتذر بكت بكاء كثيراً وقالت: «لا تشمت بي الأعداء ولا تحرمني هذا الشرف الذي تولينيه وعقبي» فنزل عليها برجاله وجيشه فأطعمتهم من فاخر الطعام ولذيذه وبعثت إلى الخليفة في الصباح بعشر وصائف مع كل وصيفة طبق، في كل طبق كيس من ذهب، فاستحسن ذلك وأمرها بإعادته فقالت: «والله لا أفعل» فتأمل المأمون الذهب فإذا به ضرب عام واحد كله فقال: «هذا والله أعجب وربما يعجز بيت مالنا من مثل ذلك» فقالت: «يا أمير المؤمنين لا تكسر قلوبنا ولا تحتقر بنا» فقال: «إن في بعض ما صنعت لكفاية ولا نحب التثقيل عليك، فردي مالك بارك الله فيه» فأخذت قطعة من الأرض وقالت: «يا أمير المؤمنين هذا (وأشارت إلى الذهب) من هذا (وأشارت إلى الطين) ثم من عدلك يا أمير المؤمنين وعندي من هذا شيء كثير» فأمر به فأخذ منها، وأقطعها عدة ضياع وأعفاها من بعض خراج أرضها.

رأينا العرب ينقلون من دار اعرابيتهم أساس الثقافة العربية على نحو ما جروا عليه في كل قطر فتحوه فيشخص إليها رجال القرآن والفقه والرواة من الحجاز واليمن، وفيهم الجهمي والفهري والتميمي والتنوخي والمخزومي والمزني والعبسي واللخمي والقرشي والخزاعي والقضاعي والأزدي والحضرمي. ثم صار يغشاها الجرجاني والنيسابوري

والمروزي والشيرازي والدينوري والسمرقندي والخوارزمي والبستي والطبري والهمداني والطوسي والجويني والتبريزي والشهرزوري والقزويني والغزنوي والهروي والخراساني والنسائي والبلخي والبيهقي والاصطخري والأهوازي والسيرافي والبغدادي والاربلي والكوفي والبصري والموصلي والحراني والواسطي والمصيصي والأسعردي والجزري والماردني والطرسوسي والتفليسي، والدمشقي والحلبي والحمصي والبعلبكي والحموي والطرابلسي والنابلسي والصفدي والمقدسي والعسقلاني والصنعاني. ثم الغرناطي والقرطبي والقيرواني والفاسي والتونسي والسوسي والصفاقسي والصقلي والميورقي والصنهاجي والتلمساني. فكان علماؤها والممتازون من رجالها من أصول عربية أو من المستعربة. وبعد حين صرت تسمع باسم الاسكندراني والدمياطي والرشيدي والتنيسي والمحلي والأسيوطي والبويطي والاسواني والطحاوي والطنطاوي والصدفي والبلقيني والبوصيري والاخميمي والسخاوي والقلقشندي والاسنوي والاسنائي والصعيدي والقوصي والبحيري والقليوبي والطوخي والبيجوري والديروطي والشرقاوي والجيزي والجيزاوي والجرجاوي والدشناوي والدمنهوري والفيومي والقفطي والارمنتي والزنكلوني والمناوي والمنياوي والبلبيسي والابياري والادفوي والحوفي والشطنوفي والقنائي والبهنساوي أو البهنسي والاشموني والسمنودي، إلى غيرهم من الرجال الذين نسبوا إلى مساقط رؤوسهم، فأدركنا لأول وهلة أنهم من صميم المصريين.

عرفنا أن الثقافة التي انتشرت في مصر جمعت بين القرآن والسنة والشعر والأدب. ولما تعينت المذاهب انتشر فقه المالكي والشافعي، ثم فقه أبي حنيفة والفقه الحنبلي، ثم الفقه الاسماعيلي مذهب الفاطميين من آل البيت، وانقرض هذا الفقه الشيعي في أوائل عهد دولة بني أيوب. وانتشر التصوف أكثر من الفلسفة، وصرف الناس همهم إلى الدينيات، وعدوا من فروعها التصوف ونابذ الفقهاء الفلاسفة. ولكن الأمصار ما خلت في عصر من الأعصار من مفننين وحكماء لو وقع إلينا كل ما دون في هذا الشأن لعرفنا طبقة كبيرة من هذه الأصناف. فعندنا طبقات المفسرين والمحدثين والحفاظ والشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة والأدباء والشعراء والأطباء والحكماء والصوفية، وما سقطنا في تركة السلف على طبقات المصورين والنقاشين والمهندسين والموسيقاريين، بل عرفناهم بالشيء القليل الذي جاء عرضاً في الكتب الباقية التي ما كسرت عليهم. ولو كتبوا هم بأنفسهم عن أبناء فنهم لاطّلعنا من مخلفاتهم على أسرار في هذه المدنية التي نمت عليها مصانعهم وتجلت بها هندستهم الجميلة وتراتيبهم التي ما خلت من إبداع، وتم بذلك تاريخ التهذيب العربي وما أنتج من بدائع وروائع. ولا يعقل ألا يترجم المفننون لرجالهم. والغالب أن مدوناتهم فُقدت في جملة ما فقد من ثروتنا العلمية والأدبية في الفتن والثورات والعوامل الأرضية والسماوية.

ولو وقع إلينا ما دونه أرباب الصنائع والفنون كما انتهى إلينا ما دونه علماء الشريعة والأدب والتاريخ لعرفنا جمهوراً نجهله. وكم من علم اندفن في صدر، ومن فن ما قدره الناس قدره فزهد الناس فيه. وهذه المصانع التي أبقت الأيام على رسومها في

الفسطاط والقطائع وما في جوارها من القاهرة المعزية من المدارس والجوامع والرباطات والمستشفيات، شاهدة بما ابدعت تلك العقول والأنامل التي حملت شيئاً كثيراً من العلم والعمل. وقد اشتركت الطوائف الدينية الثلاث في إخراجها للناس وكان سواد الأطباء والمنجمين والمهندسين من غير المسلمين وخاصة من اليهود بادئ بدء، فأصبح سوادهم الأعظم من المسلمين في الأدوار التي كثر فيها من انتحلوا الإسلام.

أخذ القوم في القرن السادس ينشئون المدارس ينزلون فيها كل من يحب طلب العلم ويغدقون على الدارسين والمدرسين ما يقوم بهم على حد الكفاية، بدعة حسنة ابتدعها عقل صلاح الدين بن يوسف بن أيوب صاحب مصر والشام، وكثرت المدارس بعد ذلك حتى لا تكاد تخلو منها الحواضر الصغيرة، وضاع كثير من أخبارها في جملة ما أتت عليه الأيام. فقد كان في قوص، في القرن السابع، ستة عشر مكاناً للتدريس، وبأسوان ثلاثة، وبإسنا مدرستان، وبالأقصر مدرسة، وبأرمنت مدرسة، وبقنا مدرستان. لا جرم أنه كان في المدن الأخرى كالاسكندرية وبلبيس ودمنهور وغيرها مجالس ومدارس لطلب العلم الديني، وعلوم العربية تابعة له ومعينة على تفهمه.

وأنشأ الحاكم بأمر الله الفاطمي في سنة ٣٩٥ [هـ] دار العلم أو دار الحكمة في القاهرة فجلس فيها القراء والفقهاء والمنجّمون والنحاة وأصحاب اللغة والأخبار، ورتب فيها قوماً يدرّسون الناس العلوم، وسبل عليهم خزانة فيها كتب عظيمة فيها من كل فن خبر. وكان من جملة ما يعلم فيها الطب والرياضيات والمنطق وبقيت نحو ١٧٥ سنة عامرة. وعاد الأفضل في آخر أيام العبيديين فأسس دار العلم سنة ٥٧١ [هـ] واستخدم فيها مقرئين، ولم تزل عامرة إلى انقراض الدولة الفاطمية. وكان القائد جوهر الصقلي فاتح مصر باسم الفاطميين أنشأ الأزهر فأصبح منذ عهدهم إلى اليوم مصدر العلوم الشرعية ومباءة الآداب. انشأوه لنشر التشيع وظل على ذلك طول أيامهم، وكان غرامهم كثيراً في الدعوة لمذهبهم، تقرأ على رئيسه، ويسمونه داعي الدعاة، كتبهم بدار العلم، وطبيعي أن يتبع تعليم المذهب تلقين العربية على أصولها.

وغبر الناس في مصر يستفيدون من كل ما تأتيهم به الدولة الحاكمة. والواقع ان كل دولة حكمت مصر ولو حقبة صغيرة من الدهر أبقت أثراً من آثار غيرتها على العلوم والصنائع وعنيت بنشر الآداب. يتراءى ذلك من النظر إلى المصانع والآثار وما دون المدونين من تاريخ وأخبار. وكان غرامهم ظاهراً بإنشاء المساجد. وقد ضاقت مرة بيوت الأموال من مال الخمس في مصر، فصدر أمر الخليفة ببناء المساجد، واستغنى الناس أيام كافور الإخشيدي ولم يجد أرباب الأموال من يقبل منهم الزكاة فأمرهم أن يبنوا بها المساجد ويتخذوا لها الأوقاف. وما كانوا يغفلون مع هذا عن بناء القناطر والجسور والعمائر النافعة لجلب السعة إلى المصريين ولئلا يقل الارتفاع إذا أهمل أمرها. وبعد فمن كان يظن أن دولة الأيوبيين التي خلقت وماتت في الحروب الصليبية وبها كانت الشام ومصر في أمر مريج، تعنى أيضاً بالعلوم والصناعات وأعمال العمران؟ هذا والدولة في

حالة تقلقل عظيم لدفع صائل أهل أوروبا عن هذا القطر والديار الشامية. وقد وصف ابن جبير في القرن السادس مفاخر الاسكندرية وعد منها المدارس والمحارس، أي الأبراج الموضوعة فيها لأهل الطلب والتعبد يفدون من الأقطار النائية فيلقى كل واحد منهم مسكناً يأوي إليه، ومدرساً يعلمه الفن الذي يريد تعلمه. قال: «واتسع اعتناء السلطان أي صلاح الدين بن أيوب بهؤلاء الغرباء الطارئين حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك، ونصب لهم مارستانا لعلاج من مرض منهم»، وقال في كلامه على مصر والقاهرة: «وما منها جامع من الجوامع ولا مسجد من المساجد ولا روضة من الروضات المبنية على القبور ولا محرس من المحارس ولا مدرسة من المدارس إلا وفضل السلطان يعم جميع من يأوي إليها ويلزم السكنى فيها تهون عليه في ذلك نفقات بيوت الأموال. وأنه أمر بعمارة محاضر ألزمها معلمين لكتاب الله عز وجل يعلمون أبناء الفقراء والأيتام خاصة وتجري عليهم الجراية الكافية لهم». وذكر غيره ان جامع مصر كان غاصاً بين العشاءين بحلق الفقهاء وأئمة القراء وأهل الأدب والحكمة، ولا ترى أجلّ من مجالس القراء به، وأن هذه المجالس كثيرة وربما لا يكاد يخلو مسجد كبير من مجلس يسمع فيه الناس علماً وحكمة وعظة. ويقول المقدسي في الفسطاط انه ليس في الإسلام أكبر مجالس من جامعه، وانه معدن العلماء، وان نغمة أهل مصر بالقرآن حسنة.

بل من كان يظن أن دولتي المماليك البرجية والبحرية، في إدارتهما بعض العهدة، تعنيان بالآداب والمعارف على مثال الدول العربية السالفة، حتى كثرت في أيامهم المدارس والجوامع والترب كثرة عجيبة وارتقى فن البناء وظهرت علائم الترف وكثر المؤلفون والباحثون وزادت علاقات مصر بدول الغرب وعلاقاتها بدول الشرق. نعم في أيامهم تنافس الأمراء في تشييد الزوايا وكانت كل زاوية بمصر معينة لطائفة من الفقراء. وفي عهد بعض ملوكهم تنافس الأمراء والكبراء في بناء المساجد وزادوا وغلوا لأن أمير الوقت كان يغلب عليه الصلاح، وحبيب إلى قلبه أن يرى ذلك من رعيته ورجاله، والناس على دين ملوكهم. وما نراه في بعض الأحياء القديمة في القاهرة من قيام الجامع إلى جانب أخيه هو أثر من آثار هذه العناية ولو كان اجتمع جماعة على بناء الجامع الواحد بدل اختصاص كل فرد بعمله لجاء العمران في مصر وغير مصر صورة عظيمة من صور التضامن الاجتماعي ولكتب البقاء للمصانع الكبرى أكثر من غيرها.

وأكثر ما نفع مصر في علمها وجعل لمعظم مظاهر العقل فيها مظهراً خاصاً أنها تمتعت من العهد الأموي والعباسي بأجمل أيامهما، وكان لها أبداً شبه إدارة خاصة، ولطالما نزعت إلى الاستقلال الجزئي أو الكلي. وباستقلال ابن طولون بها عمرت عمراناً غريباً ما عهدته منذ قرون. ومن أهم ما حفظ لمصر شخصيتها وأبقى عليها آثارها قيام صحراء التيه في طريقها إلى بلاد الشرق، فتحامى كثير من الفاتحين اقتحامها من البر وكان من الصعب اقتحامها من طريق البحر في عصور سفن الهواء. ومن سعادة مصر أن بيت المقدس بعيد عن حدودها فما غزاها الصليبيون مائتي سنة لاستخلاصه كما وقع في الشام. ومن حسن الطالع أيضاً أن أشرار الفاتحين أمثال جنكيز وهولاكو وغازان وتيمورلنك ما حدثتهم أنفسهم في التقدم لاحتلالها فنجت من تخريبهم على ما خربوا كل

بلد نزلوه من بلاد الإسلام في القرن السابع والثامن والتاسع.

وأبت الأقدار إلا أن تساهم مصر بأخرة سائر الأقطار العربية في حظها من الفاتحين فجاء سليم الأول العثماني المدعو بالجبار (ياوز) من طريق صحراء التيه يضرب على أيدي المماليك فيها. وكانت نفوس المصريين قد سئمت أحكامهم أواخر أيامهم ونُمي إلى المصريين من أخبار الدولة العثمانية ما يغري بها، فعلقوا على انضمام مصر إلى الأتراك آمالاً طوالاً. بيد أن الاحتكاك بالترك العثمانيين أظهر أن طبيعة المغول واحدة لأنهم والترك من جنس واحد، وهؤلاء لا يفضلونهم إلا لأنهم دانوا بالإسلام. بيد أنهم تحاموا تخريب البلاد التي يحتلونها على الغالب، فلا يتحرجون من إدخال الوهن على مقوماتها. فقد عمل السلطان سليم في هذا القطر أعمالاً نابية عن حد الانصاف. ومن أهمها أنه أخذ إلى القسطنطينية الممتازين من رجالها والنابغين من أرباب الصنائع فيها فبطلت فيها خمسون صنعة. هذا إلى ما حمله معه من ذهبها وجواهرها وعادياتها وكتبها وأعلاقها. واتفق قبل فتحه أن وفق البرتغاليون إلى الطواف حول افريقيا ففتحوا طريق رأس الرجاء الصالح وحولوا تجارة الشرق عن مصر وكانت سوقها الكبرى دهراً طويلاً، وبحر القلزم أهم منفذ لها. وكان من هذا الاختلاط والتمازج مع أهل الأقطار الأخرى فائدة لمصر، فلما ضعفت تجارتها افتقرت. وكان من عوامل التقهقر أيضاً انتشار الأوبئة كل مدة لا تبقي من الناس ولا تذر، ولئن قلت زلازل مصر فما أكثر ما كانت طواعينها الجارفة!

كانت الحكومات التي سبقت العثمانيين بأجمعها - مهما كان لونها - تفكر في خير مصر لأنها تأكل منه وتستمتع به، فتعطف على رجال الأدب وحملة الشريعة وتنشط الصناعات والتجارة والزراعة. ومنذ فتح الفاتح مدينة القسطنطينية حاول أن ينشئ له مدينة إسلامية تضاهي على الأقل مدينة مصر في عهد المماليك فأخفق لأن استعداد أمته للصناعات العلمية والعملية كان ضعيفاً وأمته حربية صرفة. وربما عد الأتراك أعمال اليد والفكر مما لا يتناسب مع عظمة الأمة الحاكمة فتركوا العناصر الإسلامية وشأنها تنتج وهم يتمتعون.

وما كان هم الدولة الوحيد في مصر غير جمع المال من رعاياها وإغناء طبقة خاصة من رجالها كما كان من رجال رومية على عهد دولة الرومان. فتركت القطر غرض الرماة من الولاة وكثيراً ما كانت تنصبهم أشهراً قليلة لئلا يخرجوا بطول الزمن عن طاعتها. ومن كان منزله منزل قلعة كيف يتسع له الوقت ليفكر في إصلاح مختل وإيجاد مفقود؟ هذا إن كان على استعداد لعمل الخير للناس. وظل بقايا المماليك على كثرة من قتل منهم في الفتح العثماني حكام مصر بالفعل. ولا تكاد تقع في أهل هذه الدولة الأعجمية على شيء اسمه ثقافة أو أدب أو عمران. واضمحل في عهدها كثير من شخصيات الأمم، وأصبحت المدارس اصطبلات ودوراً وبطل التدريس واستصفيت الوقوف التي حبسها عليها أهل الاحسان من الملوك والأمراء والأغنياء، وانحط الأزهر في أيامهم، ورفع منه معظم ما يفتح الذهن، وشِيبت العلوم الدينية بما لم يكن فيها فضلّت الأفهام لزهد العلماء

في كتب الأقدمين السهلة الواضحة وتعلقهم بكتب المتأخرين. وسقط الشعر إلى الدرك الأسفل، وأمسى النثر أبرد من عضرس، وآض [أضحى] الطب والهندسة وسائر الفنون اسماً بلا مسمى.

نعم ضعفت الآداب حتى ما تكاد تعد مصر بعد القرن الثامن من الشعراء من يجدر بالناس أن يتناقلوا كلامهم، وفسدت الكتابة بالسجع السخيف. وفي الكتب نموذجات من كل عصر لا ترضيك منها السلطانيات ولا الاخوانيات، أي ما صدر عن الملوك والأمراء وما صدر عن الأفراد من الأدباء. وعلى تلك النسبة انحطت الخطابة وكان لها في عصور الارتقاء مواسم جنية الثمرات تنفع في رفع مستوى العقول في الأخلاق والسياسة ومعظم المظاهر الاجتماعية، فأصبحت في هذا العهد عاملاً من عوامل الزهد والتوكل وتسويد الدنيا في وجوه من يسمعونها وتعليمهم الرضى بالدون من العيش، فأماتت الهمم، ونزعت الشمم، ولقنت الناس منازع لو سار عليها المسلمون في قرونهم الأولى لما أنشأوا مدنية جميلة ولا أسسوا ملكاً ضخماً.

وتخدرت الأعصاب فوهنت المدنية، وهل المدنية غير ابنة الاعصاب القوية؟ وذلك بما انتشر في أرجاء القطر من أهواء جديدة علمت الناس الكسل وأبعدتهم عن حياة العمل، وراجت الخرافات والترهات، واعتقد من اعتقد بالكرامات والاستمداد من أهل القبور والنذر لها والاجتماع حولها بما لم يعهد له مثيل في البضعة القرون الأولى للإسلام، كأن المتأخرين عرفوا من روح الدين ما لم يعرفه جماعات الصحابة والتابعين وتابعوهم، وبطل حكم العلوم المادية وما عادت الآداب تنفع في إنارة الأفهام وتحسين حال المجتمع وخلت ممن يستحسنها أو يستهجنها، وممن يقرها أو ينقدها. وغدا الناس لا يتفاهمون في مصالحهم الجزئية مع عمالهم إلا بواسطة التراجمة، وأصبح القضاء تركياً والإدارة تركية والروح تركياً ومئات الألوف من أهل مصر لا نقض لهم ولا إبرام في تراتيب بلادهم وموارد حياتهم.

يقول مؤرخو الترك ان السلطان سليماً فاتح مصر وبلاد العرب كان ينوي أن يجلي غير المسلمين عن بلاده بحيث تصبح إسلامية صرفة، فمنعه من ذلك شيخ الإسلام زنبيلي علي أفندي، وقال ليس لك أن تزحزحهم عن أرضهم ولا حق لك في غير الجزية منهم، وانه كان من أماني هذا السلطان أن يجعل اللغة العربية لغة الدولة الرسمية ولكن الأجل لم يساعده على إنفاذ أمانيه لما شغل به مدة حكمه من الحروب والغارات. ومهما أحسن الظن بما كان من نيته فالعبرة بإخراج أمانيه من حيز القول إلى ميدان العمل. ولو بدأ على الأقل بأن يكتب أوامره إلى البلاد العربية بلغتها لقلنا إنه يمهد السبيل لما يرى فيه سلامة الدولة والأمة، وإلا فالتفكرات كثيرة والمناهج لا حد لها. وقد يبيت آحاد الناس أفكاراً جيدة لا تعد في معرض العمل إلا من عالم الخيال، وبعض أفكار العامة أيضاً إذا طبقت كانت شيئاً مذكوراً.

وما زالت حال القطر المصري إلى تقهقر خلال القرون الثلاثة التي حكمت الدولة

العثمانية فيه مباشرة حتى قيض له رجل أعجمي صحت عزيمته على تأسيس مملكة عربية. عنينا به محمد علي الكبير. وسار في ملكه بسيرة من ملكوا في الإسلام من أجناس الترك والشركس والكرد والبربر والفرس والديلم، أي انه لم يتخذ غير العربية لغة، وترسم خطى من سبقوه إلى حكم مصر من غير العثمانيين، وعني عناية خاصة بنشر الثقافة الغربية بنقلها عن فرنسا وغيرها فأحيا رمماً كادت تفنى وأدخل روحاً إلى جسم علق يبلى «والعلم مذ كان محتاج إلى العلم»، فالتهم المصريون العلوم المادية التي أتاهم بها المصلح الجديد. وما قاوم رجال الدين التيار الطارئ الذي انساب إليهم فأغضوا عما لم يستحسنوه كثيراً في باطنهم، خلافاً لما كان من جماعة انتظموا في مثل سلكهم في فروق عاصمة الخلافة، فإنهم قاوموا الطباعة وأفتى بعضهم بتحريم طبع القرآن وقاوموا العلوم المادية وحظروا تعلمها وقاوموا اللباس الغربي والطربوش كما كانوا من قبل حرموا القهوة والدخان، فقتل في هذه السبيل أولاً وآخراً ألوف من الخلق. والعربي على ما يظهر أكثر الشعوب الإسلامية تسامحاً وحرية، وإن كان العرب وما زالوا منذ عصر صاحب الرسالة دعاة الدين وأمناءه، وتسامحهم مع من يخالفهم موضع العجب.

دخل الإصلاح ديار مصر يتناول أكثر الفروع والمظاهر فشغل المدنيون ببث ثقافتهم والحكومة من ورائهم تحميهم وتنصرهم. ولم ير الدينيون بعد قليل من التلكؤ إلا أن يسايروا الزمن ورضوا أن يُدخلوا في أنظمتهم وتراتيبهم شيئاً من الجديد المفيد، ونبذوا أو كادوا ما وضع من الكتب في عصور الانحطاط الفكري، وانشأوا يطبقون مفاصل الإصلاح على طرائقهم ببطء وتأن، وفتحوا السبيل إلى أن يتذوق طلاب العلم الديني لماظة من العلوم التي دعوها بالعصرية، وكان الأولى أن تسمى بالعلوم القديمة كالرياضيات والطبيعيات والفلك والتاريخ وتقويم البلدان. فخرج من الأزهر وسائر المعاهد الدينية في القطر علماء تعلموا في الجملة على غير الطريقة التي كانوا يمارسونها قبل ثلاثة أجيال وكانت تضعف العقل وتثلم الحواس.

وكان الفضل الأعظم في إيجاد هذه المجموعة الجديدة من الثقافة وإحياء الآداب العربية لمدارس الحكومة على اختلاف درجاتها حتى يصل الطالب إلى الجامعة. وأخرجت دار العلوم تلاميذ كان منهم أقدر العلماء والأدباء. ويحمد أيضاً قصد المدارس الخاصة التي تؤهل طلابها للحياة الحرة. لا جرم أن وزارة المعارف منذ تأسيسها لم تأل جهداً في تحقيق رغبتها في نشر العلم. ولذلك كانت تساير الزمن في نشوئها وارتقائها. ومنذ انتظم أمر البعوث إلى مدارس الغرب ترسلها الحكومة أو الأفراد دخلت ثقافة مصر في طور جديد وأصبح فريق الدينيين وفريق الدنياويين لا ينظر كل منهما إلى صاحبه النظر الأول، وربما اضمر الواحد للثاني حرمة وحدثته نفسه لو شاركه في كل ما وعى ودرس. وقام في مصر أرقى رجال العهد القديم الذين تخرجوا بالتعاليم الدينية، وأرقى طبقة من رجال العلم الحديث ثقفوا أحدث الأساليب الغربية، واستساغ كلاهما طريقته وقام بقسطه من تربية أبناء مصر، وتوشك ألا تبقى ناحية من نواحي العلوم والفنون لم يعالجها المصريون ويبرزوا فيها بقدر ما سمحت قرائحهم وساعدهم انتباههم، وأصبح الإحصاء ـ وهو العلة

الأولى في ارتقاء العلم في الغرب ـ مما يحرص على الأخذ به المتعلمون، وكان من يطلق عليه اسم العالم في القرون الغابرة نتفة يدعي معرفة كل شيء ولا يكاد يتقن مسألة من المسائل.

ومن نظر اليوم في المدارس على اختلاف درجاتها وعارضها بما كان من نوعها منذ جيلين من الناس، وأمعن النظر فيما تخرج اليوم من الطلاب المجهزين بأجمل جهاز عقلي، وما كان يصدر عن المؤلفين والكتاب والشعراء من الآثار وما يخرجون للناس منها لعهدنا، وما كانت عليه الصحافة المصرية زمن الخديو اسماعيل وعهد ابنه الملك فؤاد الأول، وكيف كادت صحافة مصر في هذه الأعوام القليلة تضاهي صحافة الأمم التي بدأت بالنهضة منذ أربعة قرون، من رأى هذا يسجل فخوراً بأن قرناً واحداً تخللته فترات وهجعات كفى هذا القطر بأن يصطنع له ثقافة فيها كل الخير لحياة مصر في مادياتها ومعنوياتها.

الجوامع والبيع والمدارس والمحاكم والأندية والصحافة ودور التمثيل والغناء غيّرت لهجات القوم حتى قربت اللغة العامية من الفصحى قرباً غريباً. وليت إديسون اخترع الحاكي في القرن الماضي فحفظت لنا في اسطواناته لهجة الناس منذ مائة سنة لنقارنها بلهجتهم اليوم، ونستمع كيف كانت أحاديثهم في المجالس والمدارس، ومواعظهم في الجوامع والكنائس، وخطبهم في الأندية، وقضاؤهم في المحاكم. وعسى ألا ينقضي جيل أو بعض جيل حتى تصبح لغة التخاطب كلغة التكاتب. والكمال في ذلك مضمون كلما تسلسل الترقي في أبناء مصر واستوفوا نصيبهم من المعارف ودأبوا على التحصيل والإتقان، حباً بالعلم للعلم لا رغبة في نيل الشهادات والألقاب ثم اعتلاء المناصب فقط. وعندها يجلون عن أنفسهم ويقنعون من كانوا إلى أمس ينكرون ـ بعوامل جنسية أو دينية أو سياسية ـ فضل المصري في تقدمه أشواطاً في طريق الحضارة العالمية.

وبعد فلا علينا، وقد أجملنا الأدوار التي تقلبت على ثقافة مصر، أن نوجز في تعريف هذه النهضة الحديثة التي تمت في ظل الدولة العلوية وفضل من اختارتهم من خيرة المصريين. وما جماع ما يقال فيها إلا أنها إصلاح ثقافة قديمة واقتباس ثقافة حديثة ضمت إلى جملتها، فكانت سيرة الدولة المصرية في هذا الشأن سيرة الدولة العباسية في أول أمرها، ارتقت فيها العلوم النقلية والعلوم العقلية معاً، نظرت في عامة علوم الدين وما ينبغي لها، واقتبست علوماً مادية كانت راسخة عند من تقدموها في الأخذ بمذاهب الحضارة، فصح أن تدعى الثقافة المصرية الآن ثقافة عربية غربية إسلامية، تحس فيها روح العرب وروح الغرب وروح الإسلام وفيها أثر حكمة القدماء والمحدثين ومن كل معنى طرب.

إحياء الأدب العربي:
ضرورته وبعض صوره(*)

طه حسين

في كلمة «الإحياء» هذه تجوّز غير مستحسن ولا مستساغ. فليس الأدب العربي ميتاً ولم يمت الأدب العربي منذ عرفه التاريخ فيحتاج إلى الإحياء. إنما اختلفت عليه أطوار يعرفها الناس من الفتور والضعف، وكان آخر هذه الأطوار هذا الطور الذي أدركه القرن الماضي، وجدّ في إزالته أو تغييره فوفق من ذلك إلى الكثير. ثم جاء هذا القرن فكان حظه من التوفيق أكمل وأشمل. ولعل مصدر هذا التجوز الرديء خطأ أو تقصير في ترجمة الكلمة الفرنسية رينيسانس (Renaissance)، فلأمر ما خطرت لنا هذه الكلمة وخطر لنا معناها وتاريخها عند الغربيين حين وازنّا بين أدبنا العربي الحديث وأدبنا العربي في العصور التي سبقت عصرنا هذا الذي نعيش فيه. فلم نر بدأ من أن نعبر عن نشاط أدبنا بعد فتوره وقوته بعد ضعفه بما عبر به الفرنسيون عن حياة الآداب القديمة بعد موتها ويقظتها بعد نومها الطويل، ومع ذلك فقد كان الفرق عظيماً بين حياة الأدب العربي في عصور ضعفه وخموده، والآداب اليونانية واللاتينية في أواخر العصور الوسطى. كان الأدب العربي حياً ولكنه كان مريضاً. وكانت الآداب اليونانية واللاتينية ميتة أو قريبة جداً من الموت، لا يكاد أحد يعرف من أمرها شيئاً. كان الناس يعرفون اللاتينية ولكنهم كانوا يعرفونها من حيث هي لغة الكنيسة ولغة ما كان عندهم من الفلسفة. فأما اللاتينية من حيث هي لغة الأدب على اختلاف صوره وأشكاله فكانوا يجهلونها جهلاً عميقاً. أما اليونانية فقد كان المثقفون من أهل القرون الوسطى إذا رأوا أيضاً من نصوصها مكتوباً قالوا تلك الجملة التي سارت مسير الأمثال: «يوناني فلا يقرأ».

(*) نشر في: **الهلال**، المجلد ٤٢، الجزء ٤ (١٩٣٣)، ص ٣٩٠ ـ ٣٩٣.

فليس غريباً أن تسمى هذه الحركة، التي ظهرت في عصر النهضة وردّت الحياة إلى آداب اليونان والرومان وأذاعتها بين الناس، إحياء أو بعثاً لأنها كانت كذلك في واقع الأمر. أما أدبنا العربي فقد كان قبل هذا العصر الحديث حياً بأدق معاني هذه الكلمة. كان الناس يتخذونه مظهراً لما يحسون ويشعرون، ووعاء لما يفكرون وينتجون. كانوا يكتبونه ويجرونه على ألسنتهم. كانوا إذا أرادوا أن ينظموا الشعر نظموه عربياً مستقيم القافية والصورة والوزن، وكانوا إذا أرادوا أن يكتبوا النثر كتبوه عربياً سائغاً لهم محبباً إليهم. وكانوا إذا أرادوا أن يكتبوا العلم والفلسفة كتبوهما في لغة عربية لا فساد فيها. وكان كل ما يشكو منه الأدب العربي إنما هو الضعف والفتور وقصور الكائن المريض. وكان مصدر هذا المرض أن أصحابه كانوا مرضى فلما أبلوا من مرضهم شيئاً أبل الأدب معهم من مرضه شيئاً. فالعصر الحديث لم يحي الأدب العربي، وإنما نشطه وقواه وأذكى جذوته. والناس يتساءلون بعد ذلك: أكان ضرورياً تنشيط هذا الأدب وتقويته وإذكاء جذوته؟ ومعنى هذا السؤال أن الناس حين يلقونه يريدون أن يتبينوا أكان ضرورياً أن ينشطوا هم بعد فتور ويقووا بعد ضعف وتذكو جذوة نفوسهم وقلوبهم وعقولهم بعد خمود؟! واضح أن أقل ما يوصف به هذا السؤال أنه غريب. فكل مريض مدفوع بطبيعته إلى حب الصحة والرغبة فيها، وكل ضعيف مدفوع بطبيعته إلى حب القوة والطموح إليها. فإذا ظفر المريض بالصحة حرص على استبقائها، وإذا ظفر الضعيف بالقوة حرص على الاستزادة منها. ولقد يكون من المضحك أن نتصور الشرقيين من العرب وقد صحت نفوسهم وعقولهم وقلوبهم، ولكن ألسنتهم مع ذلك لا تبين وأقلامهم مع ذلك لا تجري بما يصور هذه النفوس الصحيحة القوية، وهذه العقول الخصبة الزكية، وهذه القلوب الغنية بألوان العواطف والشعور. هذا شيء لا سبيل إليه، بل لا سبيل إلى تصوره إلا لمن يريد العبث والدعابة.

فنشاط الأدب العربي إذاً ظاهرة لم يكن منها بد دفعنا إليها دفعاً وأُكرهنا عليها إكراهاً. ولم تكن لنا طاقة بالعدول عن هذه الظاهرة ولا بالمضي في حياتنا الحديثة سراعاً وتخليف الأدب من ورائنا مغرقاً في النوم. ومع ذلك فإنا لم نأخذ من تنشيط الأدب العربي في أول الأمر إلا بأبسط صوره وأيسر أشكاله ومظاهره؛ وجدت بيننا المطبعة فأردنا استعمالها، فنشرنا بعض ما كان عندنا من الكتب وبعض ما أوحت إلينا الحياة من الخواطر، ثم أعجبتنا نتيجة هذا النشر فأغرينا بها ومضينا ننشر الكتب ونحاول تأليفها. وكلما ظفرنا من ذلك بقسط دعانا الظفر إلى أن نبتغي قسطاً آخر، حتى انتهينا من نشر الأدب القديم إلى حيث نحن الآن. وظاهر أن هذا النشر لم يكن غاية تقصد لنفسها، وإنما كنا ننشر الكتب لنقرأها، وكنا نقرأها لنجد فيها اللذة والعلم، وكنا إذا وجدنا اللذة والعلم حاولنا المجاراة والتقليد. فكانت النتيجة الأولى لنشر الأدب القديم في الكتب والصحف، نشره في النفوس، ودفع النفوس إلى الإنتاج. وكل ما أخافه، وكل ما آسف لأننا تورطنا فيه بالفعل هو أن نظل على ما كان عليه القوم الأقربون من فهم النشر والإذاعة للأدب القديم. فنشر الكتب عندنا إلى الآن نسخ ليس غير. هو تكرار لنسخة

مخطوطة من كتاب نظفر بها، فنريد أن نكررها ونذيع منها صوراً كثيرة بين الناس. على ذلك مضينا منذ بدأنا ننشر الكتب. ولم نكد نتجاوز هذا الطور إلا قليلاً. على حين أخذ الأوروبيون من قبلنا ينشرون أدبنا العربي نشراً علمياً صحيحاً دقيقاً محققاً بمقدار ما سمحت لهم ظروفهم الخاصة. فكانت الكتب التي نشروها أقوم جداً وأدنى جداً إلى النفع والفائدة والصواب من الكتب التي نشرناها. ويكفي أن تنظر لتاريخ الطبري الذي أذاعه الأوروبيون، والذي أذعناه نحن، لتتبين ما بينهما من الفرق المؤلم العظيم. وأغرب من هذا وأدعى إلى الحزن أن قوماً منا اتخذوا نشر الكتب تجارة، وليس بذلك بأس، ولكنهم جعلوا الغش والتدليس والإهمال قوام تجارتهم؛ رأوا كتباً نشرها الأوروبيون محققة مدروسة فنشروها في غير درس ولا تحقيق، وانتهوا بها إلى لون من الفساد يراه الأوروبيون فيحنقون ويسخرون ويزدرون. وأغرب من هذا أن كتباً أخرى سبقنا نحن إلى نشرها على طريقتنا المهملة فتداركها الأوروبيون بالتنقيح ووضع الفهارس. وقصة **الأغاني وخزانة الأدب وصبح الأعشى** مشهورة ذائعة بين الناس. وقد عنيت الدولة منذ زمن بعيد بما سمته إحياء الأدب العربي فأخذت في نشر كتب كثيرة، ولكن عنايتها هذه لم تزد على أن كررت النسخ المخطوطة وأذاعتها، رقت الكم ولم ترق الكيف، كما يقول أصحاب المنطق.

والآن وقد قامت الجامعة وأنشئ المجمع اللغوي نرجو أن يوفق المصريون إلى أن يذيعوا الكتب القديمة على وجه ملائم لحاجة الناس وأصول العلم. وما نظن أن ذلك سيكون يسيراً أو قريباً، فإن لذلك سنناً وتقاليد جاءت للأوروبيين من عنايتهم القديمة بإحياء الآداب اليونانية واللاتينية. ولن نظفر نحن من ذلك بما ظفر به الأوروبيون إلا إذا عرفنا ما عرفوا وسلكنا من الطرق ما سلكوا. ونحن مع الأسف بعيدون من ذلك كل البعد. على أن هذا المظهر من تنشيط الأدب القديم هو أبسط المظاهر كما قلت وأدناها إلى السذاجة. فأما التنشيط الصحيح الخصب فهو في شيء آخر غير النشر وغير التقليد. وله فيما أظن مظهران أساسيان: **أحدهما** يأتي من العلماء **والثاني** يأتي من الأدباء.

فأما المظهر **الأول** فهو هذا الدرس العلمي الدقيق الذي يمكّن العلماء من تصوير الأدب القديم على اختلاف أشكاله وإظهاره للناس كما كان، وكما ينبغي أن يفهمه العقل الحديث. وقد أخذنا نسعى في ذلك ونبلغ منه طوراً مهما يكن يسيراً فليس به بأس، وهو بدء حسن لطريق خصبة تبشر بالفوز العظيم. ويكفي أن تقرأ طائفة من الكتب التي أخذت تظهر في درس الأدب العربي منذ أول هذا القرن، لترى أننا لم نقف عند الإذاعة والتقليد.

وأما المظهر **الثاني** فهو تأثر نفوسنا وقلوبنا وشعورنا وعواطفنا بحياة القدماء وآثارهم، وإظهار هذا التأثر لغة حديثة بأسلوب حديث، يقرأه الناس فلا يعدلون به ولا يؤثرون من دونه ما يكتبه الأوروبيون من آثارهم المختلفة. هو هذا التملك لحياة القدماء والاستئثار بها والاستيلاء عليها، واتخاذها حياة لنا نحسها ونشعر بها، كما كان يحسها

القدماء أنفسهم وكما كانوا يشعرون بها، ثم نصورها بلغتنا الحديثة وأسلوبنا الحديث كما كانوا يصورونها بلغتهم القديمة وأسلوبهم القديم. هذا هو النحو من التعاون الأدبي بين الأجيال الذي جعل الإلياذة غناء بعد أن كانت قصصاً ثم جعلها تمثيلاً بعد أن كانت غناء. والذي جعل آداب اليونان أوعية لحياة الرومان. ثم جعل آداب أولئك وهؤلاء أوعية لحياة الأوروبيين المحدثين. هو هذا النحو الذي مكّن كورني وراسين وشكسبير وغوتِ من أن يستغلوا أدب القدماء من اليونان والرومان فينتجوا آثاراً خالدة من آيات البيان الإنساني الباقي على الزمن. هذا النحو هو الإحياء الصحيح للأدب القديم. وهو الذي لم نكد نتقدم فيه قليلاً ولا كثيراً. وإذا كان الفحول الذين أشرت إلى بعضهم آنفاً من الأوروبيين قد استطاعوا أن يبلغوا ما بلغوا من إحياء الآداب اليونانية واللاتينية على هذا النحو مع اختلاف ما بينهم وبين اليونان والرومان من الصلات ومع بُعد الزمن وتباين الجنس واللغة والدين والثقافة، فكيف بنا نحن والفروق بيننا وبين العرب القدماء إن مست الزمن والبيئة والثقافة فهي لا تكاد تمس الجنس، وهي لا تمس اللغة والدين بحال من الأحوال. ولكن السبيل إلى هذا الإحياء طويلة شاقة عسيرة، قوامها قبل كل شيء تقريب الأدب القديم من نفوس الشباب وتمكينهم من أن يفهموه على وجهه ومن أن يمزجوه بنفوسهم وحياتهم كلها. وإنما يكون ذلك في المدرسة أولاً. وأين مدرستنا من هذا؟ ومتى تصل مدرستنا إلى هذا؟

هل يمكن إصلاح الحروف العربية؟

استعراض ونقد(*)

طاهر أحمد الطناحي

هل يمكن إصلاح الحروف العربية أو لا يمكن؟ وإذا كان يمكن إصلاح هذه الحروف، فما هي الطرق التي اقترحها بعض العلماء والأدباء لتحقيق هذا الإصلاح؟ ثم إذا كانت هذه الطرق لا تفي بالغرض، فهل ينبغي تغيير الحروف العربية؟

هذا ما أريد أن أعرض له في هذا المقال. وقبل أن أتحدث في الموضوع يحسن أن نلم إلمامة موجزة بنشأة الحروف العربية، وكيف تطورت، ليستبين الطريق، وليكون البحث مبنياً على أساس واضح، حتى لا نُخدع برأي قد يكون صاحبه من البراعة بحيث نسرع إلى الإيمان برأيه بلا نظر ولا تمحيص.

فمما لا شك فيه الآن أن الحروف العربية أو سلسلة الخط العربي ترجع في أصلها إلى الخط الهيروغليفي القديم، وهو الخط المصري المقدس. ومن هذا الخط اشتق الخط الهيراطيقي وهو خط الخاصة. ومن الهيراطيقي اشتق الخط الذي كان يستعمله عامة المصريين القدماء وهو الديموطيقي.

وقد أخذ الفينيقيون حروفهم عن الحروف الديموطيقية، واشتق الآراميون حروفهم من الحروف الفينيقية. ومن الخط الآرامي اشتق الخط السرياني والخط النبطي، وهما الخطان اللذان اشتق منهما الخط العربي بقسميه النسخي والكوفي، وهذان القسمان هما أصل الخط العربي الحاضر.

(*) نشر في: **الهلال**، المجلد ٤٢، الجزء ٧ (١٩٣٤)، ص ٨٢٩ ـ ٨٣٣.

بقي الخط العربي بقسميه قبل الإسلام وبعيد الإسلام، حتى كان عصر بني أمية فابتدأ في التهذيب والتحسين وتفرع الخط الكوفي إلى أربعة أقلام اشتقها قطبة أكبر خطاط في عصره، ثم تفرع الخط العربي إلى أقلام كثيرة بلغت في أوائل الدولة العباسية ١٢ قلماً، ثم زادت بعد ذلك عن عشرين قلماً، حتى ظهر النابغة ابن مقلة، فأدخل في الخط تحسيناً كبيراً، وجاء بعده جماعة من كبار الخطاطين أشهرهم علي بن هلال، ثم ختم هذا الطور من التحسين والتجويد بياقوت الرومي المستعصمي المتوفى سنة ٦٢٦هـ.

ولم يأخذ العرب الحركات والإعجام من الأنباط والسريان كما اشتقوا الحروف عنهما. فإن الخط السرياني والنبطي وسائر الخطوط التي اشتق منها هذان الخطان إلى عهد الفراعنة لم يكن فيها إعجام ولا حركات، ولم يكن ذلك إلا حادثاً بعد الإسلام كما هو مشهور.

فكأن المصريين والفينيقيين والآراميين والسريان والنبطيين بقيت حروفهم طول حضاراتهم خالية من الإعجام والحركات، كما بقيت الحروف العربية خالية منهما كذلك حتى أوائل الإسلام اعتماداً على نباهة القارئ وعلمه. ولكن لما اختلط العرب بالعجم وكثر اللحن، وضع الكتّاب الحركات ثم وضعوا الإعجام. وإنما سمي الإعجام إعجاماً لأن الإعجام في الأصل هو التكلم على طريقة الأعاجم. وكان المتعلمون ينفرون من الإعجام والحركات، ويعدّون ذلك تجهيلاً، واشتهر بينهم المثل القائل: «شكل الكتاب سوء ظن بالمكتوب إليه».

وكانوا على العكس من هذه «النظرية» التي يدعو إليها بعض الكتاب الآن، وهي «وجوب انطباق المكتوب على المنطوق»، والأرجح أنهم يعتبرون المتعلم في غنى عن ذلك كله، وأن الحروف ما هي إلا رموز ووسيلة لا غاية. فليس من الصواب إضاعة الوقت في كثرة النقش على القرطاس وتضخيم الكلمات بالنقط والحركات ما دام الشخص متعلماً وعائشاً في بيئة عربية كل أفرادها أو جلّهم ينطقون بالكلمات مضبوطة، وليس من الضروري هذه الزيادات.

ولكن اتساع الفتوحات الإسلامية، وانتشار الحضارة العربية في الأمم الأخرى، واختلاط الأعاجم بالعرب اختلاطاً شديداً، وامتزاجهم بهم امتزاجاً قوياً اضطرهم إلى أن يستمروا على ضبط الكلمات بالنقط والحركات. إلا أن الحركات كثيراً ما تعطل الكاتب، فاقتصر فيها على القرآن وكتب الحديث واللغة. وألفت القواميس مضبوطة بالشكل. وأصبحت هذه القواميس مرجعاً يلجأ إليه الكاتب أو القارئ إذا التبس عليه معنى لفظ أو ضبط كلمة.

وقد انتشرت الحروف العربية بانتشار الحضارة الإسلامية وكتبت بها اللغات التركية والفارسية والأردية والأفغانية والكردية والتترية والمغولية والبربرية والسودانية والزنجية والساحلية. كما كتبت بها لغة أهل الملايو وغيرهم ممن يبلغون نحو ٢٥٠ مليوناً ما عدا نحو تسعين مليوناً يكتبون اللغة العربية بالخط العربي. وإذا استثنينا أتراك الأناضول الذين

استخدموا الحروف اللاتينية بدل الحروف العربية الآن بقي عندنا هذه الأمم الكثيرة التي تكتب بالحروف العربية الحالية منذ نحو ألف سنة وقد دونت بها آدابها وعلومها وفنونها.

فهل يمكن إصلاح الحروف العربية إذن بعد هذا الطور الذي انتهت إليه بالحضارة الإسلامية؟

لقد رأيت كيف اشتقت هذه الحروف وكيف تطورت حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن، وقد كتبت بها العلوم والآداب وسائر الفنون في الأمة العربية، وفي تلك الأمم التي انتشرت فيها الحضارة الإسلامية منذ ذلك التاريخ. وقد دلت التجارب على أن هذا الطور الذي انتهت إليه هو آخر ما وصلت إليه في أطوار الإصلاح والتهذيب. ولكنا مع ذلك نتمشى مع الذين يقولون باختراع طرق جديدة لتحقيق هذا الإصلاح ولتكون الكتابة مطابقة للنطق كما يقولون.

فقد اقترح الأستاذ أحمد لطفي السيد بك في سنة ١٨٩٩ طريقة الإصلاح بمحو الشكل وإبداله بالحروف اللينة لتدل على الحركات. مثال ذلك (ضرب) تكتب هكذا (ضارابا) و(علم) تكتب (عاليما)، وحسن (حاسونا)، فإن قصدت الدلالة على المد رسمت علامة المد (~) على الحرف اللين الممدود. أما التنوين فيظهر في الرسم كما يظهر في النطق وعلامته (ن) تكتب بعد الحرف. مثل سعد تكتب (ساعدون) بالرفع، و(ساعدان) بالنصب، و(ساعدين) بالجر.

ويجب أن يفك الإدغام في كل كلمة فمثلاً (مد) تكتب (ماددا)، ومحمد تكتب (موحاممادون) في الرفع، و(موحاممادان) في النصب، و(موحاممادين) في الجر.

وتكتب أداة التعريف إن كانت شمسية كما هي وإن كان يجوز كتابتها حسب النطق. أما الهمزة فترسم دائماً مفردة ويتبعها حرف المد حسب الأحوال.

هذا ما يراه مدير الجامعة المصرية السابق. وظاهر أن هذه الطريقة تضيع جمال الخط العربي فضلاً عن أنها تؤدي إلى الالتباس وطول الكلام ولا تنطبق على كثير من قواعد الصرف. فإذا أردنا أن نكتب مثلاً لم يقل ولم يبع ولم يرم ولم يغز كتبت على طريقة الاستاذ لطفي السيد (لام ياقول)، و(لام يابيع)، و(لام يارمي)، و(لام ياغزو). وحينئذٍ وقعنا في لبس لأنه يجب حذف عين الفعلين الأولين ولام الفعلين الأخيرين. وكذلك قل في سعوا ويسعون واسعوا مما يحذف فيه العرب لام الفعل وهي ألف (سعى) لوقوعها قبل واو الجماعة. فإذا تمشينا مع طريقة الأستاذ لطفي السيد خرجنا عما ينطق به العرب. فإننا حينئذ نكتب هذه الأفعال هكذا: (ساعاوا) و(ياسعاون) و(إيسعاوا).

* * *

ولما كان الأب انستاس الكرملي في مصر منذ عامين أطلعني على طريقة له في إصلاح الحروف العربية فكّر فيها سنة ١٩١٤، وقال إنها احسن طريقة لكتابة الكلمات العربية لتوافق النطق بها. وهذه الطريقة تتلخص في أن تزاد على الحروف حروف لينة مشطورة تدل على الحركات. فالألف (ا) المشطورة تدل على الفتحة، والواو (و) المشطورة

تدل على الضمة، والياء (ي)المشطورة تدل على الكسرة. فإذا أردت أن تكتب ضرب كتبتها (ضارابا) وعلم (عاليما) وحسن (حاسونا).

أما التنوين فيكتب كما ينطق، فتكتب كلمة (سعد) في الأحوال الثلاثة:

(ساعدون) و(ساعدان) و(ساعدين).

وبديهي أن هذه الطريقة التي اخترعها جناب الأب تغني عنها الحركات مع المحافظة على جمال الحروف، وهي من جهة أخرى تضيع وقتاً طويلاً، وتضطر أصحاب المطابع، إلى تحمل نفقات باهظة بلا فائدة.

وقد اطّلعنا على اقتراح ثالث لبعض المتعلمين، وهو يتلخص في أن نرمز للفتحة بحرف الباء خالياً من النقط مثل (ٮ)، وللكسرة بحرف الياء تحتها ثلاث نقط، (ٻا)، وللضمة بحرف فاء فوقها ثلاث نقط (ڤا). وترسم الشدة فوق الحرف على هيئة رقم (١) فالطاء المشددة تكتب «ط١». فإذا أردت أن تكتب هذه العبارة «يحب الله المتقن عمله» كتبتها هكذا:

(يڤحٻبڤ اللهڤ المڤتقٻنٮ عملهڤ).

ولسنا في حاجة إلى تزييف هذا الاقتراح.

وإذن فقد استبان لك أن الطرق التي اقترحت حتى الآن لا تفي بالغرض بل على العكس، فإنها تكلّف الإنسان وقتاً ومجهوداً، وتذهب بجمال الكتابة، ولا تأتي بالسهولة المنشودة.

وهنا لا بد من الإشارة إلى ما قاله المرحوم قاسم أمين في إحدى كلماته: «لم أر بين جميع من عرفتهم شخصاً يقرأ كل ما وقع تحت نظره من غير لحن. أليس هذا برهاناً على وجوب إصلاح اللغة العربية؟ إن الحال في اللغات الأخرى: يقرأ الإنسان ليفهم. أما في اللغة العربية فإنه يفهم ليقرأ، فإذا أراد أن يقرأ الكلمة المركبة من هذه الأحرف الثلاثة (ع ل م) يمكن أن يقرأها (عَلَم) أو (عِلْم) أو (عُلِمَ) أو (عَلَّم) أو (عَلِم). ولا يستطيع أن يختار واحدة من هذه الطرق إلا بعد أن يفهم معنى الجملة فهي التي تعين النطق الصحيح. لذلك كانت القراءة عندنا من أصعب الفنون».

وهذه مغالطة من المرحوم قاسم أمين فإن دعواه بأن الإنسان في اللغات الإفرنجية يقرأ ليفهم، بمعنى أن المكتوب مطابق للمنطوق لا يقبله كل من له أقل إلمام بإحدى اللغات الإفرنجية. ففي اللغة الفرنسية مثلاً كثير من الكلمات التي لا تنطبق على هذه القاعدة. ولنذكر هذه الأمثلة: Jaques, papier, culot. وفي اللغة الانكليزية أعجب وأكثر من ذلك. وانظر إلى هذه الكلمات الأربع الفرنسية التي تتفق في نطقها وتختلف في معناها ورسمها وهي: puy, appui, puits, puis.

على أن المرحوم قاسماً لم يرشدنا إلى نوع من الإصلاح الذي يبتغيه. ولو أنه اخترع لنا طريقة تسهل صعوبة القراءة لكان لهذا النقد قيمته ووجاهته.

* * *

وأمامنا الآن مسألة تغيير الحروف العربية واختراع حروف جديدة أخرى أو استخدام الحروف اللاتينية بدلها على نحو ما فعل الأتراك. وهذه الفكرة يميل إليها طائفة من الكتّاب. وهم يقولون إن الرجال والنساء والأطفال من الغربيين الذين يكتبون بالحروف اللاتينية لا يخطئون في نطق كلمة من الكلمات، في حين أن الشيخ منا يمضي على اطلاعه في اللغة العربية أربعون أو خمسون سنة، ومع ذلك فهو لا يستطيع أن يحفظ نفسه من الخطأ في قراءة بعض الكلمات ثم يضربون المثل بقول المتنبي:

وَحَمَلتُ ما حُمِّلتِ من هذي المها   وَحَمَلتِ ما حُمِّلتُ من حسراتها

فأي عالم أو أديب لا بد أن يخطئ في قراءة هذا البيت لأول مرة إذا كتب بالحروف العربية غير مشكولة، ولكن إذا كتب بالحروف اللاتينية على هذا النحو:

Wahamalto ma hommelte men hathi elmaha
Wahamalte ma hommelto men hasarateha

إذا كُتب هذا البيت بالحروف اللاتينية على هذا النحو، فإن الكبير والصغير وأطفال المكاتب ورياض الأطفال يقرأونه صحيحاً بلا خطأ في كلمة من كلماته.

كذلك يقول الذين يميلون إلى تغيير الحروف العربية واستخدام الحروف اللاتينية بدلها. وفاتهم ما قدمناه في هذا الفصل من أن الآداب والعلوم العربية كتبت منذ نحو ألف سنة أو تزيد بهذه الحروف، وليس من السهل إعادة طبعها كلها بالحروف اللاتينية سواء أكان في الأمة المصرية وحدها أم في سائر الأمم التي كتبت آدابها وعلومها بالحروف العربية والتي يبلغ عددها نحو ثلثمائة مليون.

على أننا إذا هجرنا الحروف العربية إلى حروف تخالفها لنسيت الآداب والعلوم القديمة كما نسيت آداب اللغة الهيروغليفية وغيرها من آداب اللغات الأخرى التي لا يستخدم الناس حروفها الآن، ولأصبح بيننا وبين تراث أجدادنا سد منيع يعانيه الأجيال المقبلة كما نعانيه نحن في اللغة الهيروغليفية. ومما يدلك على ذلك أيضاً أن اللغات التي حلّت الحروف العربية في كتابتها محل حروفها القديمة كالتركية والفارسية والأردية وغيرها قد نسيت آدابها القديمة وأصبح بينها وبين هذه الآداب حلقة مفقودة.

إن البحث في مسألة تغيير الحروف العربية أو إصلاحها إلى وجه من الوجوه المتقدمة أو إلى وجه آخر يشابهها، إنما هو بحث فيه مضيعة للوقت دون الوصول إلى ما يخفف العبء على المتعلمين.

على أن الذين يريدون اختصار الطريق بالتشبه بالأتراك إنما هم في الحقيقة لا يريدون إصلاحاً، وإنما يريدون انقلاباً ليس من السهل نجاحه بين هذه الملايين من الذين يستخدمون الحروف العربية بين هذه الأمم، وإن نجح بعض النجاح في أمة لا تزيد على أربعة عشر مليوناً من الأتراك وليس لها بالحضارة العربية صلة إلا صلة الدين.

الإحياء العربي(*)

محمد حسين هيكل

«... من الجناية أن تبقى النفائس العربية مطمورة في بطون المكاتب وقماطرها لا يقف على ما فيها إلا القليلون الذين يلذ لهم هذا الوقوف.. وأحسب أن من العار علينا أن يضع الباحثون من الغربيين مباحث قيمة عن الثقافة العربية ولا نعنى نحن من ذلك بشيء...».

كنت منذ أسابيع أزور حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي بحلوان وأعرض عليه تجارب الطبع لكلمته التي تفضل بكتابتها تعريفاً عن كتابي **حياة محمد**. ولما كانت في هذه الكلمة إشارة إلى الغزالي وطريقته في البحث ومشابهة هذه الطريقة للطريقة العلمية الحديثة، فقد جاء الأستاذ بكتاب الغزالي **المنقذ من الضلال** وتلا منه ما كتب حجة الإسلام في هذا المعنى، فإذا شيء بديع حقاً! منطق دقيق غاية الدقة وتصوير واضح كل الوضوح وتفكير عميق كل العمق. وتناول حديثنا بعد ذلك الكتب القديمة في عصور الإسلام الزاهرة، وقصَّ الشيخ عليَّ من أمرها حديثاً فياضاً وانتهينا من ذلك إلى أن إحياء الأدب العربي لا يكون بنقل كتب الغرب وحضارته إليه وإنكار ماضيه، وإنما يكون الإحياء أولاً وقبل أي شيء بإحياء المؤلفات العربية القديمة في العصور المختلفة وجعلها في ثوب من تفكير هذا العصر الذي نعيش فيه وربط الحاضر بالماضي من ناحية الثقافة، والاستفادة إلى جانب ذلك من علم الغرب ومن حضارته، لتكون بيننا وبينه رابطة لم يبق مفر منها بعد أن وصلت المخترعات الحديثة بين أجزاء العالم بأوثق صلة وأسرعها.

(*) نشر في: **الهلال**، المجلد ٤٣، الجزء ٥ (١٩٣٥)، ص ٦٤١ ـ ٦٤٤.

وطبع الكتب القديمة القيمة له من غير شك أثره في هذا الإحياء. لكن هذا الأثر يظل محصوراً في طائفة ممن تعينهم ثقافتهم وتفقههم في اللغة على دراسة هذه الكتب. وهذه طائفة قليلة بطبيعتها، ولا ينتظر أن تبعث بمجرد الدراسة روحاً قوياً في الإحياء، بل الواجب عليها إزاء هذه الكتب شيء آخر، ذلك تلخيصها وصوغها في أسلوب حديث على الطريقة التي ألفها الناس في زمننا هذا وتقريبها إلى الأذهان وتيسير قراءتها على المثقفين كافة. إذ ذاك يسهل على رجل القانون وعلى الطبيب وعلى المهندس وعلى غيرهم من المتعلمين تعليماً عالياً، بل يسهل على من دون هؤلاء ثقافة وعلماً، أن يحيطوا بما تنطوي عليه هذه الكتب القديمة من نظريات وما يرد على هذه النظريات من اعتراض أو تأييد، ومبلغ بقائها مؤيدة من العلم إلى أحدث ما وصل إليه العلم من مراحل، وما نفاه العلم منها وهدمه. هذا المجهود يحتاج دأباً وعملاً متصلاً. لكنه هو المجهود المثمر في الإحياء فلا مفر من القيام به ممن يعنيهم أمر هذا الإحياء.

ومن شبابنا طائفة تفكر في القيام بشيء من هذا وهي جديرة بكل تشجيع. أطلعني شابان على ما يقومان به من عمل صالح في تبويب مواد **لسان العرب**، أوسع المعاجم العربية وأغزرها مادة، على نظام المعاجم الحديثة بحيث لا يتركان منه شيئاً، وهما في نفس الوقت يراعيان الترتيب الذي يسهل الاهتداء لمن يريد البحث. وأحسبهما يطبعان باكورة مجهودهما الآن، في مطبعة «دار الكتب». وذلك خير لا شك فيه وسيكون له أثره في إحياء اللغة العربية. فمتى تيسر للكتّاب الرجوع إلى هذا المعجم العظيم الضخم، وسهل عليهم الوقوف على بغيتهم منه دون إضاعة لوقتهم، سهل عليهم اختيار الألفاظ الصالحة. أما اليوم فإن الإنسان قد يضيع في البحث في **اللسان** زمناً طويلاً، وقد يفوته أن يقف عندما يريد بعد أن يقرأ عشرات الصحف، فيصده ذلك عن التصدي لمثل هذا البحث والعود إليه كرة أخرى. وميسرة اللغة لدى الكتّاب وسهولة الوصول إلى ما يريد الكاتب منها في المعاجم له بلا ريب أثره في إحياء الآداب والعلوم.

العمل الذي يقوم به هذان الشابان عمل جليل لا ريب. لكنه عمل من نوع آخر غير ما نطلب في شأن العلوم والآداب العربية القديمة، هو تبويب جديد لمعجم كامل، وهو ضرورة تقضي بها اللغة. أما الذي نطلب نحن فيختلف من حيث إنه إما أن يكون دراسة لحياة مفكر وتفكيره وفلسفته، أو تلخيص طائفة من كتبه وتقريبها إلى الأذهان على الطريقة التي يسيغ الشباب اليوم في التفكير والعرض. وإذا ذكر الإنسان أن هذه هي الطريقة التي قام عليها الإحياء الأوروبي حين بعث علوم اليونان وفلسفتهم وتشريع الرومان وفقههم، تبدى له ما في الأخذ بها من جليل الأثر. والحق أن التفكير العربي في العصور الإسلامية الأولى قد بلغ حداً من النضج في مختلف فروع العلوم التي كانت معروفة في ذلك العصر، حتى ليرى الإنسان من الجناية على التاريخ الفكري للأمم العربية أن تبقى هذه النفائس مطمورة في بطون المكاتب وقماطرها، لا يقف على ما فيها إلا القليلون الذين يلذ لهم هذا الوقوف، دون أن يفيد جمهور المثقفين شيئاً منها. وأحسب أن من العار علينا أن يضع الباحثون من الغربيين مباحث قيمة في هذه الثقافة العربية القديمة

ولا نعنى نحن من ذلك بشيء ولا نخرج فيه أثراً ذا قيمة. ففيما خلا بعض رسائل قدمها طلاب في الجامعة، وبعض كتب قيمة يعتمدها طلاب اللغة ومدرسوها، لا يكاد الإنسان يعثر على مبحث ذي قيمة في هذه الناحية.

ويجمل بي أن أقول إن الموضوع الواحد أو الكاتب الواحد لا يكفي فيه كتاب ليكون قد فرغ منه إلى عشرات السنين. فالتفكير الحي دائم التطور، وهو يضفي على الموضوعات ألواناً مختلفة كل حقبة قصيرة من السنين، حتى لتراك إذا رجعت إلى موضوع ودرست ما كتب فيه في أمة حية رأيت هذا الذي كتب وقد صوره بعد سنوات قليلة كثيرون، وقد نظر إلى الموضوع من جوانب مختلفة، وأُهملت منه بعض نواح كانت تعتبر ذات أهمية أساسية، ثم ردت إلى المحل الثاني، وقد أضيفت إليه بحوث هدى إليها التفكير في ميدان قد يظن الناس بادئ الأمر أن لا اتصال بينه وبين هذا الموضوع. فحيثما يكون التقليد حياً متوثباً يسارع المفكرون إلى تسجيل نتائج ذلك كله في أمر التفكير الحديث وفي أمر التفكير القديم سواء. فأما أن يرغب الإنسان عن موضوع ما لأن غيره سبقه إلى الكتابة فيه، فذلك معناه خوف التقليد وخوف السطو على ما أنتج الغير. ولا يقلد ولا يسطو إلا العقل الراكد الذي لا يعرف كيف يثمر جديداً. فأما العقل الحي فيجد في المزاوجة بين ما وضع الأقدمون وبين ما وصل إليه التفكير الحديث ما يزيده حياة وما يزيده خصباً وما يدفعه ليثمر جديداً يكون هذا القديم أساسه، يثمر جديداً يصل به بين تفكير الماضي والحاضر، فيبعث بذلك إلى التفكير القومي من الاعتزاز بالسلف ومن الاعتداد بالنفس ما له أكبر الأثر في حياة الأمم.

وقد دلّتني تجربتي الخاصة في السنوات الأربع الأخيرة على ذلك بوجه لعله هو الذي يدفعني إلى أن أناشد الشباب وأن أناشد الأساتذة ليقوموا بهذا العمل الذي أدعو إلى القيام به. فقد راجعت الكثير من الكتب التي وضعت عن مكة وعن الكعبة وعن النبي العربي عليه السلام، وكثير من هذه الكتب قديم مما كتب في القرون الستة الأولى للهجرة. وأؤكد أن في هذه الكتب ألواناً من التفكير وصوراً من الأدب جديرة حقاً بأن تبعث. وليس في مكنتي مع الشيء الكثير من الأسف أن أقوم أنا بهذا الإحياء فأنا في شغل عنه بناحية أخرى من نواحي الإحياء لا أدري ما يكون حظي من التوفيق فيها. فلو أن هذه الكتب وجدت من يقف عندها ومن يجلو جمال ما فيها من أسلوب حديث وعلى طريقة علمية سواء في النقد أو في التاريخ، ومن يستلهمها في الأدب، إذن لأفادت العربية من ذلك ثروة عظيمة.

لست أريد بما قدمت أن أنكر ما عند كتّاب العربية اليوم من نشاط في التأليف وتفوق فيه. فلقد وضعت في هذه السنوات الأخيرة كتب قيمة في الأدب والنقد بعضها هذا الذي أشرت إليه. من ذلك كتاب الأستاذ عباس محمود العقاد عن **ابن الرومي - حياته من شعره** ومنها كتاب الأستاذ زكي مبارك **النثر الفني**، وكتب أخرى شغلت بحكم الظروف عن إتمام تلاوتها. فالحق أشهد أن هذين الكتابين اللذين أشير ههنا إليهما من

خير ما قرأت. وكتب أساتذة الجامعة، من مثل كتب الدكتور طه حسين والأستاذ أحمد أمين جديرة بكل إكبار. لكن ثمرات هذه السنين الطويلة إذا وقفت عند هذا الحد في الناحية التي أدعو للبحث فيها وإحيائها لم يكن ذلك حركة منظمة ذات غاية نريد تحقيقها، وإنما كانت جهوداً فردية قد يظهر أثر من الآثار الصالحة بفضلها ثم تنقضي السنوات ولا يظهر بعد ذلك شيء، فينسى الناس الحركة لذاتها ولا يعودون يفكرون فيها على أنها إحياء مقصود به الإحياء، بل على أنها مجهود أدبي فردي يقدره الكتّاب ثم يقفون عند ذلك لا يتعدونه.

وكم أود أن يتضافر رجال الأزهر البارزون مع رجال الجامعة في تنظيم هذا المجهود: فإن من هؤلاء وأولئك من لو تعاونوا لنظّموا حركة منتجة بفضله، ولحملوا الشباب على متابعة هذه الحركة وتغذيتها وتقويتها. والشباب عمدة مثل هذه الحركات الثقافية والكفيل باستمرارها. وما أشك برهة في أن هذا الشباب إذا وجد التوجيه الصالح لأفاد أكبر الفائدة. ولقد نعلم أن قوماً يريدون أن ينصرف الناس عن هذه الناحية وأن يتوفروا بكل جهودهم على الغرب يأخذون عنه وينهلون من ورده. ولن يقول أحد الشباب: دعوا الغرب وآثاره، وهو صاحب القوة الآن حتى في الدراسات العربية. لكن أحداً لن يجوز له أن يقول للشباب كذلك: دعوا تراث السلف حتى ينقب الغرب فيه ويظهرنا نحن عليه. فمثل هذه الدعوة معناها الواضح أنّا لا نصلح بعد بأنفسنا حتى لإحياء تراثنا. ولو أننا كنا كذلك لما كنا جديرين بأية ثقافة ولما كان لنا أن نطمع في إحياء من أي نوع يكون.

أفتثمر هذه الدعوة وأنا أوجهها على صفحات **الهلال** لأقطار العالم العربي المختلفة؟ وإذا بدئ هذا التنظيم للإحياء في مصر، فهل تتعاون فيه سائر الأمم العربية؟ أرجو هذا. فإني أعلم أن مجمع دمشق يعنى به عناية كبيرة. وما أرتاب في أنه يلقى عناية في مختلف الحواضر العربية. فلنعمل على أن تكون الطريقة في الإحياء بحيث تؤتي خير الثمرات في أقرب حين. وأنا الكفيل بعد ذلك بأن تكون لهذه الثمرات آثار أعمق وأبعد مدى مما يستطيع الإنسان أن يتصور قبل أن تتحقق هذه الثمرات والآثار.

التعاون في الإحياء العربي
فرض على العالم العربي كله(*)

محمد حسين هيكل

أتيح لي أن أتحدث إلى قراء العدد الأخير من **الهلال** عن الإحياء العربي وما يجب القيام به من بعث آثار السلف في العصور الماضية. وقد أشرت إلى الغزالي وابن سينا، وذكرت أن إعادة طبع الكتب القديمة له فائدته، لكنها فائدة محدودة أغلب الأحيان لأنها تقف عند طبقة معينة من المثقفين الذين يطيقون بطبيعة دراستهم مراجعة هذه الكتب القديمة والاستفادة منها، وذكرت لذلك أن الإحياء المثمر يقتضي الباحثين والجامعيين تلخيص هذه الكتب وإعادة نشر ما فيها بلغة هذا العصر وأسلوبه. ورجوت أن يتعاون أهل البلاد العربية في هذا الإحياء المثمر.

ولقد أُتيح لي بعد أن نشرت الهلال هذا الفصل في العدد الماضي أن أتحدث إلى غير واحد من أهل البلاد العربية المختلفة، فعاد بنا الحديث إلى التعاون في الإحياء كيف يكون، وعاد بعضهم يذكر هذه الحواجز السياسية القائمة بين البلاد العربية، وإلى ضرورة تذليل ما تقيمه هذه الحواجز من عقبات في سبيل الإحياء. أما أنا فما زلت على الرأي الذي قلت به منذ سنوات. ذلك أن التكييف السياسي لبلاد ما لا يمكن أن يحول دون الإحياء الفكري فيها. وهو كذلك بصورة أكثر وضوحاً إذا كان التكييف السياسي خاضعاً لظروف غير عادية وكان مشكلاً لبلد ما أو لبلاد عدة على صورة لا تدل على حرية اختيار أهل هذا البلد أو هذه البلاد إياها. فالتكييف السياسي صائر حتماً وبقوة الطبيعة إلى الشكل الذي يرضاه من يذعنون إلى هذا التشكيل، عاجلاً أو آجلاً. وهو يصير إلى هذا

(*) نشر في: **الهلال**، المجلد ٤٣، الجزء ٧ (١٩٣٥)، ص ٧٦٧ ـ ٧٧٠.

الشكل الذي يحوز رضى الناس على نحو أسرع كلما قويت الحركة الفكرية واشتد التيار العقلي والروحي. والحركة الفكرية لا يمكن أن تخضع لحاجز من الحواجز أو تحول دون سيرها عقبة من العقبات. بل هي تسمو بطبيعتها فوق الحواجز والعقبات وتتغلب عليها. وهي كلما ازدادت قوة وازداد تيارها اندفاعاً كانت أرفع فوق الحواجز تحليقاً وأسرع على العقبات تغلباً. فأما إن بقيت الحركة الفكرية وبقي التيار العقلي في ركودهما وحاولنا مع ذلك التغلب على الحواجز وما كان مثل ذلك إلا كمثل الرجل الواحد يحاول زحزحة صخرة لا يقوى على زحزحتها، فهو يدور حولها لعله يجدها ألين في ناحية من نواحيها، فإذا هو عاجز عن درك غايته، وإذا هو يزداد بما ينفق من مجهود ضائع إعياء. ولو أنه استعان بقوى العلم أو بأمثاله من الرجال لما أصابه الإعياء، ولتغلب على الصخرة وزحزحها. والتعاون الفكري والروحي لإحياء ماضينا هو الطريقة المثلى للعود بنا كمجتمعات إلى الحياة الطبيعية في تكييفنا السياسي وفي توجيهنا إلى الكمال الاجتماعي.

وهذا الرأي الذي قلت وأقول به إنما يستند إلى قاعدة أساسية بسيطة. تلك أن من لا ماضي له لا مستقبل له. هذه قاعدة تنطبق على الأحياء جميعاً. وهي أشد انطباقاً على الجماعات منها على الأفراد، كما انها أشد انطباقاً على الأفراد في الأحياء العليا منها في الأحياء الدنيا. والأمة التي تنسى ما لها من ماض مجيد لا يحق لها أن تطمع في مستقبل مجيد. ومجد الأمم ليس أكثره فيما لها من غلب سياسي يطوع لها في النضال أن تتحكم في غيرها عصوراً أو قروناً، وإنما أكثر مجد الأمم فيما لها من آثار فكرية وروحية تنتقل ميراثاً باقياً من جيل إلى جيل ومن قرن إلى قرن. فإذا نسيت الأمم ما لها من هذه الآثار التي تشكل الحضارة الإنسانية في بعض عهودها، ولم تبذل ما يجب بذله من المجهود لجعل هذه الآثار حية دائماً، متطورة دائماً، سائرة مع الحياة، مؤثرة فيها، متأثرة بها، واقتصرت على ترك نفسها يدفعها تيار الحضارة الحاكمة، ولو كان مما يحاوله هذا التيار أن يطمر آثارها وأن يعفي على ماضيها، فقد حق على هذه الأمم أن تعنو لغيرها جبهتها وأن يخضع لسلطانه مجموعها.

والحق أن الأمم التي تعيش في الحاضر وحده، ناسية ماضيها مقتصرة على الاستفادة المادية جهد الطاقة، إنما هي الأمم الضعيفة المتخاذلة التي يعيش كل فرد فيها بنفسه لنفسه لا يصل بين ماضيه وحاضره، ولا يقدّر الحقيقة الأزلية الخالدة التي صورها الشاعر القديم في قوله:

وتزعم أنك جرم صغير   وفيك انطوى العالم الأكبر

ولو أن الفرد أراد أن يبلغ على الحياة ما يجب عليه أن يبلغه لذكر أنه حلقة في هذه السلسلة المنظمة، سلسلة الحياة، حلقة متصلة في المكان بأمثاله من الأفراد الذين يعيشون معه في أمة واحدة وبأمثاله من أفراد الإنسانية جميعاً، متصلة في الزمان بالذين سلفوا جميعاً منذ الأزل والخلق الأول، فهي وإياهم وحدة يسري فيها التيار الذي يسري فيهم وتنتظمها وحدة الوجود التي تنتظمهم. إذا شعر الفرد بهذا الشعور ونظر إلى الحياة على أنه

منها في هذا المكان، عظم في عينه أمره وعظم في تقديره واجبه وهان عليه أمر المادة التي يحسبها الأكثرون مقصد الحياة الأسمى والغاية التي يجب أن ينفق في سبيلها العمل إذا أريد أن يعتبر صاحبه ناجحاً في الحياة.

ولقد صدق الذين قالوا إن تاريخ الإنسانية تحتويه القبور أكثر مما تحتويه الدور، ومجد الإنسانية ماثل في أعمال أولئك الذين تحتويهم القبور. ولن تكون لأمة حياة إذا تركت هذا المجد مطوياً في السجلات ولم تقرأه كل آن وحين. وكما أن الأرض التي استثمرها الأجداد على طريقتهم لا يجود اليوم ثمرها إلا إذا زرعت على طريقة العصر وبأسلوبه، وكما أننا نرى أنفسنا مضطرين لتنقيح ما ترك لنا أسلافنا من مساكن لتتفق وطلبات اليوم، فنحن مطالبون كذلك بإحياء تراثنا الروحي والعقلي على طريقة العصر وأسلوبه.

وهذا التراث عظيم حقاً، جسيم جداً. هو يتناول كل ما تتناوله البحوث العلمية الحاضرة على طريقة أولئك السلف. فهو يبحث في الكلام والنقد والفلك والرياضة والجغرافيا والطب والعلوم الكونية والعناصر وكل ما يمكن أن يدور بخاطر ابن اليوم. وهو يتناولها أحياناً في كتاب واحد لمؤلف واحد يقع في بضعة أجزاء أو في عشرات الأجزاء. ولو أن الرجل الواحد منا في هذا العصر أراد أن ينفرد بإحياء ما ترك واحد من هؤلاء السلف لاضطر في كثير من الأحيان إلى إيجاز الإحياء في ناحية والإفاضة فيه في ناحية أخرى. ذلك أننا بحكم العصر قد ملنا إلى التخصص ولم نعد نستريح إلى أن يكون الرجل منا واقفاً على المعارف الإنسانية جميعاً، لأن هذه المعارف الإنسانية قد بلغت من التفصيل والكثرة حداً جعل تقسيم العمل والتخصص فيه الوسيلة اللازمة لإتقان البحث ولإبداع جديد فيه. وهذا يدعونا إلى القول بأن الإحياء بالنسبة لواحد من كبار الكتّاب والمؤلفين من السلف ربما اقتضى أن يتعاون عليه أكثر من واحد منا، لأن هذا الإحياء لن يقتصر على تحديد ما كتب هذا المفكر أو المؤلف بأسلوبنا نحن. بل هو يتناول دراسة مقارنة أكثر الأحيان، ويقتضي كذلك تتبع الفكرة أو الموضوع أو العلم أو البحث أياً كان نوعه مما طرق هذا المفكر أو المؤلف، وكيف كان أثره فيمن جاء بعده سواء من الغربيين الذين تناولوا البحث أو من المتأخرين من أهل شرقنا. وإذا كانت الفكرة أو الموضوع قد درس اقتضى ذلك تتبع أسباب فنائه، وهل يرجع فناؤه إلى أنه غير صالح للبقاء مثلاً، أو إلى أن الذين تناولوه بعد الباحثين الأولين تناولوه على طريقة كانت سبب القضاء عليه مع صلاحه للحياة وإمكان بعثه من جديد إليها.

إذا كان إحياء المؤلف الواحد أو المفكر الواحد قد يقتضي تعاوناً وقد يقتضى أن تتألف جماعات كالتي تتألف في أوروبا تحت اسم أصدقاء روسو أو أصدقاء موليير أو أصدقاء كونت ليكون التعاون أدنى إلى أن يؤتي ثمرته، فما أعظم مبلغ هذا التعاون الذي يجب توافره إذا صدق عزمنا على الإحياء العربي حقاً، وإذا صدق عزمنا عليه على الطريقة التي قدمت. إننا نكون إذن بحاجة إلى تعاون ينتظم العالم العربي كله ويجعل الجماعات

التي تتألف أصدقاء للغزالي أو لابن رشد أو للجاحظ أو للمتنبي أو لهذه العشرات والمئات من المحدّثين والمتكلمين والكتّاب والفلاسفة والعلماء والأدباء بحيث لا تقف في دائرة حدود مصر أو الشام أو العراق أو تونس، بل تتخطى حدود كل واحدة من هذه الأمم وتحلق فوقها وتصل بينها جميعاً وتجعل الجماعة الواحدة تشمل أبناء كل واحدة من الأمم العربية جميعاً.

ولن يستطيع حائل من الحوائل أن يقف في سبيل هذا التعاون على الإحياء. لن يستطيع حائل سياسي أو غير سياسي. وكيف يمكن أن يرد بخاطر إنسان من الناس أن يحول بين جماعة في مصر ومثلها في الشام وثالثة في العراق ورابعة في الحجاز وخامسة في تونس وسادسة في مراكش، تريد أن تتعاون كلها لإحياء المعري أو ابن سينا أو ابن خلدون أو غير هؤلاء من الذين خلفوا التراث العقلي العظيم للإنسانية كلها لا للناطقين باللغة العربية وحدهم. وإنني لعلى ثقة بأن هذا التعاون سيكشف عن كنوز سمينة جداً، وسيبعث الحياة إلى آثار مطوية اليوم، فهي لذلك لا تحرك الناس ولا تحدث في الحياة ما يجب أن تحدثه فيها من أثر. وسيكون لهذا التعاون إلى جانب ذلك مزية أخرى هي هذا التعارف الفكري والروحي بين أمم يجب أن يتم التعارف بين المثقفين من أبنائها على خير وجه. وأي وجه للتعارف خير من هذا التعاون لأنبل مقصد وأسمى غاية؟!

لو أن عقبة خيف أن تقوم في وجه هذا التعاون لكانت هذه العقبة رغبتنا عنه وعدم حرصنا عليه. ولقد كانت هذه العقبة هي الحائل الصحيح عن القيام بالعمل المثمر في عصور الانحلال التي مضت. فإذا كان حقاً ما نعتقد من أن هذه العصور قد آن أن تنتهي، وأن يبدد فجر هذه النهضة الحديثة ظلمتها، فآية ذلك من الناحية العملية قيامنا بهذا التعاون في سبيل الإحياء العربي، نخدم به الحقيقة ونخدم به الإنسانية، ونخدم به هذا الشرق العربي، نخرجه به من حالته الحاضرة، حالة الاعتماد على غيره، ليبدأ عصراً جديداً هو عصر الحرية والنور والتضامن مع سائر أجزاء الإنسانية في سبيل خير الإنسانية جمعاء.

الرابطة الثقافية بين الأقطار العربية(*)

عباس محمود العقاد

«... ما هي الفكرة التي يعقلها المصري في القاهرة، ولا يتأتى أن يعقلها العراقي في بغداد، والشامي في دمشق، والحجازي في مكة، وسائر الناطقين بالعربية من طرابلس إلى مراكش وما وراءهما من الأقطار الافريقية؟ إن كان هناك شيء من هذا القبيل فعلّة الاختلاف فيه هو اختلاف التعليم والمعيشة...».

الأقاويل في أصل المصريين القدماء لا تتفق. فمن قائل إنهم هبطوا إلى مصر مع النيل من بلاد اليمن أو العدوة التي تقابلها، ومن قائل إنهم اثيوبيون في الأصل البعيد أو في أصل بعض الدول التي أدركها التاريخ، ومن قائل إنهم جاؤوا من العراق الجنوبي واخترقوا الصحراء إلى البحر الأحمر، وثبت من الكشوف الحفرية أن بعض الحلي والدبابيس وجدت في مصر وفي العراق الشمالي على نمط واحد قبل الميلاد بثلاثة آلاف سنة، ولا يعرف على التحقيق هل كان أجداد المصريين في تلك الأصقاع ثم جاؤوا إلى مصر، أو أن فاتحاً من الفاتحين المصريين ذهب إلى تلك الأصقاع وحمل معه ما حمل من تلك المصنوعات المصرية.

وهناك من يقول إن المصريين من أصل أوروبي، ومن يقول إنهم من افريقيا الغربية حيث يقيم أجداد البربر السابقون، والفصل في هذه الخلافات عسير.

ولكن الأمر الذي لا خلاف فيه أن الملكة الثقافية بين مصر واليمن والسودان والجزيرة العربية والعراق الجنوبي والعراق الشمالي، وما بين مصر وهذه الأقطار هي في

(*) نشر في: **الهلال**، المجلد ٤٤، الجزء ٧ (١٩٣٦)، ص ٧٣٣ ـ ٧٣٥.

اللباب ملكة واحدة أو ملكة متقاربة. فالفكرة أو العقيدة التي تنشأ في مصر لا تلقى صعوبة في فهمها واستحضارها باليمن أو سورية أو العراق.

فليس هنالك اختلاف في طبيعة التفكير والتصور كالاختلاف الذي يكون بين الهندي والمغولي، أو بين أمم السلاف وأمم السكسون، أو بين الهنود الحمر والبيض، وإنما تتقارب المدارك والمعقولات بين الأمم التي تشملها الآن الرقعة العربية كأنها من أصل واحد أو كأنها لا فرق بينها وبين الأمم التي تحدرت من أصل واحد.

ولهذا تجانست شرائع أخناتون وموسى وحمورابي في الزمن القديم. ليس من المهم أن نعرف المصدر السابق والمصدر المسبوق في ابتداء هذه الشرائع المتجانسة، وإنما المهم أن نعرف أن المدارك والمعقولات واحدة بين هذه الأمم. حتى يوم كانت على عداء مستحكم وتفرقة في اللغات والحضارات، فأما اليوم فهي من باب أولى أقرب إلى وحدة الثقافة ووحدة الجوار.

اليوم يتكلم العراق واليمن والسودان ومصر وسورية بلغة واحدة، ويدينون بعقيدة واحدة هي العقيدة الإسلامية، ومن كان منهم لا يدين بهذه العقيدة فهو قد خدم الثقافة العربية كما خدمها المسلمون، والشواهد على ذلك كثيرة من أعمال اليازجي والبستاني وزيدان وغيرهم.

ما هي الفكرة التي يعقلها المصري في القاهرة ولا يتأتى أن يعقلها العراقي في بغداد، والشامي في دمشق، والحجازي في مكة، وسائر الناطقين بالعربية من طرابلس إلى مراكش وما وراءهما من الأقطار الافريقية؟ إن كان هناك شيء من هذا القبيل فعلة الاختلاف فيه هو اختلاف التعليم والمعيشة وليس اختلاف الملكة والمزاج الأصيل.

ومن ثم نستطيع أن نقرر الوحدة الثقافية بين هذه الأقطار ولا حاجة بنا إلى انتظار الفصل بين علماء الأجناس في حجم الرؤوس ولون الشعور وما حفظته الأرض من بقايا الحلي والفخار.

وفي اعتقادنا أن هذه الوحدة الثقافية قابلة للتقدم والاتساع والتمكين لأنها لم تبلغ بعد مداها ولم تزل في أوائل خطواتها. ولكنها ستبلغ هذا المدى عندما يتحقق لها أمران:

أولهما: التقارب في درجة التعليم وطبقة الحضارة؛

والثاني: وحدة المعاملات الاقتصادية وما يدخل في اطوائها من الصلات التي تجري مجراها.

فمن أبناء هذه الأقطار من لا يقرأ شيئاً بعد محفوظات القرن التاسع أو القرن العاشر. فالزمن عنده قد وقف منذ ألف سنة أو تزيد، هؤلاء شركاؤنا في المكان وفي اللغة، ولكنهم في الزمان بيننا وبينهم أبعد مما يكون بين المشرقين والمغربين. ومناط الرجاء في هذا الصدد أن وسائل الوحدة موجودة وعوامل الوحدة موجودة، وستأتي الوحدة الكاملة إذن مع الزمن.

أما وحدة المعاملات فهي حتى اليوم لم تبلغ ما يحق لها أن تبلغه من التوثيق

والتنظيم، ولو كانت كما ينبغي لوجب أن أقرأ الكتاب البغدادي وأنا في القاهرة بالسهولة التي يقرأه بها المقيم في بغداد، ولوجب أن تنعقد الصلة بين الكاتبين والقارئين في كل مكان عربي، كأنهم من إقليم واحد، وكأنهم يدينون بشريعة واحدة ونظام واحد في المعاملات.

هكذا يحدث بين قراء اللغة الانكليزية أو الروسية أو الجرمانية فالمؤلف الانكليزي يحاسب شركة واحدة على الكتاب الذي يقرأ في انكلترا واستراليا والهند وافريقيا الجنوبية. والمعاملات الثقافية في الروسيا أو الأمم الجرمانية لا تحتاج إلى الوصايات والتعقيدات التي يحتاج إليها الكاتب العربي للاتصال بقرائه في كل مكان، ولكن الرقعة العربية ليست على ما ينبغي من انتظام هذه الصلات الثقافية في باب المعاملات، وهي أشبه شيء بمكان واحد له حدود مشتركة ولكنها مقطوعة بالحواجز والسدود والمخاوف والعقبات، فالحدود تجمعها في حيز واحد والعقبات تحول بين جانب ومنها وجانب، فلا يتقاربان إلا بعد جهد جهيد.

إذن لا بد لنا من التقارب في درجة التعليم والحضارة، ولا بد لنا كذلك من تنظيم الوحدة الثقافية فيما يرجع إلى المعاملات الاقتصادية.

فأما التقارب في درجة التعليم والحضارة فسبيله الإكثار من مؤتمرات الثقافة في عواصم العربية بين آونة وأخرى، يقترن هذا بالتعاون بين جميع الأمم العربية على تبادل المعلمين والاخصائيين وأصحاب الفنون والصناعات حسبما يكون لديها من الحاجة أو من الاستعداد والقدرة.

وأما وحدة المعاملات فسبيلها إقامة الشركات الكبرى التي تعامل القاهرة كما تعامل مراكش وصنعاء، وتكفل للكاتب أن يتصل بالقارئ الذي يفهمه، وللقارئ بأن يتصل بالكاتب الذي يعنيه، فلا يكون للموضوع الثقافي عشرة آلاف قارئ وأنت تكتب فيه ولا تتصل إلا بألف منهم أو ألفين، بعد توسيط خمسة أو ستة من أصحاب المكتبات والموزعين.

كنت في القطار العائد من دمشق إلى لبنان فاجتمعنا في ديوان واحد أربعة من المشتغلين بالقراءة والدراسة، وواحد منا محام متفرنج يقول لنا بعد أن تعارفنا وأخذنا نبحث في موضوع الكتاب الفرنسي الذي كان يقرأ فيه: وماذا في العربية مما يستحق القراءة؟ تلك لغة مقضي عليها بالفناء وليست هي بأقوى على البقاء من لغة الرومان الأقدمين، وقد كانت لهم دولة وصولة ونشأت على أعقابهم أمم دخلت لغتهم في لغاتها ثم بادت اللاتينية من عالم اللغات الحية وأصبحت لا تعرف إلا في المعاجم وعلى ألسنة الفقهاء.

هذا كلام يائس نرجو أن يكون واهماً في تقديره، وإنما طريق البقاء للغة العربية أن تصبح لغة الثقافة، لا لغة الحديث الدارج فحسب، بين عشرات الملايين، وستصبح كذلك يوم تنتظم بين أبنائها صلة الثقافة العامة وصلة المعاملات الثقافية، وهذه وتلك من الممكنات الميسرات.

ثقافتنا القومية

وما ينقصها من عوامل القوة(*)

أمير بقطر

«... إن عهد الثقافة المدرسية يكاد ينقضي باتمام الدراسة الثانوية، إذ ان كل دراسة بعدها تعد دراسة احترافية بحتة. فدراسة الطب والهندسة... تكاد تنحصر في اكتساب الحذق اللازم لمزاولة المهنة ولا تزيد المرء ثقافة...»

الثقافة هي الكيفية التي بها يعيش الناس ويفكرون ويحسون، أي كل ما يتعلق بالعيش والتفكير والوجدان. فهي إذن أوسع دائرة من التربية، كما ان التربية أوسع دائرة من التعلم. وبغض النظر عن أصل هذا التعبير في اللغة العربية، فإن الكتّاب قد أطلقوه على ما يقابل في الألمانية لفظة Kultur، وفي كل من الفرنسية والانكليزية لفظة Culture.

مصادر الثقافة

ليست معاهد التعليم وحدها هي المسؤولة عن ثقافة أبناء الأمة، وإن تكن في مقدمة جميع المصادر التي تستقى منها هذه الثقافة. وبين هذه المصادر نظام الحكم، وسياسة الحكام، وخططهم بإزاء المحكومين، ونظام الأسرة، وأماكن العبادة، والمؤسسات الدينية والخيرية، وتوزيع الثروة، وجغرافية البلاد الطبيعية، وطرق المواصلات، ونسبة طبقات الأمة الاجتماعية بعضها إلى بعض، ونوع التقاليد والعادات الموروثة، ومقدار

(*) نشر في: **الهلال**، المجلد ٤٥، الجزء ٥ (١٩٣٧)، ص ٦٥٧ ـ ٦٦٣.

العدالة والأمن العام والروح المعنوي.

وليست الثقافة كمية جامدة محدودة، بل هي دائرة مرنة تتسع وتضيق وتتلون وتتغير بتغير هذه المصادر. وقد ظل هذا التغيير يسير بخطى ضيقة بطيئة حتى نهاية القرن التاسع عشر، حينما أخذ يعدو بسرعة تكاد تفتك بمن هم دون المتوسط في الذكاء من بني البشر. ولعل أبطأ هذه الخطى كانت في القرون السبعة عشر التي جاءت بين أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد وروجر بيكون في الثالث عشر بعده، وهي الفترة الطويلة التي لولا أن الرهبان والعرب عكفوا خلال بعض سنواتها على ترجمة الثمين من علوم الأقدمين، لاستطعنا أن نقول إنها الفترة التي فيها استولى على العقل البشري سبات عميق، حتى أيقظه روجر بيكون، وفرنسيس بيكون، وغاليليو، ورجال النهضة العلمية والنهضة الفنية، والإصلاح الديني، والثورة الصناعية، والانقلاب الاقتصادي، والسير نحو الديمقراطية. وما برحت سرعة هذا التغيير تتضاعف حتى جاءت المخترعات الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، الواحد تلو الآخر، حتى بلغت السرعة مبلغاً يخشى منه المتشائمون سوء العاقبة.

ولم يكن الفضل في ثقافتنا لقوات الطبيعة، بل لاكتشاف الطرق التي استخدمنا بها هذه القوات، وكما أننا مدينون للتطور بحياتنا، فإننا مدينون لثقافتنا بكيفية العيش والتفكير والوجدان التي تميزنا عن سائر الحيوان، وفي حين أن التطور (evolution) نتيجة طبيعية، فإن الثقافة وسيلة صناعية (Artificial). ويتضح من هذا أن الثقافة تشمل عنصراً مادياً وهو ما يتعلق بكيفية العيش عامة من مأكل ومشرب وملبس ومسكن، وعنصراً حسياً يشمل ركنين: **الأول** صقل الذهن، وهو ما عبرنا عنه بالتفكير، **والثاني** تهذيب العاطفة، وهو ما عبرنا عنه بالوجدان.

بهذه المقدمة التي لم نر مندوحة عن الإتيان بها، ننتقل إلى الكلام عما يعتري ثقافتنا القومية من عوامل الضعف، أو ما شاء **الهلال** أن يسمّيه تأدباً «ما ينقصها من عوامل القوة» وسنحصر بحثنا في النقط الآتية.

أولاً: الجمود الفكري

تتجلى هذه الظاهرة مجسمة في طبقة المتعلمين من أبناء مصر بكيفية يحار لها من يتصل بنا من الغربيين، الذين يظنون خطأ أنها صفة ملازمة لما يسمونه هم العقلية الشرقية. وأعني بطبقة المتعلمين خريجي المعاهد الثانوية والعالية على السواء، فهم، بلغوا من العمر ما بلغوا، يميلون عادة إلى قبول الآراء بغير فحصها، والتسليم تسليماً أعمى بما يقرأون، أو بما يدور على ألسنة العامة، أو ما تخطه أقلام صغار الكتاب من أقوال وعادات وتقاليد ومعتقدات لا تستند على أسس متينة علمية حديثة.

ويرجع جل هذا النقص إلى نظام التعليم في بلادنا، ذلك النظام الذي يضع في أيدي الطلاب في المادة الدراسية كتاباً واحداً، يكادون يستذكرونه عن ظهر قلب، فيشبون

على تقديس كل ما يطبع أو ينشر، لأنهم لم يألفوا الاطلاع على عدد كاف من الكتب والمؤلفات والآراء المنوعة في الموضوع الواحد. وقد أدى هذا النظام إلى عيوب جسيمة في الثقافة القومية، منها ضآلة المعلومات العامة، وكراهية المطالعة، أو حصرها في دائرة الصحف وبعض المجلات ذات «الوزن الخفيف»، وعدم التعود على اقتناء الكتب، وشرائها بانتظام كالثياب، والجلد على استيعابها، والتلذذ بها، وعدم اقدام الأخصائيين منا على البحث العلمي، مما حدا ببعض النقاد إلى أن يقول إن معظم المتعلمين من المصريين لا يزالون أميين.

وتجدر الإشارة هنا إلى أننا إذا استثنينا كليات الآداب، فإن عهد الثقافة المدرسية يكاد ينقضي بإتمام الدراسة الثانوية، إذ ان كل دراسة بعدها تعد دراسة احترافية بحتة. فدراسة الطب والهندسة والمحاماة والزراعة والتجارة كتعلم الحدادة والسباكة والنجارة والحياكة سواء بسواء، أي أنها تكاد تنحصر في اكتساب الحذق اللازم لمزاولة المهنة ولا تزيد المرء ثقافة، إذا استثنينا عدداً قليلاً من المواد. فلا تظن مثلاً أن خريج مدرسة الهندسة أكثر ثقافة من خريج مدرسة ثانوية لأن دراسة الهندسة لم تكسبه ثقافة، بل حذقاً ومهارة في مهنته وحسب. وقد أحسن الهلالي بك وزير المعارف الأسبق في تسمية مرحلة الدراسة الثانوية التي تعد الطلبة لنيل شهادة البكالوريا بالمرحلة الثقافية، كما أنه أحسن في تسمية السنة التي تليها باسم السنة التوجيهية أو الإعدادية. وتتفق هذه التسمية مع الواقع أولاً، ومع مثلها في كثير من البلدان الغربية ثانياً.

يتبين من هذا أن معظم اللوم يقع على نظام التعليم، مناهجه وطرقه، في المدارس الابتدائية والثانوية على الأخص، وعلى أساليب التعليم دون مناهجه في المدارس العالية. وإذا كانت عبادة الكتاب الواحد للمادة الواحدة، وتقديس المذكرات الضئيلة التي يعدها المعلم للطالب، وتأليه الامتحانات العامة وجعلها غاية التربية لا وسيلتها، وعدم تشجيع الاطلاع على عدد واف من آراء الكتاب والمؤلفين في الموضوع الواحد، إذا كانت هذه عيوباً جسيمة في أساليب التعليم، فإن طريقة المطالعة في مادة اللغة العربية، أشد هذه العيوب وأكثرها جسامة، كما أن أساتذة اللغة العربية وأساتذة أساتذتها، هم أشد المعلمين تحملاً لهذه المسؤولية. كيف لا وهم يخلطون بين القراءة لغرض تقويم اللسان والنطق الصحيح، وبين القراءة لغرض الإلمام بالمعلومات العامة وتفهمها؟ أي أن أساتذة اللغة العربية لا يزالون ينظرون إلى المطالعة كأنها ضرب من ضروب الإلقاء والخطابة، على الرغم من أن تسعة أعشار الطلبة لن يحتاجوا إلى هذا الضرب من التعلم في مستقبل حياتهم، ولكنهم جميعاً يحتاجون إلى القراءة للإلمام بالمعلومات العامة التي بها يتفهمون هذا الكون وما يجري فيه من حوادث.

وقد أدى هذا الخلط بين النوعين إلى أن الطالب في المدرسة الثانوية أو الابتدائية لا يطالع في السنة الواحدة سوى بضع صفحات من كتاب واحد، في حين أن زميله في أوروبا قد يطالع عشرة أو عشرين كتاباً، وقد رأيت مدرسة ابتدائية في أمريكا يطالع

تلاميذ السنة النهائية فيها أربعين كتاباً في العام الواحد. ولذا نسمع كثيراً في خلال العشرين سنة الماضية عما يسمونه هناك «القراءة الصامتة السريعة».

ولا شك أن القراءة في مدارسنا هي مران لفظي أو «جمباز» ليس إلا، في حين أنها في المعاهد الأوروبية الراقية وسيلة للإلمام بما في بطون الكتب والمجلات الراقية من معلومات عامة ثقافية. ولا يغيب عن أذهاننا أن القراءة في مدارسنا هي من بقايا القرون الذاهبة، التي كانت الكتب فيها تعد على الأصابع. أما الآن والمطابع تخرج آلاف الكتب والمجلات بالوفرة التي تخرج بها الآلات الجوارب والأحذية وزجاجات المصابيح الكهربائية، فإن المطالعة يجب أن تكون سريعة إلى درجة تناسب هذه الآلات، وأن تتابع الآراء الحديثة، وتلاحق ما يجري أمامنا من حوادث عصر الصناعة والاختراع والبحث العلمي. وأهم من ذلك أن يتخلل هذه المطالعة الغربلة والتمحيص، وعدم تأليه ما يكتب لمجرد كونه مطبوعاً أو مزخرفاً بالألفاظ المنمقة الخلابة، فإن من مصائب هذا الإنتاج السريع أن معظم ما يكتب محشو بالأخطاء.

من أقوال رمزي مكدونالد ان خير مقياس للثقافة هي أن يستطيع المرء أن يجلس بجانب الموقد عدة ساعات والكتاب سميره الوحيد «وخير سمير في الزمان كتاب» ثم ينهض وهو يحس بما تركته هذه الزمالة والصداقة من الأثر في نفسه. إن التلذذ بالمطالعة وحب القراءة بين السطور كما يقولون (أي التفكير) هو الذي يميز المثقف عن سواه. والثقافة الحقيقية كما قال أحد رجال التربية هي ما تبقى لدينا بعد أن نسينا ما تعلمناه في معاهد التعليم. وقد يكون في هذا القول تناقض ظاهري، بيد أن هذه هي الحقيقة بعينها، إذا تذكرنا أننا ننسى جميع التفاصيل فيما تلقيناه من الدروس غير أننا لا ننسى الروح التي تسودها طالما كانت ثقافتنا جديرة بهذا الاسم. ونعود فنقول إن حمى الامتحانات والنتائج في مدارسنا أدت إلى تضحية التفكير على مذابح الحفظ والاستذكار، وإيثار النظام على الحرية، وجعل الهضم في عملية الفهم من وظيفة المعلم دون الطالب، والالتجاء إلى الضغط في التوصل للنتائج المنشودة. وبهذا بعدت مدارسنا عن التثقيف، بعد الخوف من الحب، والخشية عن الاحترام. ولا بدع إذا قال لنا برنارد شو إنك إذا علّمت أحداً شيئاً فإنه لن يتعلمه. وقال لنا آخر إنك إذا قمت بغسل هرتك بيدك، فإنها تنسى على مر الأيام أن تغسل نفسها بلسانها. وقال أفلاطون في **جمهوريته** إن كل معرفة تلقاها ذووها تحت سلطان الضغط لا ترسخ في الأذهان.

ثانياً: بأية لغة نتثقف؟

وهناك تهمة تتهم بها اللغة العربية، لا أستطيع الجزم بصحتها، ولا أستطيع من الناحية الأخرى إنكارها، وأذكرها هنا لعلاقتها الوثيقة بمسألة التفكير. وهذه التهمة ذات شقين: الشق **الأول** حملة عنيفة على التنافس بين اللغتين الفصحى والعامية (Bilingualism)، وآثار هذا التنافس في الحياة الفكرية. وإنني أنقل هنا للقارئ فذلكة من

كتاب وضعه سير وليم ولكوكس في هذا الشأن هذه ترجمتها: «عشر سنوات طوال قضيتها في مدرسة الهندسة الملكية (في مصر) كمحاضر وممتحن، شاهدت فيها عدداً يذكر من الطلبة الأذكياء يتلقون الدروس بلغة عربية فصحى صناعية، وليس بلغة مصر الحية الطبيعية. لم يكن هناك من غبار على أولئك الطلبة في تلقي دروس الرياضة في المدرسة، ولكنهم لم يكادوا يقدمون على الرياضة العملية العالية حتى انهكت السخرة الذهنية تفكيرهم، وعجز أنبغهم عن الابتكار في مستقبل حياتهم، بل حصروا جهودهم في ترجمة آراء الغير، أي أولئك السعداء من بني البشر الذين كتب لهم حسن الطالع أن يتعلموا دروسهم منذ نعومة أظفارهم باللغة التي بها يتكلمون. أقول هذا وفي ذاكرتي أصدقاء وزملاء من نابهي المصريين الذين لولا هذا العيب اللغوي، لتبوأوا أماكنهم السامية بين زملائهم من مهندسي الممالك الأخرى الذين لم يكتب عليهم الدهر بأن يفكروا بلغة ويكتبوا ويقرأوا بأخرى. وكيف يتسنى للحم والدم أن يتحملا هذا الإجهاد، طالما خلق الإنسان برأس واحد لا برأسين؟ أذكر الآن طالبين مصريين نابغين كان لا بد أن يكون لهما شهرة عالية، فيما لو أتيح لهما أن يكتبا باللغة التي بها يتكلمان كما يفعل زملاؤهما، والحمد الله، في أوروبا الوسطى والغربية...».

والشق الثاني من هذه التهمة يحمل على تدريس اللغات الأجنبية في مصر، بدعوى أن خريجي مدارسنا الثانوية والعليا بعد قضاء ثماني سنوات إلى خمس عشرة سنة في دراستها لا يحسنونها، ولا يتيسر لهم فهم كتبها ومجلاتها أو التلذذ بها، أو تذوق حلاوتها، مع العلم أن ما تنتجه القرائح باللغة العربية وحدها لا يكفي للثقافة الحقة. وإني مع احترامي لرأي السير وليم ولكوكس، وميلي إلى التسليم به مبدئياً، فإنني أجد ميلاً لمناصرة الشق الثاني من التهمة، لأنني أعلم بالاختيار أن أكثر من ٩٠ بالمئة من خريجي مدارسنا العالية والثانوية في خلال العشرين سنة الماضية لا يحاولون مطالعة كتب اللغة الأجنبية التي درسوها، وإذا حاولوا فإنهم لا يفهمونها ولا يستمتعون بها. يضاف إلى ذلك ما قاله غوته الألماني من أن الرجل الذي لا يحسن سوى لغته لا يحسن لغته.

ومما يكاد يؤيد هذه التهمة ذات الشقين أن البحث العلمي يكاد يكون معدوماً في بلادنا، وإذا استثنينا بعض المجهودات الضئيلة في هذه الناحية في كلية الطب، في القصر العيني، فإننا لم نضف إلى الخزانة العلمية العالمية طيلة قرن كامل شيئاً من مبتكراتنا، وثمرة بحوثنا (Research)، ما نفاخر به.

ثالثاً: إهمال تربية الذوق السليم

ويرجع هذا العيب في الغالب إلى الاعتقاد بأن هذا من الكماليات التي ليس ثمة مجال للعناية بها. والغريب أن مستر «مان» الخبير الانكليزي في فن التربية أنحى باللائمة على وزارة المعارف العمومية لأنها تنفق بعض الجنيهات، في هذا السبيل، بدعوى أن هذا آخر ما يجدر بها التفكير فيه، وبدعوى أن هناك سبلاً أخرى للإصلاح، وأن الأهم قبل المهم! نقول غريب من مستر مان أن يثير هذه المسألة بطريقة معكوسة، وهو يعلم كل العلم أن ثقافة لا يتخللها بعض الإلمام بالفنون الجميلة دائرة معوجة محدودبة، تنقصها تلك

الاستدارة التي تكسبها الكمال والانسجام والتماثل والجمال. وهل يليق بأمة مضى على تأسيس نظامها التعليمي مئة عام كامل أن يجهل أبناؤها المتعلمون كل الجهل تقريباً ما يتعلق باللوحات الزيتية البديعة والتماثيل الرخامية الشهيرة وأسماء فنانيها، ودور التحف الموجودة بها؟ وهل يليق بأولئك المتعلمين أن يجهلوا أسماء أشهر الموسيقيين في العالم والمقطوعات الموسيقية التي يلعبونها، و«الأوبرا» و«الأبريت» الخالدة ولا يستطيعون التذوق من ألحانها والإعجاب بها وتمييزها من سواها إذا ما استمعوا إليها؟ تحدث يوماً مع خريجي مدارسنا العالية عن دي فنشي، أو رفائيل، أو مايكل انجلو، أو روبنز، أو فان ديك، أو شوبان، أو بيتهوفن، أو فغنر، أو فردي، أو بتشيني، أو بفلوفا، أو تسكنيني، أو بادورسكي، أو غيرهم من أبطال التصوير والنحت والموسيقى والأوبرا والرقص، وسجل النتيجة المحزنة بعد ذلك. أو اذهب شتاء إلى أوبرا القاهرة وعد الطرابيش الحمراء، انظر إلى ذويها وهم جلوس في ملابس السهرة، لا يفرقون بين نشيد «السوبرانو» وعويل الندابة، وبين صوت «التنور» وخوار الثور. وسجل ثمرة التعليم عن مئة عام تجدها خلوا من تلك النكهة الحلوة العبقة التي تمتاز بها الثمار. إذا استثنينا ما شببنا عليه من حب الشعر والإعجاب بالأدب وتقدير التمثيل.

جاء في كتاب **المدنية** لمؤلفه كلايف بل: ان علائم المدنية، أمثال تلك التي زهت في عصر بركليز في أثينا، والقرن الخامس عشر في إيطاليا، والثامن عشر في فرنسا، اثنتان هما: **أولاً**: حب الجمال لذاته، والإعجاب به، وتفهم كنهه، **وثانياً** سيادة العقل على العاطفة والتقاليد.

رابعاً: الجانب الخلقي

إن إهمال العناصر الخلقية قد تولد عنه عيوب ونقائص بادية للعيان، كادت تلازم حياتنا القومية والاجتماعية، وأضحت يشار إليها بالبنان، فلا يكاد أحد الأجانب يفد إلى مصر ويقضي فيها بضعة أشهر حتى يرى هذه الثغرات في الخلق مجسمة تجسماً لا يدع مجالاً للشك. وبين هذه العيوب الأنانية، وعدم الشعور بمسؤولية الفرد نحو المجموع، والدس والخديعة قصد الزلفى للرؤساء، والضعف في التنظيم والتعاون والعمل جماعات، على الرغم من القوة الكامنة في الأفراد. والتعصب للآراء والتقاليد والتحامل على من يخالفها قولاً وكتابة، وإن جاءت في حدود الدستور، وعدم الصراحة في القول والعمل.

وتعزى بعض هذه النقائص إلى جهل السواد الأعظم، وأقلية الطبقة المتعلمة وحاجتها إلى الشجاعة الكافية، وإلى بعض التقاليد والمعتقدات المتأصلة، ونوع التعليم المدرسي وطرقه، ونظمه الجامدة العسكرية، والبيروقراطية في الدواوين الحكومية، وبعد الشقة فيها بين الرئيس والمرؤوس، وما تركته لنا السلطة فيها من الصلف، والاستبداد، والخديعة، والدس، والمداهنة، وعدم الصراحة.

خامساً: لماذا نخشى المدنية الحاضرة؟

لو كنت من ذوي الحل والربط القائمين بشؤون الثقافة في البلاد لحملت حملة شعواء على أولئك الذين لا يقدمون رجلاً إلا ويؤخرون أخرى، ويقفون بنا مواقف التردد والخوف والشك في المدنية الحاضرة، بدعوى أنها غربية غريبة عنا، ويريدون أن يكون لنا مدنية خاصة بنا اسمها شرقية. لو أتيح لي لحملت على هؤلاء لأنني لا أعتقد أنه من المستطاع أن تكون هناك مدنيتان في آن واحد، وأن الكلام عن مدنية شرقية ومدنية غربية ما هو إلا تلاعب بالألفاظ وخلط في المعاني. هذه اليابان والصين أمتان يقال عنهما شرقيتان. ولكن لعمري هل هناك من تشابه بين العنصرين سوى صفرة اللون واحديداب العينين؟ الصينيون يسبحون في عالم الفلسفة والتأملات الخيالية، واليابانيون يهرعون إلى ميادين الجد والعمل والنشاط. الصينيون انفراديون مولعون بالآراء النظرية، واليابانيون يتعاونون على تكييف النظريات تكييفاً عملياً يناسب أحوالهم العامة. الصينيون ينظرون إلى الماضي، ويأملون أن يحمل المستقبل في أجنحته مفتاح الفرج، واليابانيون ينظرون إلى الحاضر فيسخرونه في قضاء حاجاتهم. الصينيون لا يزالون يخشون المدنية الغربية وملابساتها. واليابانيون اقتبسوا طرق الزراعة وفن التربية من أمريكا، والبحرية والهندسة من انكلترا، والطب والدقة العلمية والحربية من ألمانيا، والفنون الجميلة من ايطاليا وفرنسا. فهل بعد هذا نقول إن اليابان قد ابتكرت لنفسها مدنية شرقية؟ وما هي المدنية الغربية؟ أليست هي التي اقتبست من فلسطين دينها، ومن رومة شرائعها، ومن أثينا مقاييس الجمال فيها؟ فما بال ذلك النفر منا يخشى طغيان ما يسمونه المدنية الغربية، فيجعل النشء منا يقف مكتوف اليدين، ينظر إلى الوراء تارة وإلى الأمام أخرى؟ إننا نريد ثقافة القرن العشرين وحسب. فإذا كان في الماضي والقديم ما يغذي عيشنا ويسمو بوجداننا ويمد تفكيرنا، اقتبسناه وأقبلنا عليه مرغمين. وإذا كان في الحاضر والجديد ما لا مندوحة منه لعيشنا وما فيه عزاء لوجداننا وغذاء لأذهاننا، هرعنا إليه، رضينا أم لم نرض. فلنسر في طريقنا إلى ثقافتنا القومية بغير تردد، فالتردد وقوف وجمود، والسير تقدم ونهوض. ومن سار على الدرب وصل.

مصر والبلاد العربية(*)

زكي مبارك

أشكر لأدبكم وكرمكم التفضل بالحضور للتسليم على صديق كان اغترب مدة في سبيل خدمة العلم في العراق. وأعتذر عن كلمة «اغترب» وأقترح حذفها من المعاجم فهي كلمة تفردت بها اللغة العربية، ولا يكاد يوجد لها نظير في اللغات الأجنبية، وعن لغة العرب نقلت إلى الفارسية والتركية وهي كلمة حزينة يتمثل سوادها في كلام من يقول:

وكل محبّ قد سلا غير أنني ... غريب الهوى يا ويح كل غريب

وفي كلام من يقول:

أنا في الغربة أبكي ... ما بكت عين غريب

لم أكن يوم خروجي ... من بلادي بمصيب

عجباً لي ولتركي ... وطناً فيه حبيبي

ولي مع هذه الكلمة الحزينة تاريخ، فقد سبّبت أول معركة أدبية شهدتها في العراق، ذلك بأني كنت نشرت مقالاً في مجلة **الرسالة** عنوانه «القلب الغريب في ليلة عيد». فعزّ على أدباء العراق أن أقول إني في بلدهم غريب، ودار الجدل أشهراً حول ذلك المقال في الجرائد والمجلات. والحنين إلى الوطن مرض لا يصيب غير الضعاف في عالم الإنسان والحيوان، فأرجو أن يكون فينا من القوة ما يعصمنا من هذا المرض العضال.

أنا ما كنت غريباً في العراق، وإنما كنت بين أهلي وقومي. وإذا صح للمصري أن يشعر بالغربة وهو في وطن عربي مثل العراق، فماذا ترونه يصنع لو هاجر إلى بلد في استراليا أو في إحدى الأمريكتين؟

(*) نص الخطاب الذي ألقاه زكي مبارك في حفلة تكريمه. ونشر في: **الرسالة**، السنة ٦، العدد ٢٦٦ (آب/ اغسطس ١٩٣٨)، ص ١٣٠٦ ـ ١٣٠٨.

لقد آن للمصري أن يبرئ نفسه من ذلك المرض الذي يقضي بأن يتوجع حين تنقله الحكومة من القاهرة إلى حلوان، آن للمصري أن يفهم أن في دمه روحاً عربياً يسوقه إلى الانتقال من أرض إلى أرض في سبيل المنافع العلمية والأدبية. آن للمصري أن يفهم أن رجولته لا تكتمل إلا إذا واجه المصاعب واستطاع أن يخلق لنفسه ولوطنه أصدقاء في مختلف البلاد. وما أقول إني كنت أقوى من سائر الزملاء الذين تشرفوا بخدمة العلم في العراق، وإنما أقول إني روضت نفسي على التخلق بأخلاق أسلافنا من العرب فرأيت الأرض كلها وطناً أصيلاً ولم تجر كلمة الغربة على لساني إلا تأثراً بالميراث الحزين الذي قضى بأن تتفرد لغتنا بكلمة «غريب» من بين سائر اللغات. ولما زار سعادة العشماوي بك مدينة بغداد دعا الأساتذة المصريين لسماع ما قد يكون عندهم من مقترحات أو شكايات، فمضيت أبحث عمن أعرف منهم لأصدهم عن حضور ذلك الاجتماع، فقد كنت أحب ألا يكون بيننا وبين حكومة العراق وسيط ولو كان ذلك الوسيط هو العشماوي بك الذي أحب العراق وأحبه العراق.

إن صداقتنا للعراق لا تزال في أول عهد من عهود التكوين، وهي لا تزال في حاجة شديدة إلى من يحرسها ويرعاها، وهي تستحق الحراسة والرعاية لأنها رباط بين شعبين كانت بينهما صلات ودية من أقدم عهود التاريخ. ولا يعرف قيمة هذه الصداقة إلا من زار العراق. فأهل العراق بمودتهم المتينة يبعثون فينا شعور الثقة بالنفس، ويفرضون علينا أن نؤمن بأن جهادنا في سبيل العلم والمدنية لن يضيع. أهل العراق منا ونحن منهم. ولو نطقت الأحجار لحدثتكم أن علماء العراق اتصلوا بمصر ونقلوا علومهم ومعارفهم يوم أراد التتار أن يقرضوا حضارة بغداد، ولعل هذا هو السبب في أن مخارج الحروف لا تتفق بين شعبين عربيين كما تتفق بين مصر والعراق.

أهل العراق منا ونحن منهم؛ فالمؤلفات القديمة في معاهد مصر هي في الأغلب عراقية، والمؤلفات الحديثة في معاهد العراق هي في الأكثر مصرية. فأرجوكم بالله أن تكونوا جميعاً أنصاراً للأخوة التي تربط بين مصر والعراق.

وقد عجب بعض الناس حين رأوني أتصدى لدفع الأذى عن سمعة العراق، فاعرفوا إن شئتم أني أدفع ديناً ثقيلاً. فأهل العراق في أنديتهم وجرائدهم ومجلاتهم ومدارسهم يدفعون عن مصر قالة السوء ويخاصمون في سبيلها كثيراً من الناس، ولو عرفتم من ذلك بعض ما عرفت لرأيتم أن من القليل أن ينهض كاتب أو كاتبان للإشادة بفضائل أهل العراق.

إن القاهرة تقوم في العصر الحديث بالواجب الذي كانت تقوم به بغداد في عصر بني العباس، فمن واجب القاهرة أن تحمل من التكاليف ما حملت بغداد، بل من واجب القاهرة أن ترحب بمطلع اليوم السعيد الذي يقضي بأن يكون لها في الشرق منافس قوي هو بغداد، فتفرد القاهرة بالزعامة الأدبية قد يضر أكثر مما ينفع، لأن التفرد بالتفوق قد يخلق عيوباً أيسرها الزهو والخيلاء والاطمئنان إلى أن ليس في الإمكان أبدع مما كان. وقد بدأت هذه العيوب تظهر مع الأسف، فأهل مصر شغلتهم ثقافتهم التي اتسعت عن

التطلع إلى ما يبدع أهل العلم والأدب في العراق وسورية ولبنان وفلسطين والحجاز واليمن والجزائر وتونس ومراكش وما إلى هؤلاء من البلاد العربية؛ وانصراف أهل مصر عن الأدب في تلك البلاد يحجبهم عن تطور الحياة في أقطار حية سيكون لها بإذن الله مكان بين الأقطار التي تسود العالم في المستقبل القريب.

* * *

ومن الواجب في مقامي هذا أن أوجه أنظاركم إلى حقيقة لا يختلف في صحتها اثنان: تلك الحقيقة هي أن مصر تتفرد اليوم بالسيادة العقلية في البلاد العربية. فمؤلفات مصر ومجلات مصر ليس لها مزاحم يخشى خطره في تلك البلاد، وشعراؤنا وكتّابنا هم الذين يقدّمون الغذاء الأدبي لجمهور المتعلمين في الأقطار العربية، وبفضل إقبال أولئك الإخوان على مؤلفات مصر ومجلات مصر استطاعت اللغة العربية أن تقف على قدميها بجانب اللغة الفرنسية واللغة الانكليزية. فاللغة العربية هي اليوم لغة حية حقاً وصدقاً، وهي تكافح وتناضل لتسيطر وتسود. وما كان من الغريب أن تسيطر اللغة العربية في أقطار كتب الله أن تستعرب منذ أجيال طوال، ولكن فساد الزمن وتوالي الأحداث والخطوب جعل سيادة اللغة العربية في بلادها من الغرائب، فلنفهم ذلك ولنواصل الجهاد، ولنعرف أن من أعظم الشرف أن نكون في الحياة من المجاهدين، ولنتذكر دائماً أن انتصار اللغة العربية في أوطانها هو البشير بأن تلك الأوطان تستعد من حيث تشعر أو لا تشعر لحياة مجيدة سترون أعلامها بعد حين. وإخواننا العرب يعجبون من تفرد مصر بالتفوق في اللغة العربية، فإن أذنوا شرحت لهم بعض أسرار هذا التفوق. فمصر هي الأمة الوحيدة التي استعربت استعراباً تاماً، وصارت العربية لغتها الرسمية والقومية في مدة ترجع إلى ثلاثة عشر قرناً. وهذا حظ لم يظفر بمثله المغرب ولا الشام ولا العراق، فما انقرضت اللغة البربرية في المغرب، ولا اللغة السريانية في الشام، ولا اللغة العبرانية في فلسطين، ولا اللغة الكلدانية في العراق.

وإنا لنرجو أن تكون لمصر يد بيضاء في رجوع اللغة العربية إلى بلاد فارس بفضل المودة الجديدة التي أنشأتها المصاهرة الملكية بين مصر وإيران. فمن المؤكد أن قادة الرأي في تلك البلاد سيراعون عواطفنا مشكورين فلا يستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير، كما فعل إخواننا الأتراك سامحهم الله حين استبدلوا الحروف اللاتينية بالحروف العربية. وقد وقع بيني وبين سفير إيران في العراق عتاب حين رأيته أول مرة في بغداد، ولم أكن أعرف أن الله سيخلق بيننا وبينهم صلات جديدة تجعل من الحق علينا أن نذكرهم بماضيهم الجميل في خدمة لغة القرآن يوم كان منهم كبار النحويين وكبار اللغويين. إن فرنسا لها مدرسة في طهران لنشر اللغة الفرنسية بين أهل إيران، فمتى يجيء اليوم الذي تقوم فيه مدرسة عربية في وطن الجرجاني والتوحيدي وابن العميد؟

لقد ألفت كتابي النثر الفني أول مرة باللغة الفرنسية وأنا في باريس، وكان قلبي يفيض بالحزن الدامي كلما تذكرت أن أكثر من تحدثت عنهم في كتابي كانوا رجالاً نشأوا

في بلاد فارس، وأن لغة العرب في تلك البلاد صارت غريبة الوجه واليد واللسان. وكذلك كان حالي حين ألفت كتاب **التصوف الإسلامي**، فقد رأيت أن أرواح التصوف هبّت علينا من الأقطار الفارسية. فيا أصدقائي الأعزاء في إيران، تذكروا ثم تذكروا وأنتم مسلمون أبرار أن اللغة العربية هي لغة القرآن ولغة الرسول، وتذكروا أن الأمة العربية لها في العالم السياسي والأدبي والاقتصادي موازين، وأنها خليقة بأن تزيدكم قوة إلى قوة حين تراكم ترحبون باللغة العربية التي كان لها في بلادكم أبناء وأحفاد وأسباط.

تلك مكانة مصر بين الأمم العربية والإسلامية، وذلكم حظها بين الممالك والشعوب، وهذا التجاوب الأدبي بيننا وبين من نعرف ومن لا نعرف لم يقع من باب المصادفات، وإنما هو علامة حب صادق يضمره لمصر من عرف فضلها من الرجال. وأخشى، والحزن يفعم قلبي، أن يكون ما ظفرنا به من المجد الأدبي ميراثاً تلقيناه عن أجدادنا النبلاء الذين ملأوا الدنيا بالتأليف والتصنيف وجعلوا مصر تاجاً تزدان به هامة اللغة العربية. أخشى ألا تكون لنا سياسة رشيدة تفكر دائماً في حفظ مكانة مصر بين الأمم العربية. أخشى أن نجهل نعمة الله علينا فننسى أننا أغنى الأمم العربية بالأموال والرجال. أخشى ألا نعرف أن الجهاد في سبيل اللغة العربية هو مجد أبقى على الزمن من الأهرام ومن قصر الكرنك وقصر أنس الوجود.

إن اللغة العربية هي التي ستجعل لنا لسان صدق في الآخرين، وهي التي ستسطر محامدنا على جبين الزمان، والذي أدعوكم إليه هو تجارة لا تعرف غير الربح، فإن كنتم في ريب من ذلك فسيروا في الأرض وانظروا كيف تذكر مصر بالحمد والثناء. إنني أفرض زيارة الشرق على رجلين: **الأول** وزير المعارف، **والثاني** وزير الخارجية. أما وزير المعارف فهو اليوم معالي الدكتور محمد حسين هيكل باشا، وليته كان في بغداد كما كنت في بغداد يوم ظهور كتابه **في منزل الوحي**. ليته كان هناك ليرى كيف استقبل البغداديون كتابه بموكب لم يعرفه القاهريون. وأما وزير الخارجية فهو اليوم دولة عبد الفتاح يحيى باشا، وليته يرى كيف يأنس أهل بغداد إلى صوره الكاريكاتورية في الجرائد والمجلات، إنه لو رأى ذلك لعرف أن مصر لا تعيش وحدها وإنما تعيش في أنس بأصدقائها في الشرق. ولن أنسى اليوم الذي زرت فيه نادي المعارف في بغداد مع سعادة الأستاذ طه الراوي، فقد رأيت مكتب رئيس النادي يزدان بصورتين كريمتين: صورة الملك فاروق الأول وصورة الزعيم سعد زغلول، ولما زرت النجف أراد أدباؤه أن يقدموا إلي هدية فكانت تلك الهدية هي صورة الرجل الموفق محمد العشماوي بك، وكان زار النجف واستقبل فيه أكرم استقبال، ولما زرت الموصل رأيت رئيس نادي الجزيرة أحد تلاميذي القدماء فأحسست أنني في داري وبين أهلي.

فيا أهل مصر، متى تعرفون نعمة الله عليكم؟ ومتى تؤدون للأمم العربية واجب الوفاء؟

إن الذي كتب أن تكون عاصمتكم عروس الشرق هو وحده القادر على أن يجعلكم أهلاً لرعاية العهد وحفظ الجميل.

المصري خارج بلاده(*)

محمد كرد علي

رأيت في المنام (١٩ رمضان ١٣٥٨هـ/١ ديسمبر ١٩٢٩) صديقي أحمد شوقي بك أمير الشعراء فقصّ علي قصة رجل مصري رآه في طرابلس الشام، أعجب به. قال: «إن الأقدار ساقت هذا الرجل إلى ذلك الثغر فأعجبه جماله فاتخذه موطناً له نحو خمسين سنة واشتغل بالمحاماة فعاش في رفاهية واغتنى وصار له مقام بين أهل وطنه الثاني».

هذا ما علق بذهني من هذا الحلم، وأنا ما بنيت أعمالي على الأحلام قط ولا كفرت بها ولا آمنت، ولكن ذكرني هذا الكلام بموضوع كان يتردد على خاطري من مدة طويلة وهو «المصري خارج بلاده»، فقلت أكتبه هنا فهو لا يخلو من طرافة ونفع فأقول:

ترك جيش ابراهيم باشا ابن محمد علي الكبير في الديار الشامية وما إليها ألوفاً من المصريين أصبحوا بعد حين من الدهر كأهل الشام في مناحيهم، على نحو ما كان من بضعة ألوف من المصريين وردوا على فلسطين قبل الحملة المصرية، وكانوا السبب الظاهر في إعلان محمد علي باشا الحرب على والي عكا بل على الدولة العثمانية، لأنه طلب إرجاعهم إلى مصر فأبى الوالي على محمد علي إعادتهم محتجاً بأن مصر والشام شيء واحد وكلتاهما تابع للدولة. وهؤلاء المهاجرون الأول تفرقوا في أنحاء فلسطين وأحالتهم بودقتها شاميين. والغالب أن المهاجرين في الدور الأول والدور الثاني لم يجدوا أيام هجرتهم فرقاً كبيراً بين عيشهم في بلادهم الأصلية، وعيشهم في بلادهم الجديدة، إن لم تكن الشام يوم هاجروا أرقى من مصر.

ولولا أنك تلمح في سحنات أهل غزة ويافا وحيفا وعكا مثلاً تلك السمرة الجميلة، وتسمع في بعض أسمائهم لفظ «المصري» لقلت إنهم شاميون من عشرات البطون.

(*) نشر في: **الهلال**، المجلد ٤٨، الجزء ٦ (١٩٤٠)، ص ٦٤٤ ـ ٦٤٩.

قصّ علي صديقي شكري العسلي، وكان قائم مقام قاش من عمل ولاية قونية في آسيا الصغرى انه رأى كتلة كبيرة من المصريين في تلك الولاية من بقايا جيش ابراهيم باشا المصري مازالوا إلى اليوم الذي رآهم فيه يتكلمون بلهجتهم المصرية كأنهم فارقوا مصر بالأمس مع أنهم نزلوا في صميم بلاد الترك وأتت ثلاثة أجيال على هجرتهم.

وهذا ذكرني بما قاله أحد علماء المسرحيات من الأوروبيين من أن قوة التمثيل في العربي شديدة جداً حتى أنك لو أسكنت قبيلة عربية في وسط أوروبا وغبت عنها أعواماً طويلة، وعدت تتعهدها لما ألفيتها انصبغت بصبغة الأرض التي نزلتها، بل تشهدها قد صبغت هي من كان في جوارها من أهل البلاد الأصليين بصبغتها العربية، ونشرت بينهم لغتها وبعض عاداتها. وقد سأل أحدهم بيرلوتي الأديب الفرنسي قبل وفاته: أي الأمم أحب إليك؟ قال: العرب لأنهم لم يغيروا أخلاقهم منذ أربعة آلاف سنة.

وما أدري إن كان تم على أيدي المهاجرين المصريين في أرجاء قونية شيء مما ارتآه المستشرق في العرب فعربوا من بجوارهم. وعلى كل فإنهم يصفق لهم لأنهم قضوا قرناً في أرض الترك وما نزلوا عن لغتهم وعاداتهم، هذا مع أن الأمية كانت غالبة عليهم على الأرجح. وروايتي عنهم هذه ترد إلى أواخر عهد العثمانيين. ولست أدري إن كان ذاك القبيل من المصريين قد احتفظوا بشيء من لغتهم على عهد الكماليين، فإن هؤلاء حاربوا في أرضهم كل ما ليس بتركي.

كان لي غرام منذ القديم بالبحث في خصائص الشعوب، وبالطبع كان لمبحث الشامي والمصري المقام الأول في نفسي، أنظر التأثير الذي أحدثه الإقليم في السحنة واللغة والخلق والعادة. وأمثل الآن لذلك بخمسة أشخاص من أهل مصر عرفتهم معرفة جيدة في أرضنا. وكان الاثنان الأولان من أخلص أصدقائي، وقد عملا في التجارة مدة حياتهما. والثالث صاحب مشروعات، وعمل الرابع في الزراعة، والخامس حوذي صاحب مركبة ما زال حياً يرزق. رأيت المصريين اللذين اشتغلا بالتجارة في دمشق مثالاً نادراً في الرجال، يعرفان الجد كثيراً ويعرفان الهزل كثيراً. وكان كلاهما مولعاً بالمطالعة يطالع ليل نهار ويقرأ كل ما تصل يده إليه من الكتب والصحف، ومن المطالعة ألمّا بأشياء ما كان واحد من عشرة آلاف من سكان البلد يعرف مثلها أو نصفها. فكانت معلومات الواحد منهما لا تقل عن معلومات صحافي راق لو كان كل منهما يحسن لغة أجنبية، وما كان الأول يكتب ما يعن له بل يقيد في دفاتره ما يستحسنه فقط من كلام غيره، واسمه عبد الرؤوف المصري (الرفاعي) والثاني اسمه محمد المصري، وهذا اعتاد الكتابة ومرن عليها فكان يكتب كتابة يقل الغلط النحوي والصرفي فيها، وقد تعلم بالسليقة وسار مع الطبع.

اشتغل عبد الرؤوف بتجارة الطرابيش، وكان غريباً في أموره وأطواره، وما تزوج إلا بعد أن ذرف على الستين، وعاش أكثر من أربعين سنة في دمشق ولم يتعلم لفظة واحدة من لهجتها، وما نزل عن لفظة واحدة من لهجته المصرية، هذا مع شدة اختلاطه

بأهله وأقاربه، وكلهم من أهل هذه الديار، وهم لا ينطقون بكلمة واحدة باللهجة المصرية اللهم إلا إن كان معهم ليسروه فقط، ويظهر عليها التصنع والكلفة.

وجاء محمد المصري دمشق يافعاً وامتزج بأهل الميدان من أحياء دمشق وعمل في التجارة، وعاشر أهل البادية والحوارنة والدروز والغوطيين والجبليين، ورأيته بعد نحو خمس وأربعين سنة من هجرته شامياً صرفاً لا يستطيع عشرة منجمين حذاق أن يكشفوا أمره، ويعرفوا أنه مصري إلا إذا حكموا عليه بمصريته من خفة روحه ونكتته الحاضرة. وقد كان يكتب في أسلوب الهزل في الجد مقالات أنشرها له في جريدة **المقتبس** يتناول فيها الأحوال الحاضرة، ويبنيها على منامات ومشاهدات، ويقدم لها مقدمات عجيبة، يعرض فيها بالوالي وبحكومته ورجاله. فتحدث مقالته من التأثير ما لا تحدثه عشر مقالات أفرغت في قالب الجد يكتبها السياسيون والإداريون والحقوقيون.

وكان الوالي أشد ما يكون تأثراً من مقالاته لأنه لا يقدر أن يجد له فيها مأخذاً يستطيع به مؤاخذته ليسوقه إلى القضاء ويحاكمه على ما يلحق به من إهانة يزعمها، ويعرف الوالي أن تأثير ما يكتبه «الميداني» وهذا الاسم كان توقيعه في الجريدة شديد الوقع في نفوس العوام. وما خلت حملاته من تأثير في إسقاط ذلك الدور المنحط، وكان الخاصة والعامة سواء في الإعجاب بما يكتب الميداني لجمعه في كتابته بين دعابة مصر وهذور الشام.

والرجل الثالث اسمه خورشيد وهبي بك من مهندسي الري بمصر، أتى هذه المدينة وهو في الثمانين، وعاش فيها أكثر من ثلاثين سنة، واقتنى أملاكاً في سفح قاسيون بدمشق، وكانت لي به صلة أكيدة وصداقة دامت مدة طويلة. وابتاع قرية في وادي العجم اسمها بويضان، وقدّر أنه بالحفر عن الماء يجده لأن القرية كانت بين جبلين، وفي الجبال مخازن المياه، وهما جبل الشيخ أو حرمون وجبل الدروز. والغالب أنه نظر إلى ما بعد ما بين الجبلين في الخريطة وما قدّر البعد الحقيقي بينهما. فأنفق أموالاً طائلة ولم تنبجس المياه. والقرية التي حاول انباض المياه في أرضها من أشح القرى بمياهها، وأرضها صخرية قاسية.

وقال لي ان نيته كانت أن ينشئ هناك مدرسة زراعية مجانية لتعليم أولاد الفلاحين، وانه كان ذات يوم إلى نصفه في التراب يحفر والماء لا يجيبه وقد اشتد غضبه فخاطب المولى تعالى، وقال له: «أنت مطلع يا رب على سريرتي وتعرف أني أقصد بهذا العمل خدمة الفقراء فلماذا تضن عليَّ بالماء»، وهكذا لم يوفق بعد بذله مبالغ عظيمة وجهد دل على همة شماء. والنجاح غير مقدور لكل أحد.

كان خورشيد وهبي على جانب من الذكاء والفضل، وكان من جهة أخرى يعمل أعمالاً لا تصدر عن أطفال وتنبئ ببساطة زائدة، وكان غيوراً على مصلحة البلد الذي نزله إلى أبعد حدود الغيرة، يشارك في مسائله العامة فيرأس مثلاً لجنة مقاطعة الترامواي والكهرباء ويبين عن مرونة ومعرفة ودؤوب على ما وسد إليه برغم تقدمه في السن،

يقصد بذلك خدمة المدينة ومحاربة الإفرنج الذين يكرههم مع أنه صرف في انكلترا اثنتي عشرة سنة من أيام حياته وتعلم هناك، وهو على مناح انكليزية. ويلغني أنه حرم ابنه المصري إرثه وأعطاه لسبطه الدمشقي ذلك لأنه كان يكره زوجته المصرية ويحب الشامية. وكثيراً ما عمل الحب في رجل تزوج اثنتين فأنكر أولاد الأولى واستهام بأولاد الثانية. وقد أشرت إليه غير مرة ألا يحرم ابنه فأبى وتجهم لي قائلاً إن أمه آلمته وآذته.

استفدت من عشرة خورشيد بك أشياء كثيرة. ومما قاله لي إنه كانت بينه وبين أحمد عرابي باشا صاحب الثورة المصرية المشهور صداقة متينة في بلدة ذكرها لي فأنسيتها. قال وكان عرابي برتبة ملازم فكان يختلف إليه رجل انكليزي ويتحدثان في خلوة ساعات، وبقي الانكليزي على هذه الحالة سنين مع عرابي.

والمصري الرابع الذي عرفته كان فلاحاً في قريتنا، وأبوه من قبله عرفته وأنا فتى، واسمه عبد المجيد المصري استخدمته سنين في مزرعتي مرابعاً، وكنت آمنه على الأنبار والبيدر والعلف والبزار واللبن، وعلى السقيا والحرث والكرث، وأثق به في حساب العملة ومحاسبة الفلاحين وأصحاب المواشي وغيرهم. فكان في غيبتي وحضوري نمطاً واحداً في الاستقامة والتدقيق، كأن المال ماله، يعلم كل هذا ولا يمن ولا يثرثر، ولا يقول تعبت وعملت كما هي عادة معظم الفلاحين المستخدمين عندنا. وكان صالحاً براً لا يقطع صلاته، ويتعمد أن يصلي مع الجماعة إذا كان في القرية لا في الحقول والغيطان، وكان يصوم أياماً من السنة فوق الأيام المفروضة عليه، ويمتاز عن أهل طبقته في القرية بكثير من الصفات التي تكاد تكون مفقودة فيهم وهي الأمانة. وكنت إذا أراد عيالي ركوب الدواب من القرية إلى دمشق أختاره من بين زملائه عندي لمرافقتهم لما كان عليه من التهذيب وقلة الفضول. وبقي الطابع المصري في سحنته ولا أثر فيه ولا في أبيه للهجة المصرية لأنهما سكنا القرية منذ زمن طويل على ما يظهر.

والمصري الخامس محسن المصري الحوذي وهو اليوم في الخامسة والسبعين وله اتصال بأسرة الشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية سابقاً وببيت الشيخ المهدي العباسي المشهور، ويحفظ لهما قصصاً، وكان الشيخ بخيت يعطف عليه ويعاونه بمبالغ من المال لا يستهان بها. تزوج بشامية ورزق أولاداً كلهم اليوم شوام.

جاء هذه المدينة منذ خمس وأربعين سنة، ويتكلم باللهجتين المصرية والشامية على السواء، والمصرية أشد ظهوراً فيه، وأكثر خصائصه ماثلة فيه، يفيض بالكلام في الدقيقة التي أركب في عربته حتى لأحاذر بعض الأحيان أن يستهويه الكلام فيغفل عن ضبط حصانيه، أو يفلت اللجام من بين يديه، فنقع في نهر أو جدول أو نصير إلى هوة أو منعرج، يورد علي النكات المستملحة و يشفعها بلفتات ليسمعني، وهو على المقعد الأمامي صوته، ويرى صورتي وأرى صورته. وحدث عن سروره إذا ذكرت له أشياء عن مصر الحديثة، وكم كان سروره لما عرف أني من أصحاب الشيخ بخيت وأعرف أشياء كثيرة عن العباسي، ويسر جداً أني أقدر النكتة قدرها في أكثر ما يورد على سمعي. وأظنه أنه أدرك

أني انقبضت لما قصه علي مرة من رؤيته في الليل وهو يسوق عربة أولئك الصالحين في مشهد الأربعين بصالحية دمشق، وجنازة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. وأظن هذه الخيالات وليدة الحشيش في نفس تحب أهل التقوى في أصل فطرتها.

ويشبه مشوارنا إلى القرية كل مرة مشوار صاحبين متحابين أحدهما راكب والثاني سائق. وحالي معه تذكرني بما كان يقوله لنا أستاذنا الشيخ طاهر الجزائري: «إذا أردتم أن تنتفعوا بالعوام فلا تظهروا أن بينكم وبينهم فروقاً كثيرة، بل أوهموهم أن الفرق قليل بينكم وبينهم لا يبلغ أكثر من درجة أو درجتين». وسائقنا هذا أعامله على ذلك، فيزيد في الدعاء لي ولأولادي. وأعامله أيضاً بما تستحقه قريحته وحافظته ويوازي حديثه وإكثاره.

ليس لدينا إحصاء يركن إليه لمعرفة عدد المصريين اليوم في سورية ولبنان، والمقيد عند قنصل مصر في بيروت نحو أربعة آلاف، على ما كان حدثني بذلك القنصل صديقي محمد بك حامد فيما أذكر، وأكثرهم يحترفون حرفاً دنيئة. وكان عدد المصريين قبل الاحتلال الانكليزي مصر كثيراً جداً، أدركت بقاياهم فكان منهم القرّاء والمغنون والآلاتية والسواس والسماسرة والمنجمون والمهرجون والطبالون والطباخون والخوذيون والفراشون. وكان جمهورهم يومئذ يهاجر في طلب الرزق ينشدونه من أقرب طرقه، قل فيهم التجار. وتقل هجرة الطبقة العالية هجرة قطعية. وربما كان انقطاع الطبقة الراقية عن الهجرة من مصر من زمن دخول القطرين تحت راية الدولة العثمانية. وكان الشاميون والمصريون على عهد المماليك سواء في الجنسية والتابعية. وكانت الجنسية يومئذ جنسية الإسلام الواسعة، لا هذه الجنسية الضيقة التي نسجنا بها على منوال الغربيين. كان القاضي المصري يعين في الشام والشامي يقضي بين الناس في مصر. والعالم المصري يدرّس في مدارس دمشق وحلب والقدس كما يدرس العالم الشامي في مدارس القاهرة ومدارس الصعيد والوجه البحري.

ولطالما تمنيت لو زاد امتزاج المصري بالشامي أكثر من الآن ليعرف أحدهما الآخر معرفة أكيدة، وفي هذا الامتزاج من الفوائد الاقتصادية والاجتماعية ما لا ينكر محله، وستزيد غداً الحاجة إلى هذا التمازج بعد أن نمت نفوس مصر فزادت خمسة أضعاف على ما كانت عليه قبل ستين سنة، حتى كادت تضيق بعض أرجائها بسكانها، وهم يحتاجون إلى مرتزق، وصناعاتهم تحتاج إلى مصرف. وقد تم بعد تحسين الري كل شيء في الأعمال الزراعية أو كاد، وانشأت مصر لها صناعة كصناعات الحرير والصوف والكتان والسجاد والجلود وغيرها. وأقرب الأقطار إلى تصريفها الديار الشامية (فلسطين وسورية ولبنان)، وهي تروج عندنا لعدة اعتبارات حتى ولو فاقتها الصنائع الغربية بمهاودة أسعارها وجمالها أحياناً، وإن كانت النفاسة غالبة على ما تصنعه المعامل المصرية.

إن الحالة الاقتصادية ستضطر المصري في وقت قريب إلى الخروج عن عزلته فيهجر بلده في طلب الرزق. وها إننا نرى كثيراً من المتعلمين التعليم الابتدائي والوسط والعالي من المصريين متبطلين لا عمل لهم. ومع هذا نرى المصري كالفرنسي لبدأ حتى اليوم لا

يجب أن يغادر بلده، لاعتقاده أنها أجمل بلاد العالم، لا يهنأ له عيش في غيرها، ويغلط بزعمه من يهاجر منها ويهجرها. وأعتقد أن أصحاب الصنائع الحرة في مصر إذا جربوا الهجرة إلى الديار الشامية هجرة قطعية أو مؤقتة سيحمدون غب هجرتهم. وأفضل بادئ بدء أن يكون المهاجرون من الطبقة الممتازة، فإن لهؤلاء في كل أمة وفي كل بلد سلطاناً على النفوس لا يكون مثله أبداً لأرباب الطبقات الأخرى. فقد رأينا ما كان من منافع القنصليات المصرية في بعض عواصم أوروبا وأمريكا وآسيا ومدنها المشهورة، وإن مصر لتنفق نحو مئة ألف جنيه مسانهة على وكلائها وقناصلها فتجني بها من الفوائد المادية والمعنوية ما لا يعرفه إلا من يحسن تقدير هذه الأمور. وكما أن الأمة يمثلها أبناء طبقاتها الراقية، فكذلك كل أمة لا تعرف كما يجب إلا في أرضها وديارها.

نريد أناساً من أهل الطبقة العالية من أهل مصر يقيمون بيننا على الأقل أكثر أيام السنة، ويهاجرون إلينا مهاجرة قطعية، يقتنون المزارع ويعمّرون القصور والدور، وينشئون المتاجر والمصانع والمخابز، ويكون لهم من الصفات التي تألف وتؤلف، ولشخص واحد من أرباب القدوة الحسنة يؤثر ما لا تؤثره الجماعة إن كانوا من أخلاط الزمر.

قلت للسيد عبد الرحمن الكواكبي (صاحب **أم القرى وطبائع الاستبداد**) هل في حلب من الرجال أمثالك كثير؟ قال: عشرون رجلاً، فقلت له: إني أعرف حلب كما أعرف ما في جيبي، إنها لم تنبغ غيرك، وما أظنني مهما فتشت في أعطافها وأطرافها أجد لك عدلاً في الشهباء. فضحك. والمصلحة تقضي علينا الآن أن يهاجر إلينا العيار العالي من المصريين لينتفع وننتفع منه، يكون من الطبقة الموقرة المحترمة كما كان ذاك المحامي المصري الذي أقام في طرابلس الشام وقص عليَّ شوقي قصته.

بين الأدب والقومية(*)

عبد اللطيف شرارة

لا تزال «القومية» كفكرة موضع جدل بين مختلف الباحثين والمفكرين في جميع أنحاء العالم، ولا تزال أيضاً ذات طبيعة سلبية، فلم تصل بعد إلى شكلها الأمثل الذي يطمئن إليه العقل طمأنينة كاملة شاملة، ولا استقرت حدودها ومفهوماتها في حيز واضح يرضي مطامح الفكر، ويتهيأ به الذهن تهيؤاً قويماً للحرية والاستمتاع بالحرية والإفادة العامة من الحرية. فهي ما تزال، بعبارة ثانية، عاطفة خاصة، إن ظهرت اليوم قد تختفي غداً، وإن احتواها قلب لم يكن من الضروري أن نفترض وجودها في قلب آخر، وإن أوحت إلى فرد بمعنى، فلا يبعد أن توحي بنقيضه إلى فرد آخر.

ثم إنها، من جهة أخرى، ككل فكرة عامة أو ككل مبدأ، تلاقي أخصاماً كما تلاقي أنصاراً، غير أن أخصام القومية على الأخص، يملكون من وسائل الهجوم ما ليس في حوزتها، فتقتصر على الدفاع، وهذا هو معنى السلبية في طبيعتها، فهي تحمل، بحكم هذه الطبيعة، عناصر تثقل كاهلها وتضعف سلطانها، ثم تزيد في قوة أخصامها، على مر الزمن وتعاقب الأحداث.

ولقد كان لنشوئها وحوادث تاريخها، والصور التي تصورت بها، والطرق التي اتبعت في تطبيقها حتى الآن، كان لهذه الأشياء كلها، أثر فعّال في تهديم قيمتها عند كثير من الفلاسفة والأفراد، فلم تقوَ على رد الهجمات التي يشنها وشنها أعداؤها من الرجعيين، وأعداؤها من المتطرفين، وأعداؤها من الإنسانيين.

والظاهر أن طرائق تطبيقها خاصة في أوروبا، أساءت إليها، وجعلت الكثيرين يكفرون بها من حيث هي «قيمة» أو «جوهر» أو «مثل أعلى». فقد كانت هي الأساس

(*) نشر في: الأديب، السنة ٥، العدد ٧ (تموز/يوليو ١٩٤٦)، ص ١٥ ـ ١٧.

الذي قامت عليه حروب نابوليون، وهي المصدر الذي وردت منه الحروب الإقليمية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (حرب السبعين، وحرب القرم، وحروب النمسا وايطاليا). وهي العامل الأول في الحربين العالميتين الأخيرتين، وهي الغذاء الوحيد الذي تتغذى به الفكرة الصهيونية في عقول الصهيونيين.

والحقيقة التي لا نزاع فيها، هي أن القومية كالماء تتشكل بحسب الإناء الذي تحل فيه، أي أنها تأخذ صفاتها من الأمة التي تعتنقها، مع لحاظ هذا الفارق العظيم في التشبيه، وهو أن الماء يأخذ الشكل من انائه، والشكل فحسب دون أن يتغير جوهره، ولكن القومية تأخذ شكلها وجوهرها معاً من الأمة التي تصطنعها أساساً في كيانها، فالقومية الافرنسية غير القومية الألمانية، والقومية الألمانية غير القومية العربية... وهلم جرا. وشأن القومية هذا عند الأمم، يشبه، زيادة في الإيضاح، شأن الحب عند الأشخاص، فكما أن الحب في نفس زيد من الناس، يختلف عن الحب في نفس عمرو، ويتخذ صفاته وألوانه ودرجاته ومظاهره، من عمق وسمو، أو خسة وسطحية، من خصب وطهارة، أو عقم وتبذل، بحسب شخصية كل منهما، فإن القومية كذلك، تختلف في صفاتها وألوانها ودرجاتها ومظاهرها، باختلاف كل أمة تدين بها.

تجاه هذه الحقيقة، لا مجال للطعن في القومية كعقيدة اجتماعية أو كمبدأ[1]، وإنما يجب أن يتوجه الطعن، إذا كان لا بد منه، إلى صاحب العقيدة أو صاحب المبدأ، إلى الطرائق التي يسلكها في تحقيق مبدأه، إلى الوسائل والأساليب التي يستعملها في نشره وإفهامه، يجب أن نميز بين قومية وقومية كما نميز بين شخصية إنسان وشخصية إنسان آخر، لأن لكل قومية «شخصية» خاصة بها تفردها عن غيرها من القوميات، وتخولها الحق في الحكم: إما لها وإما عليها.

ولكن ثمة طبقة من أعداء الفكرة القومية، تعتقد أن هناك، في مكان ما، بعيد عن الأرض وأشجانها، شيئاً ينبغي إجلاله وتقديسه وإحلاله في محله، فوق القومية، فوق الحياة، فوق البشر، واسمه «الفكر»، ويقولون إن «الأدب» ينحل حين نسخره للقومية، ويفقد «طعمه» الإنساني، وقيمته الخلاقة في حياة الأفراد والجماعات، ويصبح أداة عبودية وتخلف وانحطاط.

- ١ -

أثار هذا الموضوع في السنتين الماضيتين، وما زال مثاراً، فيلسوف فرنسا الجديد «جان بول سارتر» صاحب الفلسفة الوجودية، في مقال حصل به على جائزة أدبية هامة، فكان اسم سارتر والجائزة عنصرين كافيين لخلق الضجة وعصف الرياح، رياح البحث

---

(١) انظر ما كتبه ميخائيل نعيمة عن القومية في كتابه **الأوثان**، وما كتبه قبله الشاعر الهندي طاغور في كتابه ***Nationalities***.

والنقد من كل جانب. وكان عنوان المقال «تأميم الأدب» حاول فيه سارتر أن يضع قسماً كبيراً من التبعة في كارثة فرنسا عام ١٩٤٠ على كاهل الأدباء الذين جعلوا الأدب نوعاً من «الدعاية»، ذاهباً إلى أنهم أساؤوا «الاختيار» حين آثروا العافية على النضال، وقعدوا عن تحريك وجدان الأمة، فلا نبهوها إلى الأخطار التي كانت تحيق بها، ولا تماسكوا حيال الاغراءات التي كانت تستهويهم في الأحزاب والمناصب والجوائز والوظائف إلى أن هزمت وهزموا معها، وكان ما كان. . .

ولكن أنصار «الفكر» والداعين إليه رأوا في موقف سارتر، على إحكامه ودقته، ضرباً من التجوز؛ وغلوا في فهم قيمة الأديب على صعيد اجتماعي، بحيث وضع الواقع وراءه. ولم يلتفت إلى أن الأثر الفعال الصحيح في كيان الأمة، أي أمة، الأمم الديمقراطية على الأخص، لما يزل في يد الجماهير، والأدباء أفراد كغيرهم من أفراد الجماهير. وكانت كلمة اندره جيد: «ما أنا إلا أديب!» تتردد على الأفواه، وتصد عادية الفيلسوف سارتر! وإذن، ليس على الأديب إلا أن يقدم «فكره»، وأن يستمر في تقديمه، فإذا تنافرت الأفكار في أمة واحدة وتخاذلت، أو إذا لم يكن ثمة من يعنى بالإفادة منها وتطبيقها، فأية تبعة يصح القاؤها على الأدباء دون غيرهم؟!

الموقف، كما يرى القارئ، دقيق، يحتاج إلى تبصر وأناة، خشية أن يطغى عليه الغموض، فينبغي أن لا نضيع في جو تخلقه الألفاظ. كما لا يجوز أن نستسلم لأوهام تخلقها دقة الموقف، فالإيمان بحرية الفكر لا يتنافى أبداً مع القومية، ومع القومية العربية خاصة، والأدب الرفيع مهما كانت صنعته لا يخرج عن أن يكون قومياً، ولو تنكر للفكرة القومية وكان حرباً عليها.

إن شاعراً مثل «شللي» تتألب عليه حماقات الناس من كل طرف ويستمر عند آرائه لا يهتم بما تقذفه به انكلترا من آلام ومصائب، ويتمرد على كل ما لا يروقه في أفكار الغير، ثم يعزف على أوتار الحب عزفاً عبقرياً يسكر النفوس، ويثير فيها أسمى ما يمكن أن يثير من العواطف، ليبقى «انكليزياً»، ولو اضطهدته انكلترا وعاش طريداً عنها معذباً فيها. شللي شاعر انكليزي، ومجد من أمجاد انكلترا، ولو لم تقدره انكلترا بادئ الأمر ولم تلتفت إليه، ولو لم يمجد هو أيضاً عظمة انكلترا ويدعو الناس إلى إكبارها كما فعل اللورد «تينسون» شاعر البلاط، أو كما فعل من بعدهما «رديارد كبلنغ» شاعر الامبراطورية البريطانية. بل قد يكون شللي قد أفاد بريطانيا، وخدم بريطانيا، أضعاف أضعاف ما أفادها تينسون أو كبلنغ.

وما يقال في شللي عند الانكليز، يقال في «غوته» عند الألمان، فإن هذا الأخير، دفع بالثقافة الألمانية قدماً في معارج الرقي، ورفع رأس كل ألماني عند ذكر الأدب والأدباء، ولكنه عاش إنساني النزعة، نير الروح يحب في فرنسا، وهي عدوة بلاده، ما يحبه في ألمانيا، ويكره في ألمانيا كل ما يكرهه الرجل الحر، فلا يصح النيل من قوميته، كما انه لا يخرج عن كونه ألمانياً، ولا يمكن اعتباره غير ألماني!

- ٢ -

وهذا لا يعني أبداً أنه يحق للأديب أو للمفكر أن يناصر أعداء أمته، فيكون عوناً لهم عليها، بدعوى الحرية الفكرية واستقلال الرأي وحب الإنسانية وبعد النظر، كما نسمع اليوم عن كثير من المتحذلقين الذين يدعون الناس إلى نبذ التراث العربي والإقبال على أدب الغرب وأدبائه، لأن مثل هذه الدعوة، إن صحت في أسبابها المدعاة من قوة فكر وعاطفة إنسانية وحرية رأي، وذلك موضع شك!، لن تصح في نتائجها العملية، إذ تنتهي بنا حتماً إلى محو قوميتنا وتفتيت كياننا، دون أن تربح الحرية بذلك شيئاً، ودون أن ترتفع القيم الإنسانية، ودون أن ترتقي المدنية!

ولنا في حالة المغرب الافريقي شاهد ودليل، فإن الثقافة الافرنسية التي أخذ في اصطناعها قسراً عنه منذ قرن تقريباً، لم يكن فيه عامل تحرير ولا سبيل انهاض، بل جعلته في مضطرب خانق من كيانه الروحي، وأعملت فيه هدماً، وتقويضاً، فما أنتج ولا أخصب ولا ارتفع، وذلك معقول، لأن هذه الثقافة فرضت عليه فرضاً، فقتلت بحكم فرضها، ما فيه من نشاط وحماسة من جهة، ولأنها لا تعبّر عن روحه ولا عن تاريخه من جهة ثانية، بينما إذا تلفتنا إلى ماضيه، عهد الحكم العربي، وجدنا أدباءه وفلاسفته وشعراءه يحتلون من تراث العرب القمة المرموقة!

ليس المهم إذن في الإنتاج الأدبي نوع اللغة أو نوع الثقافة، المهم أن نجعل قيمة الفكر فوق كل قيمة جعلاً نظرياً صرفاً، ولا المهم أن تكثر المدارس والشهادات والصحف، وإنما المهم هو شعور الأمة بنفسها كوحدة وانطلاقها نحو تحقيق نفسها.

هذا الشعور كاف لأن يخلق فيها الأدباء والمفكرين والفنانين من كل جنس ولون، إذ لا بد وأن تحاول التعبير عن شعورها، وهي لا تثبت وجودها إلا بهذا التعبير! والأديب مهما استقل وتمرد وتحرد وانفرد عن أمته، فإنه يبقى جزءاً منها، والجزء لا يفسر إلا بالكل، ولا يكون أداة صالحة إلا حين يحتل مكانه من الكل.

هكذا نفهم أن طاغور مثلاً هندي، وإن كتب بالانكليزية، وأن إنسانيته ليست إلا مظهراً من مظاهر الروح الهندية التي تمثلت قبله في تعاليم بوذا وتلامذته، وأنه لا يختلف عن غاندي من حيث الروح القومي والحس الوطني، وإن تعارضا في فهم المبادئ وتطبيقها[٢]. فالهند، كوحدة روحية، ظاهرة عياناً في سياسة غاندي وادب طاغور.

وهكذا ندرك أنه لا يمكن الفصل بين الأدب والقومية ولو نظرياً، لأن شخصية الأديب «محصول» قومي. فإذا أخصبت ولمعت كان إخصابها ولمعانها، بمقدار ما هي تعبير عن الأمة وخصائصها في عصر معين وبيئة معينة.

---

(٢) انظر كتاب مهاتما غاندي الذي نقله إلى العربية عمر فاخوري.

- ٣ -

أما ما يطلب إلى الأديب فهو أن يكون «إنساناً» قبل أن يكون كاتباً أو شاعراً، وأن يكون ذا رسالة يغلب فيها البناء على الهدم. هذان هما الشرطان الأساسيان، ولا يهم بعدهما أن يقضي الأديب أيامه في التغزل بالمرأة والتحدث عن الحب أو في التغني بأمجاد الوطن وعبقرية الأمة، أو في الدفاع عن الإنسان والإنسانية، لأنه حر فيما يختار، فلا يصح ولا يجوز أن تفرض عليه مبدأ من المبادئ أو طريقة من الطرق، وهو إنما ينتج، حين ينتج، ليفرض علينا لا لنفرض عليه!

وإذا لم يتوفر ذانك الشرطان في شخصيته وإنتاجه، تستطيع أن تقول عنه ما تشاء، وأن تنعته بما تريد، ولكن لا يصح أن يقال عنه «أديب».

تصور مخلوقاً يدعي العلم والفهم، ثم لا يكون من شأنه بعد ذلك إلا أن يغذي النعرات الطائفية، ويثير العصبيات الإقليمية، ويوقظ الفتن القائمة، ويزرع الحقد هنا وهناك، ويصور النفس البشرية في أبشع صورها، ليروض الناس على العبودية، ويحسن لهم حياة الهوان، وفكر فيما عسى أن يكون هذا المخلوق وهل هو وحش أم إنسان، تجد أن القضية ليست قضية «قلم» وإنما هي قضية «روح»!

وللأدب في الحياة وظيفة اجتماعية يؤديها من تلقاء نفسه على أكمل وجه، قصد به صاحبه إليها أم لم يقصد، فكم من شاعر نظم قصيدة، وهو لا يعرف من أمرها إلا أنه نظمها، حتى إذا انتشرت سرت في أوساط العامة والخاصة، تهز العواطف وتجدد المقاييس وتوقظ ما ركد في الأذهان. وهذا ما حدث لبيرون حين قال: «وأفقت ذات يوم فرأيت نفسي مشهوراً»، كما حدث لقصيدة «البحيرة» التي نظمها لامرتين تنفيساً عن كروب تعتمل في صدره، وأداء لمعان ظن أنه يختص بها وحده، فإذا هي بين عشية وضحاها قصيدة كل الناس!!

لذلك، أعتقد أننا لا نحد من حرية الأديب حين نشترط عليه أن يكون بناء لا هداماً، ولا نسيء إلى قضية الفكر حين نريد منه أن يكون إنسانياً فيما يعالج من مشاكل ويعرض من أفكار، فهو إذا لم يكن قومي النزعة، فلا أقل من أن يتفادى الأضرار التي قد يتعرض لها المجتمع من جراء أحكامه وتوجيهاته. وهذا التفادي إنما يكون في تقدير النتائج والنظر في العواقب واستباق الكلمة إلى أهدافها قبل أن يضل مفهومها في العقول والنفوس.

هذا ما تأمر به الحكمة، ويؤيده المنطق، ويدعو إليه دين الأغلبية الساحقة من البشر. وهذا ما تريده القومية الصحيحة الواعية!

اللغة والقومية(*)

بشر فارس

يسعدني ويعلي من شأني أن أحدثكم في بلد ثغره وسهله وجبله قد أخرجت في العصر الحديث جمهرة من العلماء الأعلام، صرفوا هممهم إلى لغتنا الشريفة، فهذبوها وأغنوها وقيدوها وأعلوها، وكان الزمن الجائر قد جرها إلى الترهل والضآلة، وإلى التفكك والحضارة بعد ماض زاهر ماجد.

فبفضل الشدياق والأحدب واليازجيين والبستانيين والأسير ثم الشرتوني وعبد الرحمن سلام وأضرابهم أستطيع أن أتحدث إليكم بهذه اللغة السليمة وتستطيعون أنتم أن تصغوا وتلقطوا. هؤلاء الأعلام هيأوا لنا سبيل التفاهم وهيأوها لكم فيما بينكم على بساط مديد متقن الصنعة. رحمهم الله رحمة واسعة، فإنهم من رواد القومية من حيث لا يشعرون وبناة التآلف على أس ثابت.

آتيكم اليوم وفي صدري أشياء من حال لبنان الحاضر لا يستطيع العامل في ميدان الفكر أن يسهو عنها وأن يمضي، وإن كان دأبه العلم الصرف والأدب المحض، ولا تظنوا أني أبتغي توجيهكم ففي هذا دعوى ليست والله من شيمتي، ولكن في نيتي أن أذاكركم في شأن شاغل لكم ولي أيضاً الا وهو شأن القومية ورسوها وعلوها.

إنما شرط القومية تلاؤم بين أبناء الأمة وتساير من جهة المعنى ومن جهة الحس جميعاً. وقد استقام لعلماء الاجتماع لهذا العهد أن للقومية مقومات، وقد اختلف العلماء في قيم هذه المقومات، وذهبوا مذاهب في تغليب إحداها على الأخرى. وكيفما كانت الحال فلسنا ههنا بسبيل البحث المجرد ولست بسائق لكم حديثاً في علم الاجتماع. وإنما أريد أن أجري الكلام في جهة العمل من طريق وضعي لا شأن للتخيل فيه.

(*) نشر في: الأديب، السنة ٣، العدد ١٢ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٥)، ص ١١ - ١٣.

لنستعرض إذن المقومات التي انتهى إليها الباحثون ولنتصفحها على ضوء المجتمع اللبناني القائم اليوم قياماً حقاً مستقلاً بنفسه، لعلنا أن نصيب ما قدر كل مقومة لديه وما مبلغ حظها من القوة والرسوخ.

صنف العلماء تلك المقومات فوجدوها هذه: الأرض، والدين والدم، والماضي مع الرغبة في الاستمرار، ومصلحة العموم ثم اللغة.

أما **الأرض**، فمما يورث الأسف أن لبنان بقع بقع. وكل بقعة منطوية على نفسها، لأهلها تمثلاتهم ونزعاتهم. فمن هذا، أن لسكان جبل كسروان مثلاً نزعات لا تجدونها عند أهل البقاع. حتى المدينة ينقسم أهلها على أهواء، ففي بيروت أحياء، وكل حي يرى على طريقته ويسعى ويؤمل. أضيفوا إلى هذا أن بقعاً أدرجت في لبنان من عهد قصير فدخلته وما أحسبها داخلته، وذلك لسببين، أما **الأول** فلقرب عهد الادراج، وأما **الثاني** فلدخولها في أرض توزعت جهاتها وتضاربت كورها. وخلاصة هذا أن الأرض اللبنانية لا تستطيع أن تضم أبناءها فتركزهم في مستقر تتلاءم أطرافه.

هذا ويتفق للأرض على وجه العموم ألا تصلح لتكون مقومة من مقومات القومية، فهذه بريطانيا العظمى، وقوميتها فوق الشبهة، مقسومة قسمين متنافرين، انكلترا وسكوتلندة. وقد لمس هذا منكم من قصد إلى بريطانيا، فجلس إلى ابن سكوتلندة وسمعه يقول: «لست بانكليزي». غير أني لاربأ بكم أن تذهبوا أبعد مما أذهب فيزعم زاعمكم أن أقسام أرض لبنان إلى انفصام واقتطاع ما دامت على غير تواطؤ وتماثل.

وأما **الدين** فخير لي ولكم أن نمر به سرعاناً، وليس ذلك من باب الخشية، ولست ممن يخشى النظر في الأمر الراهن، وإن وعر مسلكه. فقد آن للمفكر الحر المخلص أن يجبه كل مشكلة بما قد يكون مكروهاً، ولكن الإسراع ههنا سببه ضجر في طياته ألم حزاز تغذوه دهشة ملحة هي الدهشة من قوم يضربون في أرض واحدة وبعضهم إلى بعض، ينظر نظرة المعتدي مرة والمستعدي أخرى. لنمر سرعاناً فالهواء، الله أعلم، إلى غير صلاح. وبحسبي أن الفظ كلمة واحدة هي كلمة الطائفية فاستخلص مما تثير حول حروفها المريضة أن الذين في لبنان هيهات أن يكون لهم معقل انضمام ومرجع وئام. وهنا كذلك لا تذهبوا إلى أبعد مما أذهب إليه فيزعم زاعمكم أن الأديان إذا تباينت في بلد واحد مجلبة للانفصال، فهذه المانية وهذه روسية، كلتاهما تضم مذاهب شتى وليس شك أنها على قومية فعالة.

وأما **الدم** فلا أعني نقاوته وتحدره كذلك من عروق الجدود حتى عروق البنين. فذلك وإن تشبث به قوم وانهضوا عليه سياستهم وتدبيرهم، أدخل في باب الأسطورة منه في باب العلم ولا سيما في قطر توافدت عليه أجيال من الناس فاتحين أو فازعين. لست تلك النقاوة أعني ولكني أريد امتزاج الدماء بين الفئات المختلفات التي بقيد الحياة.

ولا يخفى على أحدكم أن حالكم على عكس ذلك لأسباب دفائن لم يحن بعد النظر

فيها والحكم، ذلك بأن الأمة لا تثب دفعة واحدة من انزواء أجزائها بعضها عن بعض إلى التحامها جملة. التدرج هنا أفضل وأحكم، وإنما المعول على تخلص القلب وتفتح الروح: صدق وسمو. إذن ليس في وسع الدم أن يشارك في تلاؤم الأفراد ولو بحظ يسير.

وأما **الماضي** وما يحدثه من الرغبة في الاستمرار، فإني أراكم تلتفتون إلى عهود وأمم، فهذا يصعد حتى زمن متقادم دارج فتأخذه الفينيقية، وذاك يتشبث بالعربية، وثالث يخلطها بالإسلام عفواً. وعن هذه الأصول تنشق فروع.

فكيف توجهون المضي على سمت واحد وحاديكم غير واحد. إنما الماضي، كما يقول الفيلسوف برغسن، نافذة منها يطل المطل على المستقبل، ونافذتكم على فتحات متباينات. فهذه أبصاركم زائغة، يتخاطفها الشمال والجنوب، ومطامحها مقسمة بين تشريق وتغريب. وإنما غاية اضطراب العين حيرتها فعجزها. حمى الله أعينكم! فالماضي كما ترون لا يعبد لكم طريق المستقبل الضمام لخطاكم بل هو يجزّف بعضها عن بعض.

وأما مصلحة **العموم**، وهي المقومة الأولى للقومية البريطانية مثلاً، فأراكم لم تستوضحوها بعد. ولا لوم عليكم، فالعالم اليوم على تجاذب وتدافع. فأنى لكم أن تتجهوا الوجهة الصالحة النافعة. الضباب حول الخلق كافة، فلحاظهم على تفرق وتحير، ثم انكم لا تزالون في بدء تدبير شؤونكم، فإن جربتم هذا فلم تجربوا ذاك، وإن امتحنتكم السياسة من شق فلم تمتحنكم من شق آخر. فأنتم لا تنفكون في تقري الباب الذي يولجكم إلى النعيم وتحري الحاجب الذي لا يخفي سيفاً، فحكمكم في مصلحة عموم أفراد الأمة لا يزال صريع المنازعة والمجاذبة يلفه الغموض والفرض والحدث.

بقيت **اللغة**، فهل أحدكم يشك أنكم على لغة واحدة، أجل أخبرني صديق أثير أن نفراً يقولون بأن للبنان لغتين، فهذا زعم لا ينهض له دليل. فلغتك إنما هي التي تنطق بها سليقة أول ما تنطق ثم تأخذها سماعاً واعتياداً لا تكلفاً واكتساباً، وإن بدا لنفر أن يحرفوا ألسنتهم عن أصولها فذلك شأنهم وحدهم.

إن لغتكم هي العربية رضيتم أو كرهتم حسنت لديكم أو ساءت. تلك حقيقة لا ترد، على صعيدها تلتقي خطاكم جميعاً. فإن وهنت المقومات الأخرى أو بطلت فإن اللغة هي المقومة الحافلة الفريدة التي أتيحت لكم ولا تنفك بين أيديكم. هي ملككم جميعاً اشتركتم على اختلاف مذاهبكم ومناهلكم في تسويتها ورفعها. كلكم ابنها وراعيها، من العسف أن يقول قائل «أبت العربية أن تتنصر» تلك قولة لفظ بها من لفظ من نحو مائة سنة وهو لاه، وبعض اللهو إثم، هي قولة فيها بهتان، بل فيها عدوان، ونحن اليوم إلى الحق ننظر وبالوئام نستبشر.

هذا وليست اللغة بالمقومة التي يقل قدرها في أمر القومية. فاذكروا أن دانتي الشاعر الإيطالي العظيم جمع كلمات المناطق الايطالية بفضل ملحمته **الأضحوكة الإلهية**، ثم ادركوا أن النهضة الفرنسية من قرون أعانت على توحيد المقاطعات من طريق التعبير

المنسجم، ومن قبل قربت لغة قريش الغالية ما بين القبائل المتنافرة.

بين أيديكم عدة تفاهم محكمة مكينة فعليكم إياها وبها. الزموها وتمسكوا بها وبالغوا في صونها وصقلها حتى لا تفلت من بين أناملكم أو تصدأ من طول الإهمال فتقعدوا وقد غاب من تحت أرجلكم ذلك الصعيد الأوحد في حدود أرضكم. ومن وسائلكم في الصون أن تفرضوها في كل موضع فلا تقبلوا منها بديلاً. وإن تخاطبتم وتراسلتم فبها أولاً وإن حادثتم غير الناطق بها في بلدكم فبها ثم بلغته. وأما المدارس فلا تأذنوا في أن تجري اللغة في فصولها مجرى هيناً، وأن تنتحي ناحية فتغلبها على أمرها لغة أجنبية عن ألسنتكم. في ذلك استرخاء وراءه ذل. ولتشتد مراقبتكم ولتنبسط على المناهج والنماذج، ولا بد أن تطلق على المدرسين أنفسهم هل يحذقون هذه اللغة؟ وأعلى من هذا: هل يحبون هذه اللغة فيحببوها إلى التلامذة؟ ثم لتقرأ العلوم والآداب بهذه اللغة أيضاً حتى يتدرب اللسان ويذرب، وحتى يشعر صاحبه أنه يستطيع أن يضعه حيث يشاء، فتجلّ اللغة في عينه فتظل المقومة الشريفة الرفيعة. وأما وسائل هذا الصقل فاجتهاد متواصل في تهذيب هذه اللغة وإغنائها. وهذه حكومتكم مقبلة على إنشاء مجمع علمي ستكون علوم اللغة من شواغله، وفي المأمول أن ينشأ لوجه العلم وأن يعمل فيه أصحاب الكفاية والدراية فلا يكون انشاؤه مظهراً من مظاهر الأبهة والتهويل، وإن آفة شرقنا البهرج، ثم لا يكون طوع الطائفية تلك النكبة التي رمانا بها جهلة ومجرمون.

وليس معنى كل ذلك أني أتشيع للعربية، وأغض البصر عن سائر اللغات. فهذه حماقة. ولكني أسألكم أن تنزلوها المنزلة الأولى حتى تبقي على سلطانها بل تمضي فيه. ولكم بعد ذلك أن تقبلوا على اللغة التي تجذبكم. والخير عدم الإيثار، لأن الإيثار يورث الهوى، وحليف الهوى التعصب، فإن تعصبتم للغة ما، زحمت لغتكم والقلب لا يحمل اثنين، ثم إن الإقبال على لغات متعددة يشق لكم الأفق فيفسح للفهم ويوسع للإدراك. فلكل لغة أسرار وخصائص من جهة القواعد ومن جهة الآداب، وبنا حاجة إلى كل ما يفتح ويصعد حتى نشد من تلك المقومات الواهنة ونعالج تلك المقومات المعدومة.

وبعيد عن ذهني أن أنصح لكم الاستمساك باللغة لتتخذوها غاية فتصرفوا إليها نشاطكم صرفاً وتجعلوها المقصد الأسمى، كلا! أنا أدعوكم إلى الاستمساك بها على أنها وسيلة فعالة. وأملي كبير في أن تعينكم اللغة على مراجعة المقومات الأخرى. ودعوني هنا ألوح وأمثل. أما الأرض فمن طريق التواطؤ على القراءة الواحدة والفهم الواحد تتساير الذهنيات إلى انحاء متقاربة ثم مع الزمن إلى انحاء متماثلة.

وأما الدين فبالاطلاع على الآثار يعلم الجاهل أن الهوة بين هذه الفئة وتلك لم تكن على السحق الذي نعانيه، فالنصراني مثلاً أعان المسلم في بعض فتوحاته وكراته بفضل القربى والأخوة. والمسلم مثلاً كثيراً ما فطن إلى أن دينه يدعو إلى السماحة. فهذا اللون من الحوادث يجب أن يقرأ في الأصول ذاتها، ويجب أن يبرز ابرازاً ويجب أن يحتذى.

وأما الماضي وما يحدثه من الرغبة في الاستمرار، فإن عرضتم الطاف الحضارة التي

ورثتم لغتها علمتم أنها في الأوج من بعض النواحي وفي بعض العهود، وأنها أمدت الحضارة الأوروبية الحديثة، فهي خليقة بأن تكون منهلاً صافياً، ولكم أن تختاروا وأن تنبذوا، وأن تستلهموا وأن تستعيضوا، وطلبتكم التقدم والوثبان. ولكن لا بد لكم من أن تجمعوا الأكف لتلقطوا الماء من نبع واحد. وإنما اللغة التي نشأتم عليها هي الدرب المؤدية إلى النبع. هل لدى أحدكم درب حية أخرى؟ فإن وجود النبع لا يكفي.

تلك خواطر خطرت لي وأنا أضرب في سهول شتوره. وإني لأعلم أنها موضع مراجعة وتحقيق، ولا يخفى علي أنها مثار نقاش، ولكني أردت أن ابثكم إياها قبل أن أغادركم لعلي أن أفيد، وإن لم أفد فصدري يملأه الود، على كل حال، والإخلاص.

تراثنا القومي(*)

سلمان الصفواني

الحياة سلسلة متصلة الحلقات. لا ينفك مستقبلها عن حاضرها، ولا ينفصل حاضرها عن ماضيها. فالأمس واليوم والغد وحدة إن تجزأت فقدت خصائصها، وانهار كيانها. وكما أن الزمن وحدة فالأمة وحدة، تساير في تقسيماتها الزمن مسايرة تامة، وترتبط به ارتباطاً وثيقاً. وما الأجداد والآباء والأحفاد إلا الماضي والحاضر والمستقبل. والصلة العظمى بين الابن والأب والجد صلة من الوضوح بمكان، بحيث يعدّ التدليل عليها والكلام عنها بداهة ما بعدها بداهة. فلا يمكننا، إذن، إلا أن نعنى كل العناية بما يربطنا بآبائنا وأجدادنا من تراث مادي أو أدبي، لا لأنه تراث فقط، بل لأن هذا التراث من مقومات حياتنا، وأسباب نهضتنا. ومن منا لا يفخر بماضيه إذا كان هذا الماضي شرفاً. ومن منا لا يعتز بتراثه إذا كان هذا التراث ثميناً خالداً؟ إن الذين يتهربون من الماضي هم الذين يحسون ببضعة ماضيهم. والذين ينفضون أيديهم من تراثهم هم الذين يشعرون بتفاهة تراثهم، أو الذين لا ماضي لهم ولا تراث. أما نحن الذين ما زال قديمنا أضخم من حديثنا، وأسلافنا أعظم منا، فلا عذر لنا أبداً في تناسي التراث العظيم، ولا عذر لنا كذلك في إغفال أولئك الأسلاف الميامين. وفي التناسي عقوق لا يغتفر، وفي الإغفال تقصير لا ينسى. ومن كان كذلك عاقاً مقصراً فليس جديراً بالمهمة الملقاة على عاتقه من البعث والخلق والإنشاء.

أما وقد وضح ذلك، فقد وجب علينا أن نعرف: ما هو هذا التراث الثقافي، وما هو واجبنا لحفظه من الضياع، واحيائه من الاندثار. ثم ما هو حظنا منه ونصيبنا فيه، وكيف نحميه؟ ولماذا؟

(*) نشر في: عالم الغد (بغداد)، السنة ٣، العدد ٧ (١٩٤٧)، ص ٦ ـ ٧.

إن استقلال الأمم وحريات الشعوب، لا يقدر لها الاستقرار والبقاء إلا إذا استندت على دعائم روحية ثابتة. وإن الوحدات السياسية والاجتماعية كذلك لا تقوم إلا على أركان راسخة من وحدة العقول والقلوب والنفوس. وتراثنا الثقافي هو الأداة الوحيدة في تكوين الدعائم الروحية. كما أنه العنصر الوحيد في خلق الوحدة السياسية والاجتماعية للأمة العربية التي برهن تراثها هذا على أنها ذات مواهب خاصة، ومزايا معروفة فرقتها عن غيرها من الأمم، وطبعتها بطابع لا يعرف به سواها من الشعوب.

إن تراثنا الثقافي القومي لا ينحصر بين دفات الكتب القديمة التي لا يزال قسم كبير منها محفوظاً في المكتبات الخصوصية، أو عند من لا يعرف قدرها، أو لدى الأجانب. بل هو كذلك في النقود والنقوش والملابس والأسلحة وغيرها. كل هذا يكوّن تراثنا القومي من نواحيه الأدبية والاجتماعية والسياسية وسواها.

هذا التراث المبدد بين الأيدي، أو المجهول في جوف الأرض، أو المهمل في بقايا الآثار الدارسة، أو مشتتاً في المتاحف والخزائن الخاصة، يجب أن نعمل لحفظه، ونوليه حقه من العناية. فإنه لمن العيب حقاً أننا كأمة تعتز بماضيها، وتفخر بحضارتها، لم نبذل حتى الآن من الجهد في حفظ تراثنا القومي وإحيائه بعض ما بذله المستشرقون في هذا السبيل من تضحيات مالية وأدبية في الكشف عن كنوزنا المبعثرة هنا وهناك وهنالك! وانه لما يحز في نفوسنا أن نعرف أن النسخة الوحيدة من الكتاب الفلاني لا وجود لها إلا في مكتبة برلين أو لندن مثلاً. وإن الكتاب الآخر في فينا. والآخر في باريس. وهكذا. أما العرب أنفسهم فلا يملكون نسخاً ولا صوراً من هذه المخلفات العظيمة. وما يقال عن المؤلفات يقال أيضاً عن الآثار العربية الموزعة بين متاحف العالم، وتجار العاديات القديمة. إن حفظ هذا التراث هو اللبنة الأولى في بناء الكيان القومي. أما نهضتنا الثقافية القومية فلا يمكن أن تكون إلا بإحياء هذا التراث، وليس سبيل الإحياء مجهولاً فنبحث عنه وندل عليه، فقد وفقت الشركات، وحتى الأفراد إلى القيام بتأسيس الطباعة الراقية المنظمة، وتألفت لجان النشر والترجمة والتأليف لمختلف الأغراض الأدبية والثقافية والسياسية والاقتصادية وغيرها من النواحي. وغمر الأسواق وغزا المكاتب سيل جارف من المطبوعات الغالية والرخيصة، والنافعة والضارة. فلا بدع أن تقوم الأمة العربية ممثلة في حكوماتها ومنظماتها القومية بنحو ذلك، فتبرز للناس نفائس الآثار. ويلخص كتابها، ويشرح مؤلفوها ما هو في حاجة إلى التلخيص والشرح، وتستخدم ما يجب استخدامه من وسائل التشويق والاغراء للإقبال عليها والترغيب فيها بعد أن تستوفي دقة التحقيق، وجمال العرض وجوامع الغرض.

ونحن، حين ندعو إلى النهضة الثقافية عن طريق إحياء التراث القومي، نعلم في الوقت نفسه: أن الثقافة الصحيحة لا تتحقق إلا بالمعرفة التامة، والاطلاع الشامل، وهي مما لا يحصل عليه الإنسان إلا بالجهد العقلي الداخلي، والوقوف على الفكرة الأساسية التي تقوم عليها العلوم والفنون والآداب، الأمر الذي يستدعي للإحاطة بهما الدرس الوافر

والبحث العميق. وهذه الثقافة الصحيحة هي التي توضح لنا المدى الذي نسعى إليه، وتدني منا الهدف الذي نجاهد من أجله، ونعمل لتحقيقه. ونحن لا نطمع في أدب قومي حي، ولا نتطلع إلى نهضة قومية واعية إلا بواسطة تلك الثقافة الصحيحة. أما الأدب الحي الذي نطمع فيه فليس تلك الدراسات القلقة المائعة عن حياة شاعر، أو أسلوب ناثر. وإنما نعني بالأدب الحي، التعمق والشمول والاتصال بالحياة. وبعبارة أخرى: هو النظرة الشاملة التي تحيط بالمسائل في جميع وجوهها، وترتفع فوق الجزئيات، والمواضيع الضئيلة المعنى، القليلة الفائدة، ثم يجمع حوله القلوب، ويوحد الأفكار، ويرسم الخطط، ويوضح الأهداف، ويصور لنا الحياة بمعانيها المجردة وألوانها الطبيعية من خير وشر، وحق وباطل، وقبح وجمال، وقوة وضعف، وما نحسب أن للأدب رسالة يؤديها غير هذه، وهي رسالة الكشف والتوجيه التي لا بد منها لكل نهضة قومية.

وليكن مفهوماً: بأنا نعتقد أن الثقافة ثروة إنسانية شائعة، غير أنا نساهم في خدمتها بوحي تقاليدنا القومية، ولا سيما ما كفل منها لنا، أفراداً وجماعات، وسائل العيش، والعزة القومية، والغذاء الروحي السامي ونفع الجنس البشري. وهي لا تكفل لنا تحقيق هذه الغاية القومية إلا إذا استمدت عناصرها وحيويتها ومناهجها من مميزاتنا وخصائصنا النبيلة، وتاريخنا المجيد، ومطامحنا ومصالحنا كافة. وهي لا تكون كذلك إلا إذا استمدت عناصرها من المدنيتين: الروحية الشرقية، والمادية الغربية، وهي الثقافة التي تنشدها الأمم، لأنها تخلق الطمأنينة الفردية والدولية، وتوجد الرقي المعنوي، والرخاء المادي.

إننا ندرك ما في الآداب والفنون العالمية من جمال وقوة، فنحن لذلك لا نتردد في أن نقبس إلى آدابنا وفنوننا ما فاتنا من تلك الآداب والفنون ونحاكيها، ونبتكر على غرارها، لندعم ثروتنا القومية الخاصة بالتجدد ونغذوها بالتنويع، ونسابق غيرنا في الوصول إلى الغنى الأدبي والكمال الفني. على أننا حرب على كل علم أو فن أو أدب يرمي إلى الشعوبية والميعان الأممي، والرخاوة في القومية العربية، لأن مصلحتنا هي أن نكون أمة مستقلة لها شعائرها وخصائصها. ونحن لا نرتاب بأننا من أقدر الأمم على إنشاء هذه الثقافة وحفظ ذلك التراث المجيد. لسببين: **أولهما**، لأننا وارثو مدنية حفلت بالخصائص والمميزات. **وثانيهما**، لأن الوطن العربي يقع في المنطقة الوسطى من الكرة الأرضية، فبلادنا لذلك قطب بين القارات، وحلقة اتصال بين أمم الأرض.

وبالجملة، فإن تراثنا القومي، وثقافتنا القومية، تفرضان علينا: أن يعرف كل واحد منا حقيقة نفسه كفرد، فيعتد بما عنده من خصال وفضائل، ويجاهد لإصلاح ما فيه من عيوب شائعة بيننا، مع الأسف، كطبائع الفردية، والاتكالية، وضعف الثقة بالنفس، والإحجام عن تحمل التبعات، وما إلى ذلك. كما تفرضان علينا أن نعرف حقيقة أمتنا كمجموع، فنعتز بتاريخها وأمجادها وسجاياها، ونبث في نفوسنا شعور الاستقواء بها، وننمي في خيالنا أنها أمة المستقبل، كما كانت أمة الماضي؛ وإنها لكذلك إن شاء الله.

واجبات المفكر العربي في الوقت الحاضر(*)

قسطنطين زريق

ليس بيننا من ينكر أننا نمر اليوم في أوقات عسيرة، ونعاني شدة ثقيلة الوطأة وأزمة خطيرة. فأينما نظرنا في نواحي حياتنا القومية والإنسانية تجبهنا المصاعب والشدائد، وتعترضنا المشاكل والمخاطر. وما هذه الحروب الطاحنة التي خاضتها البشرية، وهذه الضائقة الاقتصادية الآخذة بخناق الشعوب أجمع، وهذه الفوضى في الأنظمة السياسية والاجتماعية والفكرية، ما هذه كلها سوى مظاهر لحقيقة لم تعد تحتاج إلى برهان: هي أن العالم بأسره، ونحن منه، يعاني أزمة مستعصية في أسس تفكيره وتنظيمه، أزمة إن لم تعالج بحزم ونفاذ ذهبت بالمجتمع الإنساني بكامله وأودت به إلى الانهيار والفناء.

هذه الأزمة البشرية العامة تتخذ في المجتمع العربي أشكالاً عدة لا مجال الآن لبسطها وإيضاحها، ولكن لا خلاف في اتساع نطاقها وثقل وطأتها. يضاف إليها المصاعب الجمة التي نجابهها بسبب وضعنا الجغرافي والتاريخي والاجتماعي الخاص، والمشاكل العدة التي تحيط بكياننا القومي الحاضر وتعبث في داخله، مما يزيد خطورة الدور الذي نجتازه والشدة التي نرزح تحتها. وهذا كله قد أصبح ماثلاً للعيان، لا يحتاج إلى كبير تدليل أو إيضاح.

في مثل هذه الحال يجدر بكل فرد أو فريق من أبناء الأمة أن يتساءل عن واجبه، ويحدد لنفسه وظيفته، كي يقوم بقسطه في دفع الأخطار وتجنب العواصف، ويتعاون مع غيره على قيادة مركب الأمة إلى شاطئ الأمن والسلامة.

(*) نشر في: **الأبحاث** (بيروت)، السنة ١، الجزء ١ (آذار/مارس ١٩٤٨)، ص ٣ ـ ١٧.

ومَن بين طبقات الأمة أجدر بهذا العمل من طبقة المفكرين؟ أليس مفروضاً أنهم هم الذين يتفهمون المشاكل، ويعينون الأهداف، ويرسمون الخطط، ويحددون الواجبات والوظائف؟ فخليق بهم إذن أن يبدأوا بأنفسهم، ويبادروا إلى إيضاح مهمتهم، ويحددوا واجبهم قبل أن يحددوا واجبات غيرهم، وأن يكونوا في الطليعة من حيث تفهم نوع العمل الذي تفرضه الشدة عليهم، ومن حيث الاستعداد للقيام به وتحمل أعبائه.

* * *

أول واجبات المفكر، بل واجبه الأساسي، في أوقات الأزمات هو أن يحس بها ويحياها، فلا ينشغل عنها بالأمور الطارئة بل يتمثلها دوماً أمامه، ولا يكتفي بذكرها والتحدث عنها، بل يعيش أبداً تحت وطأتها. فالأزمة لا تكون حقيقة واقعة إلا عندما يُشعر بها ويدرك معناها وخطرها. أليس ثمة فرق بعيد بين الفقير والإحساس بالفقر، وبين الجهل والأنفة من الجهل، وبين الذّل والثورة على الذل؟ إن في بعض مجاهل الأرض شعوباً مازالت منذ فجر التاريخ تعيش في عوز شديد وظلمة دامسة وشقاء شنيع، وهي راضية بها كلها لأنها لا تشعر بها شعوراً فعلياً، ولا تعرف ما هو خير منها. كذلك كان أمر أمتنا العربية بعد أن فسد مجتمعها وتهدمت حضارتها: ظلّت قروناً عدة غارقة في ظلمات الفقر والجهل والظلم، فلم تسعَ إلى التخلص منها إلا عندما بدأ عقلها يتنبه في السنوات الأخيرة فيجعلها تحس بها احساساً واقعياً وتثور عليها. الحق أن الأزمة لا توجد فعلاً إلا بقدر ما تنعكس عواملها الخارجية في نفوس الأفراد والجماعات فتخلق فيهم احساساً واعياً وقلقاً واندفاعاً داخلياً يحفزهم إلى الثورة الهادمة فالعمل الباني. لا تقوم الأزمة في الأرض، ولا تسبح في الهواء، ولا تتمثل في البضائع والمحاصيل والأدوات، بل مقرّها آخر الأمر في النفوس، ومردّها إلى صميم الشخصية الإنسانية، ومظهرها الصادق في حياة الأفراد يلذعون بها ويكتوون بلظاها. فمن أحرى من المفكر بأن يتصف بهذه الصفات ويحيا هذه الحياة؟ من أحرى منه، وهو قلب الأمة النابض ووترها الحساس، بأن يكون أدقّ الناس شعوراً بالأزمة ووعياً لمعناها، وعيشاً تحت وطأتها؟

العيش تحت وطأة الأزمة، هذا العيش الذي يجب أن يتمثل في المفكر أولاً، هو الشعور الدائم بالخطر المحيق، هو مجابهة الشدة في كل لحظة، وترقب الأهوال تبرز من كل جهة، هو سلوك السبيل الضيق تحيط به المزالق وتكتنفه المهاوي، هو التأرجح الدائم بين الأمن والضياع والبقاء والزوال، هو العلم والشك بالعلم، والإيمان وتزعزع الإيمان، والرضا والثورة على الرضا، هو الهناء يلمع لحظة ثم يخبو ثم يعود، والألم يحز النفس وما إن يخف حتى يرجع أشد وأقسى. هذا هو شعور من يجابه أزمة شخصية، فيحياها ويغذيها بعصارة قلبه وعقله. هذا هو شعور المفكر الحقيقي في أوقات الأزمات.

وهذا الشعور الحادّ بالخطر الدائم يدفع المفكر إلى التنبه واليقظة والسهر المستمر. فالعدو نشيط محتال لا يأني ولا يرحم، بل يغتنم أي تقاعس أو توانٍ ليشهر سلاحه ويضرب ضربته. فما من جهد يجب أن يضيّع، وما من حركة يصح أن تذهب سدى،

بل كلها: كل نبضة من نبضات القلب، وكل دفقة من دفقات الحياة، يجب أن تصب في سبيلها الصحيح: تنبهاً لا يخف وعملاً لا يكل، للخروج من المآزق والنجاة من الأخطار.

ويستتبع هذا الشعور عند المفكر إحساساً دقيقاً بالمسؤولية الملقاة على عاتقه: فالفكر يجب أن يحقق قبل أن يبرز، والكلام يجب أن يزان قبل أن يلفظ، والعمل يجب أن يقدّر قبل أن يقدم عليه. ولذا يعود المفكر، الشاعر هذا الشعور، العائش هذا العيش، يعود دوماً إلى نفسه محاسباً إياها على الكبير والصغير، على الجليل والحقير، خوفاً من أن تشتط أو تزل فتجر وراءها أسوأ النتائج. والشعور بالمسؤولية ومحاسبة النفس أمران متلازمان يؤدي أولهما حتماً إلى الثاني، ويكوّنان معاً صفة من أهم صفات الأشخاص الذين عاشوا حقاً، وكان لهم أثر في مجتمعهم ويد في صنع التاريخ.

هكذا يعيش المفكر تحت وطأة الأزمة: متنبهاً يقظاً، جاداً عاملاً شاعراً بالمسؤولية، محاسباً نفسه أدق محاسبة: هذا هو نصيبه المقدر له، بل النصيب الذي يقتطعه من الحياة. فيه شقاؤه وهناؤه، وألمه وعزاؤه، وبه يحقق وظيفته، ويدلل على أنه خليق يحمل رسالة الفكر في أيام الأزمات.

ومن واجبات المفكر في هذه الأيام أن يجدّد، تحت وطأة الأزمة التي يحياها، فهمه لوظيفته، ويثبت في نفسه معنى الفكر ومقامه ورسالته. ففي أيام اليسر والرخاء قد يجوز التغاضي عن اختلاط الغايات، وغموض الوسائل، وتردد الخطى وضلالها السبيل الصحيح. أما في زمن الشدائد والأزمات، فالمجال أضيق من أن يسمح بمثل هذه الأخطاء، لأن من طبيعة هذه الأحوال أن يكون أثر العمل فيها، خيراً كان أم شراً، مضاعفاً ونتيجته مجسمة. فإذا اتخذ المفكر لنفسه مثلاً وظيفة التاجر، وقصد من عمله إلى الربح المادي، وقدم لأبناء مجتمعه السهل الرخيص الذي يطلبونه بدلاً من الصعب الغالي الذي يحتاجون إليه، ليجني من ذلك الثروة الطائلة والعيش المترف، إذا فعل ذلك فقد ضلّ غايته، وانتكس عن واجبه، وأنزل بنفسه وبمجتمعه شديد الأضرار واستحق مذمة التاريخ. وإذا أراد المفكر لنفسه زعامة سياسية أو اجتماعية عن غير سبيلها الصحيح، سبيل الحق، وذلك بتغذية شهوات الجهلة والنزول إلى مستواهم بدلاً من رفعهم إليه، وبالاستسلام للقوى الرجعية وبذل استقلاله وحريته، وهما أنفس ما يملك، بل علة كيانه، ثمناً لرضى هذه القوى وسندها، فقد أصبح عاملاً من عمال الهدم لا البناء وقوة من قوى التأخر لا التقدم. وإذا سها عن باله في أية لحظة من اللحظات أن وظيفته هي تبين الحق وتبيينه، والتصدي إلى الجهل ومكافحته، والثورة على الظلم والفساد، إذا اختار طريقاً غير هذه الطريق التي ترسمها وظيفته، فقد خان هذه الوظيفة وأضحى هو نفسه من عناصر الفساد التي يجب الثورة عليها واقتلاعها، بل غدا من رؤوس هذه العناصر، لأنه بحكم طبيعته وعمله يحتل انّى كان مركزاً فعالاً موجهاً: إلى الخير والرقي كان هذا التوجيه أم إلى الشر والانحطاط.

ليست وظيفة المفكر هذه مرتبطة بمكان أو زمان، بل هي عمله الأساسي عند كل أمة وفي كل آن: وإنما من شأن أدوار الشدائد والأزمات أن تدفع المفكر، المفكر الحقيقي الذي يعيش هذه الأزمات وتجيش نفسه بأثرها، من شأنها أن تدفعه إلى استجلاء معنى هذه الوظيفة استجلاءً لا يتسنى في أوقات الرخاء، وإلى النظر الحادّ إليها والنفاذ إلى صميمها والسير المباشر نحوها دون ارتباك أو مواربة.

بل لعلنا نذهب إلى أبعد من هذا فنتساءل: لو فرضنا أن المفكر لا يبغي من عمله تلك الغايات الخارجة عن وظيفته الأساسية في طلب الحق ومكافحة الباطل، أيجوز له أن يختار من الطرق المؤدية إلى غايته، تلك التي تبعث في نفسه لذة عقلية فحسب؟ أيكون في مثل هذه الحال مؤدياً حق التأدية الوظيفة الخاصة التي تقتضيها الأزمة؟ ليسمح لي القارئ أن أبدي شكي في ذلك، مع علمي بأن الكثيرين منكم لا يوافقونني على هذا الموقف. ليس من ينكر أن اللذة العقلية كانت خلال العصور من أهم بواعث التقدم الفكري، ولكن الأزمات تتطلب أن تتخلى هذه الغاية عن مقامها الأول لذلك النوع من التفكير الناشئ عن شعور حاد بالمسؤولية وعن تقدير دقيق لمشاكل المجتمع وإحساس عميق بواجب المفكر إزاءها. فلا يحق للباحث أن يقول: إني أتوجه إلى هذه الناحية من البحث لأرضي ميلاً خاصاً، أو أطرق هذا أو ذاك من أبواب العلم حسبما أشاء، لأن الشعور الصحيح بما عليه من مسؤولية فكرية يبدل أسس الاختيار فيضع الفائدة قبل اللذة ويقدم حاجة المجتمع على مجرد الرغبة. بل لعل المفكر يرتفع تحت تأثير شعوره بالأزمة إلى ذلك المستوى الذي تصبح فيه اللذة العقلية قائمة على تحقيق الواجب الفكري نفسه، فلا يبقى ثمة تعارض بينهما، بل تتجسد الرغبة في الواجب، وفيه وحده.

ومثل ذلك ما يطلب من الأديب ورجل الفن على العموم. فالفن الصحيح لا يحتمل القيود، ولا يخضع لأوامر خارجية بالتوجه إلى هنا أو هناك، ولا يحيا ويزدهر إلا إذا فاض حراً طليقاً من منابع النفس البشرية. ولكن يحق لنا مع ذلك أن نطلب من رجل الفن، وفي أوقات الأزمات خاصة، أن يكون شاعراً بما يجيش به مجتمعه من قوى وما يصطرع فيه من إرادات، وأن تتأثر نفسه بهذا الصراع ليخرج فنه صورة صحيحة للحياة كما هي. يحق لنا أن نطلب منه أن لا يعيش على هامش الحياة، بل في صميمها، أن لا يهرب منها، بل أن ينزل إلى ميدانها، فتضطرب نفسه بما يرى ويحس ويصدر فنه قوة تفتح النفوس وتكيّف سبل الحياة. عندها يكون هذا الشعور بالمسؤولية الذي نصف لا قيداً خارجياً يضغط ويقلص، بل قوة داخلية ترفع وتنمي، فتزيد إدراك الأديب للحياة وقدرته على تصويرها أولاً، ونصيبه في توجيهها وتحريرها ثانياً.

* * *

وهذا يقودنا إلى واجب آخر من واجبات المفكر في أوقات الأزمات، وهو متصل بما تقدم اتصالاً وثيقاً، بل لا يخرج عن أن يكون إيضاحاً له وإبرازاً لمضمونه. إن التفكير الذي تتطلبه الأزمة يجب أن يتوجه إلى المشاكل الأساسية في الكيان الفردي أو الاجتماعي

مقدماً الأهم على المهم، والمهم على الحقير التافه. لنأخذ مجلاتنا العربية ذات الشهرة والانتشار، ولنتفحص قدر مواضيعها وصلتها بحياتنا الحاضرة. ألسنا نجد أن كثرتها المطلقة تدور حول مواضيع جزئية تافهة، بل لا تستهدف في أحيان كثيرة أي موضوع حقيقي؟ إن الكيان العربي ليجابه اليوم مشاكل رئيسية كبرى يتوقف ذات وجوده على كيفية حلها، فهل يجوز أن نلهو عنها بالقصص المسلي والثرثرة الفارغة والنتف الإخبارية المتفرقة التي تخدر العقل وترضيه إرضاء سهلاً فتصرفه عن الجد المطلوب، والعمل الواجب؟

أمامنا في السياسة إيضاح معاني الأمة، والقومية، والدولة، والاستقلال، والحرية، والوحدة، وأمثالها من المفاهيم الأساسية، التي تترذد ألفاظها على ألسنتنا كل لحظة تقريباً، فإذا سألتنا عنها وجدتنا نختلف فيها أشد الاختلاف ونتباعد في فهمها أقصى التباعد. أمامنا تكوين الفكرة القومية واستخلاصها من فلسفة قومية شاملة. أمامنا نسج هذه الفلسفة القومية من خيوط التفكير الفلسفي التحليلي من ناحية ووقائع ماضينا وحاضرنا من ناحية ثانية. أمامنا تجسيد هذه العقيدة القومية في أحزاب تحقق معنى التضامن والعمل المشترك وتنقل قيم الاستقلال والحرية والسيادة من حيز الإمكان إلى حيز الفعل. أمامنا بناء دولة ليست مستقلة عن الخارج فحسب، بل عن أي طغيان لأية قوة في الداخل: دولة قد تناسقت سلطاتها وتماسكت أجزاؤها واطمأن أفراد الأمة إليها.

وفي الاقتصاد: تجابهنا مشاكل إعمار الأرض واستخراج كنوزها الدفينة، وإقامة ما تؤهلنا له مواردنا من صناعة، وبناء المؤسسات الاقتصادية والمالية لتنظيم ثروتنا الداخلية وتوفيرها وربطها بالاقتصاد العالمي بحيث نكون قادرين على الأقل أن نتكلم اللغة التي يستعملها رجال المال والأعمال اليوم وعلى فهم أغراضهم ووسائلهم والمصالح المتبادلة بيننا وبينهم. وبكلمة شاملة: علينا أن ننتقل، وبسرعة، من نظام اقتصادي أولي لا يكاد يلمس سطح ثروتنا ولا يستخرج منها إلا القليل ليوزعه توزيع غبن واجحاف إلى نظام حديث يحيط بهذه الثروة إحاطة تامة وينميها ليوزعها توزيع عدل وإنصاف.

وفي الاجتماع والثقافة: أمامنا مشاكل البيت، والمدرسة، والمعبد، والقرية، والمعمل، وسواها من المؤسسات التي تربط أبناء المجتمع بعضهم ببعض. علينا تفهم معانيها، وتبين وظائفها، وإيضاح الأسس التي يجب أن تقوم عليها، لتكون سليمة من الفساد، متحدة بغيرها، قائمة بنصيبها في بث الحياة الصحيحة في المجتمع وتوفير أسباب الرقي لأفراده.

هذا بعض ما يجابهنا في أزمتنا الحاضرة من مشاكل أساسية. وهو مطلوب جسيم هائل يحتاج إلى كل ما نملك من جهود عقلية وعملية. ولست أنكر أن البلاد العربية قد أخذت تتنبه إلى هذه النواحي وتبذل لها جهداً نلمس أثره في ما نقرأ من نتاج مطابعنا وما نشاهد من تقدم نظمنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولكن أين هذا الجهد الأولي الضئيل من الواجب الملح؟ بل أين هو من الجهد، أو بالأحرى اللعب، الذي يفيض من مجلاتنا وكتبنا ويرمي إلى إرضاء نزواتنا الآنية وكسلنا وحبنا للثرثرة، ويصرفنا عن المسائل

الكبرى التي تحتاج معالجتها إلى عرق فكري متصبب، وبعد عن الصخب والضجيج، وتقدير لمقام الفكر ومسؤوليته؟

ثم إن كلا من المشاكل الأساسية تتضمن مسائل كلية وأخرى جزئية. والأولى أهم من الثانية ومتقدمة عليها. وجمهور العالم العربي لا يزال يجهل أكثر هذه الكليات، فهل يجوز أن نهملها و ننصرف إلى معالجة المسائل الجزئية؟ أيجوز لعلماء اللغة مثلاً أن يملأوا أعمدة الجرائد والمجلات بمناقشة بعض المفردات والأوزان، في حين أننا لا نزال نجهل مبادئ علم اللغة الحديث والمشاكل الرئيسية التي تقعد بلغتنا العربية اليوم عن أن تكون لغة حية بالمعنى الحقيقي، بل في حين لا يزال أولادنا وذخيرتنا لمستقبلنا مفتقرين إلى كتب مطالعة تقوي فيهم ملكة لغتهم وتربطهم بتراثهم وتنمي ثقافتهم القومية؟ أيسمح للمؤرخ العربي بأن يبذل نشاطه ووقته في تحقيق أحد الاعلام، أو في نشر أحد المخطوطات في حين لا نملك بعد في اللغة العربية كتاباً واحداً يبسط لنا تاريخ الأمة العربية بأسلوب علمي صحيح، وفي حين أن جمهرة المتعلمين منا لا تفهم بعد حقيقة التاريخ كعلم من جهة، وكقوة مسيّرة لحياة الأمم من جهة أخرى؟ أيصح أن ننصرف هذا الانصراف الجارف إلى الأدب، ونعالجه معالجتنا الجزئية السطحية، ونحن لا نزال نجهل مبادئ التفكير العلمي، وأوليات العلوم الطبيعية والاجتماعية التي تقوم عليها المدنية الحديثة؟

إن التفكير الصحيح ليثور في أوقات الأزمات على الأدب العابث، الساهي عن خطورة الحال، الصارف أنظار الناس واهتمامهم عن المشاكل الأساسية، البائع نفسه لشهوات الجاهلين وعبث العابثين، المدنس حرمة الفكر بالأغراض الخاصة والأهواء الجامحة. وهو، إذ يتوجه إلى هذه المشاكل بدافع الشعور بتبعته الجسيمة يختار الأهم منها على المهم، والمهم على التافه، ويضع الأصول قبل الفروع، فيوفر على مجتمعه جهداً ووقتاً هو بأشد الحاجة إليهما للقيام بما يتطلبه منه موقفه الدقيق وركبه المتأخر.

وفي مقدمة واجبات المفكر في أزمةٍ ما أن يكون فاهماً لحقيقة تلك الأزمة، واعياً لتضمناتها، منبهاً شعبه إلى وجوه الخطر فيها. ولذا كان على المفكر العربي اليوم أن يقبض بعقله وبصيرته النيرة على أصول الشدة التي تعانيها أمته، لا على ظواهرها الخارجية فحسب، ليقوم بوظيفته في تشخيص حقيقة الداء واقتراح ناجع الدواء. فإن لم يحصل له ذلك، كان أي تأثير تحدثه الأزمة في نفسه تأثيراً عاطفياً، غير مبني على الفهم والإدراك، وبالتالي غير مؤدٍ إلى الخلق والإبداع أو فاعل في تخفيف الشدة ومعالجة الحال. ولا بد في نظري، لمن يحاول تفهم أزمة الحياة العربية الحاضرة من أن يتبين الحقائق التالية:

أولاً: إن هذه الأزمة متصلة أشد الاتصال بالأزمة العامة التي تعانيها البشرية جمعاء. فالعالم اليوم قد ارتبط بعضه ببعض ارتباطاً لم يعد ممكناً معه أن نفصل أيّ جزء منه عن سواه وندرسه على حدة. لقد عمل العقل البشري في الطبيعة، فقرّب الأبعاد وأحكم الصلات وربط المصالح ووحد المشاكل. فلم يعد جائزاً، عندما نحاول تفهم أزمة المجتمع العربي أن نكتفي بالنظر إلى الحياة العربية وحدها، بل يجب أن يشمل نظرنا الحياة البشرية

الحاضرة بكاملها، والموقف الذي تقفه من المشاكل الإنسانية الأساسية. ينبغي أن نفهم اللغة التي تتكلمها الشعوب الأخرى، والاختبارات العقلية والنفسية التي تمر بها، لأن داءنا متعلق بدائهم، وقضيتنا لا تنفصل عن قضيتهم. لقد أصبحنا، شئناً أم أبينا، قسماً من العالم الأكبر، لا يمكننا أن نعيش بمعزل عنه، أو أن نحل مشاكلنا دون التعرض إليه. فلنعتبر ذلك دوماً في تفكيرنا، وإلا ذهب هذا التفكير عبثاً، شأن كل تفكير يجهل الواقع أو يهزأ به، فينتهي الأمر بأن يهزأ به الواقع ويبدّده تبديداً.

ثانياً: إن الأزمة العالمية المتجلية في مظاهر متعددة: من اضطراب سياسي إلى ضيق اقتصادي وارتباك اجتماعي وأخلاقي، ترجع في أساسها إلى أصل واحد هو إيمان الإنسان الحديث بالطبيعة وانصرافه إليها انصرافاً يكاد يكون تاماً، وعجزه بالوقت نفسه عن إنماء شخصيته إنماء متناسباً مع هذا الإيمان والانصراف. فلقد اتجه العقل البشري إلى الطبيعة فقبض على أسرارها، وفجّر مواردها، وأحيا قواها الدفينة، ولكنه لم يصب نفس النجاح في القبض على أسرار نفسه، وتنمية خلقه وشخصيته. فكان من ذلك أن الموارد الهائلة المستمدة من الطبيعة أخذت تستخدم للشر والظلم والنزاع بدلاً من أن تكون وسيلة للخير والحرية والائتلاف. كان من ذلك أن الإنسان وجد في يده أداة فعالة خطيرة، فاقت قوتها قوته، فعوضاً من أن يضبطها ويسيطر عليها، أصبح لها عبداً وأسيراً. كان من ذلك هذه الأزمات الاقتصادية التي تتتابع على العالم على الرغم من موارده العظيمة، وهذه الحروب الطاحنة التي تمزق احشاءه على الرغم من أن الأرض أصبحت قادرة على أن توفر لأبنائه جميعاً العيش النعيم والرخاء العميم. كان من ذلك هذه الآلام التي تعانيها أكثر الشعوب والطبقات من شرور التحكم والاستئثار، والغلبة والاستغلال. كان من ذلك، على الجملة، هذه العلل المختلفة التي تتفتق عنها الحياة الحديثة والتي تعمل في هذه الحياة تفكيكاً وتهديماً، وتهددها بالزوال والانقراض.

ثالثاً: إن الأمة العربية، والأمم التي تماثلها في التطور الاجتماعي، تعاني، زيادة على هذه الأزمة العالمية الشاملة، أزمة خاصة ناشئة عن تقصيرها في تطور عقلها وتسلطه على عالمه. فلقد مضى على العقل العربي مئات من السنين توقف فيها عن الإنتاج، فتوقف بذلك سير المدنية في هذه الديار. وفي الوقت نفسه عاد العقل الغربي إلى التنبه، وكشف عن أسسه الماضية وأخذ يبني عليها، وما زال يعمل في البناء، وكلما تقدم زاد نشاطه، واتسع نطاقه إلى أن بلغ ما بلغه اليوم من علو وامتياز. ولقد حدث من جراء هذا الفارق البعيد بين تقدم العقل في الغرب وتقصيره عندنا، ومن بقاء شرور الأثرة والتحكم متسلطة على الإنسان، حدث من جراء هذا أن غدت بلادنا عرضة لسيطرة الشعوب الغربية المتقدمة عليها، ولم يعد لنا غنى، لحماية أنفسنا من هذه السيطرة، عن أن نلحق بالعقل الغربي إلى المدى الذي بلغه في استنباط الطبيعة والتسلط على نفسه. فليس بالإمكان دفع العدوان بالخطب والمقالات، ولا بمجرد إثارة العواطف القومية، وإنما بمجابهة العدو بسلاحه واستخدام أساليبه ذاتها. ليس بالإمكان، في المدى الأخير، دفع عدوان الغرب الحديث بنظام اقتصادي بدائي، ونظام اجتماعي إقطاعي طائفي، وعقلية

تعود إلى القرون الوسطى. ليس بالامكان، بناء دولة قومية على هذه الأسس، لأن الدولة القومية لم تقم فعلاً في التاريخ إلا في القرون الحديثة وعلى أنقاض هذه الأسس. فإذا أردنا أن نعالج أزمتنا الخاصة معالجة صحيحة ونحمي كياننا من التحكم الخارجي ونصونه من الانهيار الداخلي، كان من أول واجباتنا أن نسعى لنصبح في الواقع جزءاً من العالم الذي نعيش فيه: كان علينا أن نقبل على الطرق والأساليب التي توصل إليها العقل الغربي في استغلال قوى الطبيعة، وفي تنظيم علاقاته الاقتصادية، وفي تنمية موارده العلمية، وأن نتخذها سبلاً لنا في تخطيط حياتنا الحاضرة وإنشاء كياننا المقبل. أعود فأقول: لا بد لنا من مكالمة الغرب بلغته ومقابلته بتفكيره، ومجابهته بنوع عمله وتدبيره.

رابعاً: إن أزمتنا العربية الخاصة ناشئة لا عن تقصيرنا في الميدان العقلي فحسب، بل عن فعل نفس الغرائز التي تعبث بالغرب، والتي لم يتغلب عليها بعدُ الإنسان الحديث: عن الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي للطبقات الكادحة، عن الضغط الفكري والاستعباد العقلي، عن الاستهتار بالغاية القومية، واستغلال الشعائر الوطنية في سبيل المصالح الخاصة والأهداف القريبة. فلا بد إذن من الجهاد الدائم للتغلب على هذه الشرور. ولا بد من أن يكون المفكر في طليعة هذا الجهاد، وأن يدعو إلى مجابهة هذه العلل أشد مجابهة. فإذا كانت الأيام العادية تسمح بشيء من المداهنة والمداورة، فالأزمة لا ترحم، بل تتطلب الرأي الجريء والعمل الحاسم، وتفرض أن توضع مصلحة الأمة فوق مصلحة الفرد، والهدف الهام قبل الغرض الخاص. الأزمة لا ترحم، والتاريخ حاكم عادل، قد يغضي عن الزائف حيناً، ولكنه لا يبقي، آخر الأمر، إلا الصالح، ولا يصح عنده إلا الصحيح. ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾[1]. فعسى أن تكشف الأزمة أن نهضتنا الحاضرة ليست زبداً فحسب، بل فيها ما يمكث في الأرض وينفع الناس.

خامساً: مع أن الغرب لا يزال تحت سلطة غرائز الأثرة والتحكم التي وصفنا، والتي تسبب، إلى حدّ كبير، الأزمة العالمية التي تتخبط فيها الإنسانية اليوم، فإن فيه قوى متزايدة تعمل لتحريره من هذه الشرور. فعلى العرب أن يميزوا هذه القوى عن سواها، وأن يراقبوا جهادها الدائم للتغلب على قوى الرجعية والاستبداد والاستئثار في الغرب نفسه، وأن يشتركوا معها في هذا الجهاد. ذلك أن الكفاح في سبيل الحرية غدا كفاحاً واحداً مشتركاً. فما لم تقهر قوى التحرر بواعث الطمع والشر في صميم المدنية الغربية نفسها، وهي اليوم المدنية المتسلطة، يبقى عمل الشعوب الناشئة ضعيفاً، ومهدداً دوماً بالخطر والاضمحلال. وهنا أيضاً يبدو لنا بكل وضوح أن جهادنا للتغلب على أزمتنا يضطرنا، سواء أشئنا أم أبينا، إلى مكالمة الغرب بلغته والتغلغل إلى صميم حياته وفكره.

هذه بعض صفات الأزمة الحاضرة التي تعانيها أمتنا العربية يجدر بالمفكر العربي أن

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الرعد،» الآية ١٧.

يتبينها ويستوعبها. وليست كل ما يمكن قوله في هذه الأزمة، وإنما قد يفيد ذكرها لتنبيه المفكر إلى واجبه في النفاذ إلى صميم الواقع، والقبض، كما ذكرت سابقاً، على أصول الشدة التي يرزح تحتها مجتمعهُ، ليكون لذلك المجتمع المرشد الواعي والقائد الحكيم، كما تتطلب وظيفته دوماً، وبصفة خاصة مشدّدة، في أوقات الأزمات.

* * *

وفي زمن الأزمات تنصرف أذهان الناس إلى المشاكل العديدة التي تحيط بهم، فتتوزع آراؤهم وتشرد أفكارهم. وبذلك تعظم الحاجة إلى من يذكرهم ببعض الحقائق الأساسية في تاريخ الأمم وطبيعة العمران. ومن أجدر بالقيام بهذا التذكير من رجل الفكر الذي وظيفته أن يفهم كنه الإنسان ويعي سير البشرية؟ من هذه الحقائق أن مصير أية أمة من الأمم متوقف آخر الأمر على مؤهلاتها للحياة، لا على الظروف التي تحيط بها. فالظروف قد تقدّم بعض الشيء أو تؤخر. ولكن الأصل والأساس هو إتمام الشروط التي بدونها لا تقوم الحياة. فكما أن الإنسان لا يمكنه أن يعيش طويلاً إذا كانت تنخر جسمه علل أصيلة قوية، كذلك الأمة لا تستطيع أن تدوم، مهما كانت الظروف الخارجية مؤاتية، إذا كانت تعبث بجسمها جراثيم الظلم الاقتصادي والتنافر الاجتماعي والفساد الأخلاقي. فمصير كل شعب هو إلى حدّ بعيد في يده، والحياة تزنه بميزانها العادل وقسطاسها الدقيق ﴿**فأما من ثقلت موازينه. فهو في عيشة راضية. وأما من خفّت موازينه. فأمّه هاوية**﴾[٢].

ومن هذه الحقائق أن أهم ما يقاس به الفرد، أو المجتمع، أو الحضارة، هو مقدار ما ينطوي كل منها عليه من قيم عقلية وخلقية وروحية. هذه القيم هي لبّ الحياة البشرية: بها يمتاز الإنسان على الحيوان، وبقوتها يصمد للعواصف والنكبات، وبتراكمها الايجابي تبنى الحضارة ويرتفع العمران. فإذا شاءت أمة من الأمم أن تعرف أهليتها للحياة، أو نوع الذكر الذي سيكون لها في التاريخ، فلتزن ما لديها من هذه القيم، ولتُنط إيمانها بها دون سواها.

وحقيقة أخرى، هي أن الأزمات تتضمن بطبيعتها امكانات مضاعفة هائلة للشر أو للخير، لتبديد هذه القيم وإضاعتها أو لتنميتها وإشاعتها. ففي مثل هذه الأوقات تظهر وثنيات جديدة أو تقوى وثنيات قديمة: كوثنية المال وعمادها الإيمان بالربح السهل الرخيص واقتناص الثروة عن أيّ سبيل وبأي ثمن، ووثنية الجاه الاجتماعي والتحكم والتسلط والتنفذ، وسوى ذلك من الوثنيات التي تقوم على الشهوة وتضع الوسيلة قبل الغاية. وبجانب هذه الوثنيات، بل بسببها، تظهر امكانات عظيمة لإيمان جديد: قلق في النفوس، وتعطش إلى المثل العليا، حماسة ملتهبة في الصدور، ورغبة ملحة في العمل النافع، وعلى الاجمال تطلّع إلى حياة أسمى وأنبل وأنقى.

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة القارعة،» الآيات ٦ ـ ٩.

وحقيقة أخرى مرتبطة بما سبق هي أن هذه الامكانات المتناقضة تفسح المجال لعمل الزعامة وتضاعف أثرها. الناس في حيرة واضطراب، وفي المجتمع قوى تندفع للتجند في مكافحة الفساد، والانطلاق إلى أجواء أرفع وأصفى، وقوى تريد أن تؤمن وتنظم وتعمل، قوى مستعدة للتضحية في سبيل مبادئ تطمئن لها، قوى تتطلع إلى من يتسلم زمامها ويقودها. في مثل هذه الأحوال يحك الزعماء ويختبرون، فإما يرتفعوا إلى مقام المصلحين وبناة الأمم والأنبياء، وإما ينخفضوا إلى أدنى مراتب العبث والهدم والاستغلال. الأزمة كشافة فضّاحة: تعرّي الأمة وتعرض مؤهلاتها للحياة، وتمتحن الزعامة وتبرز قابلياتها لصنع الحياة.

بهذه الحقائق، وبمثلها، يجب على المؤرخ أن يذكّر أمته في أوقات الأزمات. وبذا يؤدي وظيفته كمرشد وموجّه، كمبشّر ومنذر، ويصرف اهتمام أبناء مجتمعه عن العرض الزائل إلى الجوهر الباقي، ويثبت في نفوسهم الحقيقة الأولية التي تكشف عنها العواصف والأزمات، وهي أن متانة أي بناء تتوقف على صحة الأسس وسلامة المواد وحكمة الباني وإخلاصه.

* * *

ويجابه المفكرَ في أيام الأزمات واجب آخر يعرض للفكر الصحيح في كل زمان ومكان، ولكنه يشتد وتزيد حدته في المحن والشدائد. ذلك هو واجب التوفيق بين الفكر والعمل. إلى أيّ حدّ يستطيع المفكر أن ينخرط في العمل العام ويظل مع ذلك محافظاً على رسالته الصحيحة؟ إن التفكير الجدّي يتطلب الهدوء والاستمرار، ويستدعي التعمق والتجرد، فإذا نزل المفكر، إلى ميدان العمل خسر تفكيره من بعض هذه الوجوه. ومع أنه قد يكسب من وجوه أخرى، كالاتصال المباشر بالشعب، واختبار المشاكل الإنسانية اختباراً شخصياً، فمما لا شك فيه أن العمل، إذا اتسع نطاقه أو تعددت مناحيه، يصرف المفكر عن التعمق في النظر والمجالدة في البحث اللذين يفرضهما طلب الحق والكشف عن جوهر الأشياء. ولكن الأزمة نازلة ووطأتها على الأمة شديدة، أفيجوز للمفكر أن ينصرف عن معالجتها عملياً؟ أيجوز له أن يكون بعيداً عن الميدان، منعزلاً عن العمل السياسي أو التنظيم الاقتصادي أو التدريب الاجتماعي والثقافي؟ هذا السؤال قد لا يزعج المفكر كثيراً في أوقات الرخاء، أما في زمن الشدة فإنه يقف له بالمرصاد ويطلع عليه كل صبح ومساء. ويجد المفكر في هذه الأحوال أن لا غنى له عن قسط من العمل العام يساعده من جهة في فهم حاجات المجتمع الملحة، ويقتطع من جهة ثانية سهمه في مهمة الانقاذ ودفع الخطر، على أن يحفظ له ما يحتاج إليه من حرية وتجرد وسعة من القوة والوقت يتمكن بها من متابعة الجهاد الفكري والبحث النظري، إذ بدون هذه المتابعة قد تختلط عنده الأغراض، وتلتبس الحقائق، فلا يعود هادياً صالحاً لأمته في وقت يعظم فيه خطر الالتباس وتتضخم نتائج التردد والضلال. ومما يسهّل مهمته الصعبة هذه أن يكون منصرفاً في تفكيره، كما ذكرنا، إلى المشاكل الأساسية والمسائل الواقعية في مجتمعه،

فيتقوى تفكيره عند ذلك بالعمل المنتج، ويهتدي عمله بالفكر الصحيح. ولكنه سيجد نفسه على كل حال مضطراً دائماً إلى اليقظة والانتباه ليحسن التوفيق بين هاتين الوظيفتين، ويقوم بمهمته التامة على أفضل وجه، ويؤدي خير قسط في انهاض المجتمع وتوجيهه.

* * *

وفي أوقات الأزمات يتوجب على المفكر أن يسلك سبيل التعاون مع زملائه المفكرين. فالحاجة ملحة، والأيدي قليلة، فلا يجوز إذن التفرق والاختلاف، ولا بد أن يسود حقل الفكر شيء من التنظيم الذي تخضع له الحياة المادية في أيام الشدائد والحروب. أقول: شيء منه، لأن الأمور الفكرية والروحية لا تخضع بطبيعتها لمثل التيسير والتوجيه الذي يفرض على الأمور المادية، فهي ميدان الحرية والابداع، تثور على كل تحكم أو ضغط خارجي، ولا تقبل من التوجيه إلا ما يبعثه الاقتناع الداخلي حين تتحد الحرية والواجب في نفس المفكر العامل. ونحن إذا نظرنا إلى حالة الفكر عند الأمم الغربية وجدناه صادراً عن تعاون وثيق بين رجاله يوحّد جهودهم ويكفل حسن تصريفها. وجدنا الجمعيات العلمية، والنوادي الأدبية، وحلقات الدراسة، ومؤسسات البحث والتنقيب، ومكاتب الترجمة والنشر، وأمثالها من المنظمات التي توفّر نتاج الفكر بخلق الجو الموافق للمشاركة العقلية المبدعة. وبذا يشعر الباحث الغربي أنه لا يقتحم مسالك البحث الوعرة وحيداً، بل إن له شركاء يصحبونه في سيره ويمدونه بشتى أنواع المساعدة، وأن قافلة العلم تتقدم أبداً إلى الأمام أقوى عدة وأكثر عدداً.

ليس هنا مجال البحث في قضية التعاون الفكري بين البلاد العربية. إنما يكفي أن نقول إن التعاون الفكري الصحيح لم يتمّ عندنا بعد، ولن يتم إلا عندما ينشأ في هذه البلاد فكرٌ صحيح. فالفكر الصحيح يشعر بحاجته إلى مثله ويسعى إليه أنّى كان، فيؤمن بنفسه التعاون المطلوب. وهذا التعاون لا يمكن أن يُسنّ بمرسوم، أو يفرض من عل، أو يتم بخلق منظمة أو إنشاء مؤسسة. إنما الأمر على عكس ذلك: يحدث الاتصال العقلي والروحي أولاً، ثم تنشأ المؤسسات المختلفة لتنظيمه وتقويته وإغناء ثماره. في هذا النوع من الاتصال: حيث تمتزج النفس بالنفس، وتتخمر الروح بالروح، حيث لا حواجز تفصل ولا أدران تعكر، ينمو الفكر الحيّ الصحيح ويثمر. أما الاجتماعات التي تقتصر على المؤانسة والمجاملة، والعلاقات التي لا تتعدى مظاهر الحياة، فهذه لا تغني فتيلاً ولا تؤتي ثمراً صالحاً. وفقير حقاً المفكر الذي لا يشعر بضرورة المشاركة الفكرية التامة وبالحاجة إلى من يبادله التعبير عن خوالج النفس وبثّ سرائر القلوب. وما أقلّ هذه المشاركة والمبادلة بين أدبائنا ومفكرينا، فما أشد فقرنا العقلي، وما أبعدنا عن التعاون الفكري الصحيح. وإذا كان هذا النقص والفقر مخلاً معيباً في الأزمنة العادية، فما أحراه أن يكون كذلك حين تشتد الحاجة ويجسم الخطر في أوقات الأزمات.

* * *

هذه بعض الواجبات التي تلقيها الأزمة الحاضرة على عاتق المفكر العربي في هذه

الأيام. ولو اتسع المجال لتبيّن لنا غيرها كثير. وكلها واجبات خطيرة وتبعات جسيمة. ولكن أيُقيض للمفكر أن يقوم بهذه الواجبات وينتصر في هذا الصراع، فيساهم في خلق أمته وخدمة المدنية؟ إن دون ذلك شرطاً واحداً أساسياً. هو أن تنعكس الأزمة العربية الحاضرة في نفس هذا المفكر، فيولد بفعلها ولادة ثانية. فكما قال السيد المسيح للذين لم يفهموا حقيقة الأزمة الروحية النازلة بعصرهم: الحق الحق أقول لكم إن لم يولد أحدٌ ثانية فلا يقدر أن يعاين ملكوت الله، كذلك يقال للمفكر العربي في هذا الزمان، بل لكل مفكر أو عامل في كل زمان، وبصفة خاصة في الأزمات، إن لم تولد ولادة ثانية فلن تبلغ غايتك وتحقق وظيفتك.

ومتى سعد المفكر العربي بهذه الولادة الثانية انقلبت الأزمة في نفسه طمأنينة وتحول ألمها هناء ورضى. ولست أعني بهذا الرضى الاستقرار الركيك الذي يشعر به من لم يسبر غور الحياة، أو الطمأنينة الفارغة الزائلة التي تجلبها القشور والأعراض، وإنما أعني الاستقرار والطمأنينة والرضى التي تشع من صميم العقل والنفس والتي لم ينعم بها سوى أقلاء من بني الإنسان: أولئك الذين يصح أن يقال إنهم عاشوا حقاً، أولئك الذين خاضوا المعركة دون وجل وخرجوا منها ظافرين، وانصهرت نفوسهم بلظاها فجاءت أقوى وأصفى، أولئك الذين تلخص فيهم أزمة مجتمعهم ويقاس بهم رقيّ أمتهم ومقدرتها على البقاء وقابليتها للاغتناء والاغناء. أولئك هم ملح الأرض: بهم يصلح طعم الحياة، وتسدد خطى الأمم، ويقيم الإنسان الدليل على تميزه ويحقق معنى إنسانيته.

ترى أيصبح المفكر العربي تحت وطأة الأزمة العربية الحاضرة واحداً من أولئك؟

الثقافة العربية وثقافة البحر الأبيض المتوسط(*)

ساطع الحصري

انتشرت في سوريا ولبنان دعوات سياسية اتسمت بالطابع الثقافي غايتها صرف التيار الشعبي عن الوجهة العربية لغايات أجنبية معروفة. من جملتها الادعاء بأن للبحر الأبيض المتوسط حضارة خاصة وثقافة خاصة، وأن سوريا ولبنان جزءان من حوض هذا البحر ومن حضارته وثقافته. وقد ألقى ساطع الحصري محاضرة في بيروت عندما كان مستشاراً فنياً لوزارة المعارف في سوريا يفند فيها هذه الدعوة الفكرية ذات الغرض السياسي الظاهر.

بدأ محاضرته بشرح المعاني المختلفة التي حملتها كلمتا حضارة وثقافة منذ القرن الثامن عشر والمعاني التي تحملانها الآن. فقال إن كلمة الحضارة تعني اليوم مجموع الخصائص التي تنجم عن الحياة الاجتماعية وأن الثقافة تعني أساليب التفكير والتحسس والعمل والأعمال التي تضمن اصلاح وترقية هذه الأساليب. ثم بيّن أن الحضارة تشمل المدنية أو العمران البشري والثقافة في آن واحد، وأن المدنية تكون بطبيعتها عالمية والثقافة تكون قومية لأن العلم والمخترعات ملك العالم، والثقافة (من تشريع ودين وتقاليد) ملك الأمة.

ثم تساءل فيما إذا كانت توجد حضارة تسمى حضارة البحر المتوسط؟ فأجاب بنعم ولكنهاحضارة نشأت في فترة من الزمن ولا يمكن أن تكون ملك أمة، بل هي ملك التاريخ لعلاقة سياسية كانت بين شعوب هذا البحر في فترة من الزمن نشأت من خضوعه لدولة واحدة كدولة الاسكندر ودولة الرومان. ثم يتابع محاضرته فيقول:

(*) نشر في: البعث، ١٢/٥/١٩٥١.

بدأت الحضارات التاريخية على ضفاف الأنهر الكبيرة ودالياتها، فحضارات وادي الرافدين ووادي النيل التي تؤلف أقدم منابع الحضارة كانت من جملة هذه الحضارات النهرية.

ثم أخذت تتكون بعض الحضارات على سواحل بعض البحار، وكانت سواحل البحر الأبيض المتوسط من أخصب وأوفق البيئات، لازدهار أمثال هذه الحضارات، والحضارات الفينيقية والايجية كانت من أقدم وأرقى هذه الحضارات البحرية.

وبعد ذلك نشأت وازدهرت الحضارة اليونانية، مستفيدة من نتائج جميع هذه الحضارات القديمة. وانتشرت على مختلف الجهات من سواحل البحر الأبيض المتوسط. كما انها امتدت نحو الشرق إلى أن اتصلت بحضارة الهند.

وأعقبتها الحضارة الرومانية، وبسطت نفوذها وسيطرتها على سواحل البحر المذكور، فأصبحت بذلك حقيقة بالتسمية باسم حضارة البحر الأبيض المتوسط.

ثم قامت بعد ذلك الحضارة العربية الأخيرة، وازدهرت فوق ديار الحضارة الرومانية السالفة الذكر. إنها امتدت امتداداً كبيراً نحو البلاد الآسيوية ومع هذا لم تخرج، من حيث مراكزها الأساسية، عن نطاق حضارة البحر الأبيض المتوسط.

غير أن الأحوال تطورت تطوراً كبيراً وسريعاً، منذ بزوغ عهد الانبعاث، فقد أخذت مراكز الحضارة الأساسية تتباعد شيئاً فشيئاً عن سواحل البحر المذكور إلى أن استقرت تدريجاً في مختلف الأقسام العربية من القارة الأوروبية منذ بداية القرون الأخيرة، فلم يعد من المعقول، بعد هذا التطور الأساسي، الاستمرار على نسبة الحضارة إلى البحر المتوسط، فصارت تسمى هذه الحضارة الجديدة باسم الحضارة الغربية أو الحضارة الأوروبية.

ولكن تطورات الأحوال لم تقف عند هذا الحد أيضاً. فإن هذه الحضارة الأوروبية أخذت تشع على الحضارة الأمريكية وتكون فيها مراكز حضارية جديدة.

إن حضارة هذه القارة الجديدة ظلت مدة من الزمن تابعة إلى الحضارة الأوروبية، غير أنها أخذت بعد ذلك تلعب دوراً هاماً في ترقية هذه الحضارة إلى أن دخلت في عداد عواملها الأساسية، فأصبح عندئذ اسم هذه الحضارة الأوروبية أو (الحضارة الغربية) أيضاً غير ملائم للتعبير عن الحضارة الجديدة تعبيراً صحيحاً، فقد رأى بعض المفكرين تسمية الحضارة ـ بعد وصولها إلى هذه المرحلة ـ باسم الحضارة الاوقيانوسية.

غير أن تطورات الأحوال استمرت بعد ذلك أيضاً بسرعة خارقة، فانتشرت هذه الحضارة إلى سائر أقطار العالم، فلم يبق أي مبرر كان لنسبة الحضارة إلى قارة من القارات أو بحر من البحار، فأصبح من الأوفق تسميتها باسم مجرد عن الدلالة المكانية، فوصلت الحضارة الآن إلى مرحلة صار معها من الضروري تسميتها باسم (الحضارة العصرية) أو

حضارة (القرن العشرين).

ويظهر من هذه النظرية السريعة أن حضارة البحر الأبيض المتوسط هي مرحلة الحضارة التي كانت وصلت إليها البشرية قبل القرون الأخيرة، وقبل الانقلابات العظيمة التي حدثت خلال هذه القرون. إنها بقيت وراءنا وأصبحت بعيدة عنا.

ويجب أن لا يغرب عن بالنا، أن هذا البعد يجب أن يقاس بعدد القرون التي مرت على المرحلة المذكورة، لأن هذه القرون، على قلة عددها، كانت مليئة بالتطورات السريعة والانقلابات الأساسية التي زادت الهوة بيننا وبينها زيادة هائلة.

ونحن نعيش الآن في عهد خارق السرعة، أصبح الإنسان يشهد خلال حياته القصيرة، من التطورات والانقلابات ما لم تره البشرية - في سالف العصور - خلال سلسلة طويلة من الأجيال.

ويجب أن لا ننسى أن حضارة البحر المتوسط - التي ذكرناها آنفاً - ما كانت تعرف شيئاً عن الميكروسكوب والتلسكوب والتلغراف والتلفون، ولا الفوسفور والبنزين والألمنيوم والراديوم والنايلون، إنها لم تتمتع بخدمات البواخر والقطارات والسيارات والطيارات، كما أنها لم تشهد شيئاً من الحركات العلمية والفكرية التي أنتجت هذه الاختراعات ولا التي نتجت منها، ولم تدرك شيئاً عن الانقلابات الاجتماعية التي رافقت هذه الحركات وأعقبتها.

ولهذه الأسباب كلها نستطيع أن نؤكد أن حضارة البحر الأبيض المتوسط كانت قاصرة وهزيلة بالنسبة إلى الحضارة التي نعاصرها ونستطيع أن نقول - لذلك - بدون تردد، أن توجه الأنظار إلى تلك الحضارة يكون بمثابة الدعوة إلى حركة ارتجاعية صريحة.

لا ريب في أنها كانت راقية جداً بالنسبة إلى زمانها، وكانت تحتوي على ما كان فيها من قوة الإنتاج والاثمار. فقد اندمجت في الحضارة الغربية وأصبحت من أجزائها الأصلية، فلم يبق ثمة حاجة للرجوع إليها ومحاولة الاستفادة منها.

إننا نعيش في القرن العشرين، فيجب علينا أن نبذل كل ما في استطاعتنا لاقتباس حضارة هذا القرن، بأرقى أشكالها، ومن أقوى مراكزها، ومن أحسن مصادرها.. دون أن نقصر أنظارنا على آفاق البحر الأبيض المتوسط.

ويجب علينا أن لا ننسى أن هذا البحر لم يعد الوحيد ولا المركز الرئيسي للحضارة الراقية كما كان في سالف الأزمان.

كما يجب علينا أن نلاحظ أن وسائل المواصلة بين مختلف البلدان تطورت منذ قرن تطوراً هائلاً، ولم يبق معه خطورة كبيرة للاعتبارات الجغرافية التي كانت تحدد آفاق أسلافنا، والموانئ الجوية التي أنشئت في مختلف أنحاء العالم والتي لا تزال تتوسع وتزداد سنة فسنة، بل يوماً فيوماً، صارت تنافس الموانئ البحرية في كثير من الأمور، فصار الجو

يلعب في حياة الأقوام وعلاقاتها دوراً فعالاً أهم بكثير من الدور الذي كانت تلعبه البحار في الأزمنة الماضية.

لا ننسى أننا الآن نستطيع أن نذهب إلى القاهرة في مدة أقصر من المدة التي كان يقضيها أسلافنا للوصول إلى عاليه. ونستطيع أن ننتقل إلى بغداد في مدة لا تزيد على المدة التي كانوا يقضونها للسفر إلى دمشق الشام.

والمدة التي كان يقضيها أسلافنا لقطع البحر الأبيض طولاً تكفي الآن للطواف حول الكرة الأرضية مرات عديدة. وزد على ذلك كله أننا نستطيع أن نسمع الأصوات التي تصدر من جميع أنحاء العالم، من نيويورك ولندن في وقت واحد وفي لحظة واحدة.

فمن يسعَ ويدعُ في هذه الأيام إلى توقيف أنظار أبناء البلاد على الرغم من هذه التطورات الأساسية يكن قد بقي بعيداً عن تفهم روح العصر وعن تقدير ماهية الحضارة.

وهنا أرى من المفيد أن انتقل قليلاً من أبحاث الحضارة إلى ميادين التجارة لألفت الأنظار إلى الخطوة التي تبعها التجار في هذا المضمار:

كلكم تعلمون أن التجار عندما يفكرون في استيراد البضائع لا يوجهون أنظارهم إلى قطر واحد على وجه الانحصار، بل إنهم يبحثون عن البضائع التي يحتاجون إليها في جميع أسواق العالم من دون استثناء، إنهم لا يقصرون معاملاتهم ببلاد البحر الأبيض المتوسط مثلاً، بل يوسعونها حتى أقصى الشرق من جهة، وأقصى الغرب من جهة أخرى.

وإذا ما حدث، في بعض الأحيان، ما يضطر البلاد على تحديد نطاق المعاملات، لبعض الأسباب والظروف الطارئة، يعتبرون ذلك من الكوارث الاقتصادية والتجارية، ويتمنون بكل قواهم زوال تلك الظروف الطارئة لتحرير التجارة من ربقة الانحصار. فلا يجدر برجال الفكر في هذه البلاد أن يقتدوا بهؤلاء التجار في هذا المضمار.

وما دمت قد تطرقت إلى التجارة وضربت لكم مثلاً بها، اسمحوا لي أن أخطو في هذا الطريق بضع خطوات، أخرى:

كلكم تعلمون أن البضائع التي يستوردها التجار من خارج البلاد كثيرة ومتنوعة جداً، والبعض منها مما يستعمل مباشرة، دون تعديل أو تكييف مثل الجوارب والفانيلات، ولكن البعض الآخر منها لا يستعمل إلا بعد أعمال إضافية يقوم بها أهل البلاد، مثل الأقمشة التي يفصلها ويخيطها الخياطون في الأسواق، وربات المنازل في الدور، لصنع الملابس المختلفة حسب حاجات الناس ورغباتهم مع مراعاة عاداتهم وأذواقهم.

وهناك صنف آخر لا يستعمل إلا كآلة وواسطة للأعمال المختلفة مثل المطرقة والمنشار والكماشة التي يستعين بها النجارون لصنع الأشياء والمنجورات المتنوعة. ومثل

المكائن الزراعية التي يستخدمها الفلاحون لحرث الأراضي وحصاد المزروعات.

ولا أراني في حاجة إلى القول إن التقدم الاقتصادي يتطلب الاقلال من استيراد النوع الأول من البضائع والإكثار من النوع الأخير منها.

إني أرى أن الاقتباس في ميادين الحضارة لا يخلو من الشبه بالاستيراد في عالم التجارة.

إني لا أجهل بأن هناك فرقاً جوهرياً في استيراد البضائع واقتباس العلوم، لأن الاستيراد لا يتم إلا مقابل تصدير نقود أو بضائع أخرى، في حين أن الاقتباس لا يحتاج إلى عوض ولا يتعرض إلى ما يسمى باسم الاستهلاك. كما أن عالم العلم والحضارة لا يعرف شيئاً يشبه الميزان التجاري الذي يشغل بال رجال الاقتصاد ويسترعي اهتمامهم على الدوام.

ومع كل هذا أرى أني لا أكون من المخطئين إذا قلت إن الاقتباس مثل الاستيراد يجب أن لا يقتصر على المنتوجات وحدها، بل يجب أن يشمل بوجه خاص طرق الإنتاج أيضاً. فلا يجوز لنا أن نكتفي باقتباس العلوم والبضائع نفسها، بل يجب علينا أن نسعى إلى استمثال طرائق البحث والعمل التي تضمن الإنتاج والابتكار فيها أيضاً.

إننا بهذه الصورة ـ وبهذه الصورة وحدها ـ نكون قد استمثلنا الحضارة العصرية استمثالاً حقيقياً. وبهذه الصورة وحدها نكون قد دخلنا في عداد الأعضاء العاملين في حضارة القرن العشرين.

تلاحظون أنني أدعو إلى الاقتباس وأقول بضرورة الاقتباس، وأعتقد أن الاقتباس بأوسع وأتم معانيه هو السبيل الوحيد للحاق بقافلة الحضارة التي سبقتنا وتباعدت عنا كثيراً.

غير أنني أرجو أن تلاحظوا في الوقت نفسه أنني حصرت هذا الاقتباس بالحضارة وحدها ولم أجعله شاملاً للثقافة أيضاً. لأن الثقافة كما قلت قبلاً، لم تكن من الأمور التي يمكن اقتباسها ونقلها من الخارج نقلاً، بل هي من الأمور التي لا بد من تكوينها في النفوس تكويناً.

ولا أود أن أقول بذلك إننا لا نستطيع أن نستفيد من ثقافات الأمم الأخرى بوجه من الوجوه. إني أقول ان كل ما نعمله في هذا السبيل يجب أن لا يخرج عن نطاق الأعمال التي يقوم بها الزارعون لتنمية النباتات وتكثيرها. إذ من المعلوم أن النباتات تعيش وتنمو وتتكاثر بفضل أفاعيل داخلية خاصة بها. وأما النور والمطر والسماد وجميع أنواع الأعمال الزراعية إنما هي بمثابة وسائط وعوامل خارجية تساعد على إثارة هذه الأفاعيل الداخلية وتوجيهها وتقويتها.

اسمحوا لي أن أعود هنا أيضاً إلى قضايا الاستيراد التي تكلمت عنها قبلاً: تعلمون

أننا نستورد أحياناً في جملة ما نستورده من البلاد الأخرى بعض البذور والفسائل والأغراس. إننا نزرعها في حقولنا ونغرسها في حدائقنا ونطعم بها أشجارنا وأزهارنا. ثم نأخذ من هذه المزروعات والمغروسات بذوراً وفسائل جديدة، نستعملها لتكثير أنواعها دون أن نحتاج إلى استيراد بذور وأغراس من نوعها.

وكلكم تعلمون أن بين الأزهار والأشجار المنتشرة في حدائق هذه البلاد عدد غير قليل من التي كانت أتت من الخارج فيما مضى في حالة بذور وأغراس. انها تكاثرت وتأقلمت في هذه البلاد وغدت من نباتاتها وأصبح شأنها شأن سائر النباتات الأصلية التي لا نعرف شيئاً كثيراً عن منشئها. إنها تعتبر الآن من نباتات هذه البلاد وإن كانت متحدة من بذور وأصول أتت من الخارج في سالف الأزمان.

إن قصة هذه الأشجار والأزهار تمثل في نظري قصة الثقافة وتجار الثقافة أحسن تمثيل.

إنني شبهت الثقافة، من هذه الوجوه، بالأزهار والأشجار التي تنمو في البلاد. وإذا أردت الاسترسال في سبل التشبيه والتمثيل وجب علي أن أقول: إن اللغة بمثابة التراب الذي يحتضن البذور والجذور ويغذي الأزهار والأشجار.

ولما كانت لغة هذه البلاد عربية، فإن ثقافتها ستكون عربية وستشترك هذه البلاد في أمور الثقافة مع سائر البلاد العربية لا مع أقطار البحر المتوسط.

وسيساهم أبناء هذه السواحل وهذه الجبال، مع أبناء سائر الأقطار العربية، في تكوين ثقافة عربية راقية تنمو وتزدهر سنة بعد سنة، مغمورة بأنوار العلوم العصرية وفيوض الحضارة العالمية.

إنني أعتقد أن ذلك سيتم حتماً على الرغم من جميع الجهود التي قد يبذلها البعض في سبيل توقيف هذا التيار العام ومعاكسة هذا التطور الطبيعي.

إنني أجزم بذلك، كما أجزم بأن الشمس ستشرق غداً صباحاً من هذه المدينة، وأن الطقس سيزداد حرارة في الشهور القادمة، وأن الأشجار التي نراها في الحدائق ستورق وتثمر... وفق طبائعها المعلومة.

من رسالة الأدب القومية(*)

عبد الله عبد الدائم

من نفل القول أن نذكر أن الحياة إذ تتفتح لدى أمة، وإذ تنتعش أصولها، لا يقتصر تفتحها هذا على جانب دون جانب، وأن الوجود القومي الصحيح تعرف سيماه من ذلك الغليان العام الذي يحل في كل مجلى من مجالي الحياة القومية: في الأدب والفن والاقتصاد والعمران وغيرها. ذلك أن الحياة لا تعرف التجزيء ولا تعرف إلا الانطلاق الفسيح.

وهي إذ تخصب تخصب في كل أرض وتنال سورتها كل ميدان. لذا كان من الانخداع أن ننسب إلى أمة بوادر نهضة قومية إذا لم نجد صدى هذه البوادر في إنتاجها الأدبي خاصة، وإذا لم نجد هذا الفكر فيها يحمل على عاتقه مهمة التعبير عن الواقع الحقيقي الذي يحياه أبناء الأمة ومهمة التبشير بالواقع الذي ينتظرهم.

وأنى للحياة القومية أن تدعي لنفسها الانطلاق إذا صمت فيها الأدب، فسكت عن آلام مبرّحة تنهش وجود أبنائها وعلل دفينة تأكل من نسغ وجودهم، وإذا صمتت الأقلام عن آهات سخية ولم تهتز أعصابها أمام مناظر البؤس والعنف والانحراف في شتى صوره.

بل أنى للحياة القومية أن تومض، إذا لم يتغنّ بالكيان القومي المنشود شعراؤها ورساموها وسائر مفكريها، وإذا لم يكن نتاج هؤلاء مبللاً بندى الحلم القومي، معروك العود بمسؤولية الواجب الذي تفرضه المرحلة التاريخية التي تجتازها الأمة. إن المفكرين في كل أمة وفي كل زمان أشبه بموازين حساسة تدرك، بما أوتيت من إرهاف، الاتجاهات العميقة الخفية التي ستتمخض عنها حياة أمتهم، فإذا بهم يرهصون بها قبل ظهورها، ويبشرون بقدومها وهي بعد جنين، ويصفون معالمها وسماتها فيخرجون الشعور الغامض

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ١، العدد ٤ (نيسان/ابريل ١٩٥٣)، ص ١ ـ ٢.

الذي يملكه عنها أبناء أمتهم من صورته الغائمة النائمة إلى النور واليقظة، ويجعلون منها قبل أن تظهر حقيقة واقعة، ويؤكدون للناس أنها لا بد بازغة آتية ويجسّدونها لهم حتى كأنها تعيش بينهم.

على أننا ما نود أن نعود هنا إلى كل هذه الأقوال العامة، وهدفنا أن نتحدث عن جانب أساسي في الصلة بين أدبنا القومي ونهضتنا القومية، وعن رسالة نراها جوهرية ينبغي أن يضطلع بها هذا الأدب القومي في المرحلة الراهنة من حياة الأمة العربية. ويهب هذه الفكرة التي نود أن نخصها بالعناية شأناً فذاً، انها تفسر لنا العقم الذي نجده في كثير من أدبنا، وعجز هذا الأدب حتى الآن عن أن يلقى صدىً عميقاً في نفوس الجماهير.

ذلك أن أدبنا لم يدرك بعد إدراكاً واعياً أن رسالته الأولى هي بث الإيمان بالقيم الروحية وإشاعة الاهتمام بغير العادي من الأشياء والعامي من الأمور. في حين أن هذا الأدب لن يقوى على أن يغمس في الجماهير نغم الحياة القومية إلا إذا غرس فيهم أولاً القدرة على الاستمتاع بالروح والحياة الروحية وتذوق المرهفات من الفكر والفن، وإلا إذا انتزعهم من ذلك اللصوق بالطين والاتصال بحمأة الحياة العادية التافهة. فالآفة التي تشكوها نفوس أبناء أمتنا في المرحلة الحالية ما هي إلا هذه النظرة الأرضية السفلية التي تقيم الوزن الأكبر لحياة مادية سمجة ولا تدرك شيئاً من جمال الحياة الفكرية. وإن نقطة البدء الأساسية في إشعال الإيمان بالقيم القومية هي نشر الإيمان بالقيم الفكرية عامة وإشاعة الاستمتاع بما هو جميل وخيّر وحق. وإن من يتعود أن يهتز للفكرة السامية والقول الحق في الأدب هو الذي يهتز للمثل القومية الصحيحة والعمل القومي النبيل.

إن رسالة الأدب قبل كل شيء أن يُشعر الناس أن هنالك نوعين من الوجود: وجود تافه عادي ينساق فيه الإنسان مع مصيره اليومي، مستكيناً إلى نمط من العيش رتيب، دائراً في حلقة مفرغة أولها آخرها وآخرها أولها، خاضعاً للظروف مستعبداً لمتطلبات الحياة المادية الرخيصة؛ ثم وجود حر صحيح فيه يعيش الإنسان مع ذاته ويحقق وجوده إذ ينسجم مع هذه الذات، وفيه لا يعمل إلا عن رويّة حرة، وينسلخ عن إهاب الجبرية والخضوع للشيء الخارجي، فيسيِّر الأشياء بدلاً من أن تسيّره ويفرض عليها قيمه قبل أن تفرض عليه قيمها. وفي هذا الوجود يغتذي من معانٍ في الكون أعمق وأمتع مما في الوجود العادي من متاع، ويستشرف مجالي هي أبهى ما في حياة الإنسان.

والحق إن تأمل حياة شعبنا في هذه المرحلة الحالية يبين أنها أحوج ما تكون إلى مثل هذا التوجيه الأدبي الذي من شأنه أن يشيع في النفوس حرارة القيم الحقيقية وأن يخرجها من فتور الحياة المبتذلة التافهة. وإن هذه الحياة التي يحياها شعبنا اليوم لتصرخ بالأدب مستنجدة قبل الغرق، تطلب إليه أن يخلص لرسالته فيبث في هذا الفتور دفئاً ويلهب في الطين ناراً ويقلب هذه الحياة اللزجة الثقيلة التي يحياها أكثر الناس إلى حياة فيها رشاقة القيم الفكرية وجمال المعاني الروحية. إنها تستحلفه أن يُعمل معوله هدماً في تلك الروح

النفعية الهزيلة التي سيطرت على كثير من النفوس وأن يُشعرها، عن طريق ما فيه من روعة وجمال وبهاء، أنها نفوس وضيعة مقرورة وأن ما تعيش فيه وهم خلّب، وأن فيه خمود الحياة وانعدام تذوقها والسأمة التي ما بعدها سأمة.

إن هذه النفوس التي لصقت بالطين ليست هي المسؤولة عن مصيرها هذا، فهي لم ترَ ولم تعرف. ومن واجب الأدب أن يريها وأن يعرّفها هذا الذي لم تعرفه: من واجبه أن يريها عوالم الفكر وما فيها من قوة وجمال، وأن يكشف ما ران على قلبها من غشاوة ليعرّفها أنغام ذلك المجهول الفكري ومذاق الحياة الواعية المسؤولة.

إن بين الإيمان بالفكر والنهضة القومية أواصر قربى متينة، وإن الارتعاش للفكر والأدب سليل الارتعاش للحركة القومية، وان الروح الفنية المرهفة التي تبغي دوماً صور الكمال لهي نفحة النهضة القومية التي تبتغي الكمال القومي. وما نحسبنا مغالين إن قلنا إن النهضة القومية نظرة فنية تأبى أن تقبل الاعوجاج في الأوضاع السائدة، وترفض بدمها وأعصابها كل انحراف وشذوذ في هذه الأوضاع، ولا يقر لها قرار إلا إذا حققت الانسجام في الحياة القومية بعد أن حققته في نظرتها إلى الأشياء وصار لها طبعاً ملازماً.

وبعد، إن باعث كل حركة الهزة العاطفية. ولم يكن العقل وحده قادراً في يوم من الأيام على أن يدفع إلى عمل جديد. والهزة العاطفية النبيلة هي التي ينبغي أن يخلقها أدبنا، وهي التي تستطيع أن تهز أركان حياتنا القومية. إنها ابنة الحياة الحقة، وعن طريقها تخلق الحياة كل جديد وتتغلب عل صلابة المادة وتطوّح بالعقبات والسدود.

نحو ثقافة عربية أفضل(*)

قسطنطين زريق

في سبيل ثقافة عربية أفضل، لا بدّ لنا من أن نرسم الخطوط الكبرى للمجتمع العربي الأفضل الذي نريده. فهذه المحاولة ضرورية لتوضيح الغاية وتحديد السبل إليها. ولذا فسأجمل صفات المجتمع العربي المنشود بصفتين هما، في نظري، شاملتان أساسيتان:

أولاهما: إنه **مجتمع قادر على البقاء**. فالمجتمع الإنساني الحاضر منقسم على ذاته، قد توصل بفضل الجهد العقلي المتتابع خلال العصور إلى تحقيق قدرة مادية هائلة. ولكن الأطماع والأهواء البشرية ظلت، في الأكثر، على ما كانت عليه. وهي اليوم تستخدم هذه القدرة المادية الفائقة في سبيل التحكم والاستئثار، تحكم أفراد وجماعات بأفراد وبجماعات أخرى: طبقات كانت هذه وتلك أم طوائف أم شعوباً. وغدت بعض المجتمعات في خطر، خطر استئثار المجتمعات الأقوى بمواردها، وتوجيه مقدراتها، واستغلالها لأغراض خارجة عن ذاتها. وقد يقوى هذا الخطر أحياناً فيصبح خطر زوالها كمجتمعات ذات صفات معينة وحقوق في الحياة الحرة الكريمة.

والمجتمع العربي الحاضر محاط بأخطار من هذه الأنواع المختلفة. فهو يعاني صنوفاً من الاستئثار والاستغلال تنزلها به مجتمعات أقوى منه مادياً وعقلياً، وهو معرَّض بصفة خاصة لأطماع الصهيونية المتحفزة التي اغتصبت جزءاً ثميناً من أرضه فأجلت أهله عنه وعمدت إلى إحكام قواعدها فيه، متطلعة إلى الأجزاء الأخرى بعين ملؤها الشهوة، ومعدّة العدة لاغتصابات جديدة في المستقبل القريب والبعيد. فمن ضرورات المجتمع العربي، إذا أراد أن يكون أصلح وأفضل، بل إذا رام مجرد البقاء أن يكون قادراً على حماية ذاته من هذه الأخطار، وأن يولد في نفسه المناعة المادية والمعنوية ليتقي أي هجوم جديد، والقوة

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٢، العدد ٤ (نيسان/ ابريل ١٩٥٤)، ص ١ ـ ٧.

النضالية ليستعيد ما فقد من إرثه القومي وليتحرر من ضروب الاستغلال التي يخضع لها الآن.

ولكي يتمكن من حماية نفسه وضمان بقائه يجب عليه أن يحسن استغلال موارده. وقد أنعم الله عليه بموارد غزيرة تتنافس المجتمعات الأقوى في السيطرة عليها. وهي كفيلة، إذا توفرت له القدرة على استثمارها وحسن التصرف بعوائدها، بأن تجهزه التجهيز الضروري لصيانة كيانه. وهذا التجهيز لا يكون مادياً فحسب، لأن استغلال هذه الموارد يفترض نوعاً من التطور العقلي والتماسك الاجتماعي، يكوّن بذاته أداة فعالة لدفع الخطر والحفاظ على النفس.

على أن القدرة على البقاء ليست في ذاتها الغاية المنشودة، ولا تكفي لتكوين مجتمع عربي أفضل أو فاضل. فلكم قام في التاريخ من مجتمعات استطاعت أن تحافظ على نفسها أجيالاً عديدة، بل تمكنت من بسط نفوذها ومد سلطانها، ولكنها عجزت عن أن تتميز عن سواها تميزاً ذاتياً جوهرياً. ولذا فالصفة **الثانية** والأهم للمجتمع العربي المنشود هي أن يسمو فوق مجرد القدرة على البقاء، فيغدو **مستحقاً للبقاء وحرياً به**.

قد يقول البعض إن استحقاق البقاء أمر لا يحتمل الجدل. فلقد جاهدت شعوب البشرية وقادتها جهاداً مستمراً لكي يصبح حق كل شعب في الحياة والاستقلال والتقدم مبدأ معترفاً به، وها هي النظم الدولية تجاهر بهذا الحق، وها هي الشعوب المتخلفة تستند إليه لتتحرر من قيودها، وتسلم مقدراتها. أجل، ليس في هذا من شك على صعيد المبدأ العام والقانون. ولكن ثمة صعيداً أعلى يجب أن توضع القضية عليه: هو مقدرة مجتمع ما على حسن استخدام هذا الحق بالمساهمة في تنمية القيم الإنسانية وهي غاية الحياة ومقصد الوجود. إن التاريخ حكم عادل إذا استنطقناه أعلمنا إلى أي حد كان كل شعب من الشعوب في الماضي حرياً بالبقاء، بل إلى أي درجة لا يزال باقياً فينا فعلاً، لأن جوهر المدنية الحاضرة إنما هو خلاصة العناصر الباقية من المدنيات السالفة.

ولاستحقاق البقاء، بهذا المعنى الأخير، مقياسان رئيسيان: **أولهما** مقدار ما يوفر المجتمع لأفراده من كرامة. والكرامة تصدر عن الحرية، الحرية من الخوف: خوف الجوع، والمرض؛ والحرية من المتحكم: سواء أكان المتحكم من أبناء المجتمع أو من خارجه، والحرية من الوهم، والشهوة، وحب الاثرة. فهذا المقياس يقتضينا أن ننظر في مستوى الشعب المادي، ومقدار تخلصه من سلطة الطبيعة وتمتعه بنعم الحضارة، وتغلب أفراده على الأمراض والأوبئة وتميزهم بالصحة الجسدية، وانتشار المعرفة بينهم، وتحررهم من الظلم والتعسف والاستئثار، ووراء هذا كله اعتراف المجتمع بكرامة الشخصية الإنسانية، وسعيه لتحقيق هذه الكرامة لأفراده وجماعاته. ولعلنا إذا نظرنا إلى المجتمعات الإنسانية على ضوء هذا الاعتبار، ووزناها بهذا الميزان، أمكننا أن نتبين مدى استحقاقها للبقاء، وأهليتها للحياة.

أما المقياس **الثاني**، فهو مقدار مساهمة المجتمع في الحضارة الإنسانية. وما هذه

الحضارة سوى نتاج الجهد الإنساني لاكتشاف الحق وتوفير الخير والجمال. والمجتمعات الإنسانية تختلف في نوع مساهمتها في هذا النتاج. فهي تظهر على مسرح التاريخ وتمضي، ولا يبقى منها إلا ما تبدع وتعطي. ولذا فإن هذه المساهمة منها ليست مقياساً لأهليتها للبقاء فحسب، بل هي كذلك، كما قلت، مقياس لمدى بقائها الفعلي: لعدد الخيوط التي حاكتها في نسيج المدنية الإنسانية، ولقيمة هذه الخيوط.

هاتان الصفتان العامتان ـ القدرة على البقاء واستحقاق البقاء ـ تنطويان على جميع المعاني التي نتطلع إليها في مجتمعنا العربي المنشود. وإني إذا جابهت الحقائق عارية صريحة خرجت بنتيجة تهزني من أعماقي: هي شكّي بمقدرة مجتمعنا هذا على البقاء، بل باستحقاقه للبقاء. أقول هذا دون النظر إلى العوامل التاريخية التي أدت إلى وضع المجتمع الحاضر، ودون أن أحاول تعليل الأمور بردها إلى أسبابها وعواملها. أقوله تقريراً لواقع مهما كانت مقدماته ومكوناته. أقوله لننتبه أخيراً من التخدر الذي اعتدنا أن نركن إليه، فنجابه الخطر على حقيقته ونتبين الفارق الجسيم بين ما نحن عليه وما يجب أن نكون. أقوله وإن كنت أعلم أن البعض سيثور عليه، ويرى فيه تثبيطاً للهمم، وإضعافاً لإيمان الأمة بنفسها. أقوله لأن النكبة التي منينا بها ـ النكبة التي لم نعِها بعد حق الوعي ـ تفرض علينا، قبل كل شيء، الصراحة في مجابهة الواقع، والجرأة على أن نرى ذاتنا كما نحن وأن ندين نفسنا قبل أن يديننا الآخرون.

* * *

والآن، بعد أن رسمنا صورة عامة للمجتمع العربي المنشود، لنتساءل ما هو نوع الثقافة التي يتميز بها هذا المجتمع. إن الحياة الإنسانية وحدة مترابطة الأجزاء متشابكة القوى. والثقافة تتفاعل وعوامل الحياة الأخرى، مؤثرة فيها ومتأثرة بها. فهي، إذا صح جوهرها وصفا كيانها، عاملٌ فعّال في خلق المجتمع الجديد. وهذا المجتمع يعمل بدوره، بما له من حيوية سياسية واقتصادية واجتماعية، في تنمية الثقافة وتوفير ثمارها. وكما رسمنا الخطوط الكبرى للمجتمع المنشود، فلنحاول أن نتصور الصفات العامة للثقافة التي تميزه، الثقافة الناتجة عنه الفاعلة فيه.

تتميز هذه الثقافة **أولاً بأساسها الشعبي الواسع**. ولا أخال أن هذا يحتاج إلى كثير من الإيضاح والتبيان. فلقد مضى الزمن الذي كانت الثقافة محصورة فيه بفئة محدودة من البشر، بينما تعيش الجمهرة الغالبة في ظلام من الجهل دامس. إن الأساس الشعبي أصبح واجباً لأن المجتمع الحديث قد اعترف للمواطن والإنسان ـ كل مواطن وكل إنسان ـ بحقه الصريح في التعلم والتثقف. نصت على هذا دساتير الأمم وقوانينها، وأعلن في وثائق حقوق المواطن والإنسان، بعد أن جاهدت في سبيله أجيال من المفكرين والمصلحين ومن جماهير الشعوب المختلفة. وهو حق مشتق من الاعتراف بقدر الشخصية الإنسانية، وكرامتها المستمدة من تحررها. فمن واجب المجتمع أن يؤهل أفراده لتحقيق هذا التحرر وتلك الكرامة، بفسح المجال لهم للتعلم والمشاركة في الميراث الثقافي.

والأساس الشعبي الواسع ضروري كذلك لضمان بقاء المجتمع وتقدمه. فالمجتمع يحتاج، في سبيل البقاء والتقدم، إلى حسن استغلال موارده وتنظيم ذاته. وقد يعتقد البعض أن استغلال الموارد يأتي عن طريق ادخال الآلة الحديثة. على أن هذه الآلة تظل عاجزة إذا لم يكن وراءها من يحسن استخدامها. ولذا كان للعنصر البشري المقام الأول في العمل الإنتاجي، ونحن اليوم نرى الأمم تتمايز بدرجة رقي اخصائييها وعمالها، وبما لهم من أثر في إنتاجها القومي.

ثم إن المجتمع يحتاج إلى تنظيم منافع هذه الموارد لتأتي بأكبر فائدة ممكنة، وإلى ضبط علاقات أفراده وجماعاته بعضهم ببعض. ولقد أثبتت التجربة الإنسانية أن خير تنظيم للكيان الاجتماعي هو الأسلوب الديمقراطي. على أن هذا التنظيم يقتضي من عامة أفراد الأمة قدراً من الثقافة يسمح لهم بحسن اختيار الحاكم، ونقده، وردعه عند الاقتضاء. وعندما لا يتوفر هذا الأساس الشعبي الواسع المتين، نرى النظام الديمقراطي يخفق في بلوغ غايته وتحقيق قابلياته.

وهذا الأساس نفسه ضروري لنمو الثقافة. فالإنتاج الثقافي هو حصيلة جهد الموهوبين الجادين من الناس. والموهوبون لا ينحصرون في طبقة معينة، بل يبرزون من مختلف طبقات المجتمع لو أتيح لهم المجال للظهور. ولا يكون النتاج الثقافي حياً متجدداً متزايداً إلا إذا غذي بالمواهب والجهود تنصب فيه من منابع المجتمع المختلفة، فتقوي فعاليته وتوسع أثره وتزيد في قيمته ورونقه.

هذه هي الصفة **الأولى** للثقافة في المجتمع العربي المنشود. أما **الثانية** فقد أشرنا إليها بإيجاز في معرض حديثنا عن الأولى، ولكن لا بد من توجيه النظر إليها بالذات وبسطها بشيء من التفصيل. وهي أن **هذه الثقافة تتجاوب وحاجات المجتمع**. فحَمَلَتُها ـ من أدباء وعلماء وفلاسفة ورجال تنظيم وحكم ـ يحسون هذه الحاجات، بل يحيونها، ويأتي إنتاجهم ملبياً لها. ورجل الثقافة الحق مهما تجرد عن محيطه، وعني بالمشاكل الإنسانية الخالصة، لا بد من أن يبقى متصلاً بمجتمع معين، وأن يكون لهذا المجتمع أثره فيه، وأن يكون هو عاملاً فعالاً في تطور المجتمع وتقدمه. لا بد له من أن يشارك أبناء مجتمعه آلامهم وآمالهم، وأن يبين لهم بطريقته الخاصة سبل الخلاص ومناهج التقدم.

ويهمني أن ألفت النظر هنا إلى نوع معين من الثقافة له صلة وثيقة بحاجات المجتمع: هو الثقافة العملية والاختصاصية. وإذ أفعل ذلك يتسع معنى الثقافة هنا، ليشمل، كما يشمل في مناح أخرى من هذا الحديث، التربية والتعليم. ولقد ذكرت أن المجتمع العربي المنشود مجتمَع له القدرة على البقاء، وأن هذه القدرة مرتبطة بحسن استغلاله لموارده. فهو ينكب على الموارد مستثمراً إياها أبلغ استثمار لكي يضمن وسائل الدفاع عن نفسه، إذ انه محاط بمجتمعات قد سبقته في هذا المضمار، فجهزت بذلك قوة تهدده إن لم يقابلها بما يماثلها أو يفوقها. وهو يقوم بهذا الاستثمار أيضاً ليكفل الوسائل المادية الضرورية لرفع مستوى أفراده وتلبية حاجاتهم في الصحة والتعليم وأسباب العيش.

هذا الاستثمار يقتضي من المنظمين له والعاملين فيه ثقافة اختصاصية تمكنهم من فهم الطبيعة والسيطرة عليها. وهذه الثقافة على درجات مختلفة تبدأ من الثقافة العملية البسيطة التي يحتاج إليها الفلاح في زراعته، والعامل في صناعته، وتمتد إلى الثقافة الاختصاصية المعقدة التي تؤهل صاحبها للإنشاء والابداع والتنظيم. ولا ريب في أن هذه الثقافة الاختصاصية هي أهم عامل في تجهيز القوة المادية التي يتطلبها المجتمع للحفاظ على كيانه وتحسين هذا الكيان.

والتجهيز لا يقوم على استثمار الموارد فحسب، بل على حسن توزيع خيراتها، وعلى صحة تنظيم العلاقات القائمة في المجتمع. وهذا أيضاً يقتضي معرفة اختصاصية في الاقتصاد والصحة والقضاء والإدارة والتربية وسواها من وجوه النشاط الاجتماعي. فلقد غدا كل من هذه الوجوه موضوع علم، بل علوم معقدة، ويجب ألا يقبل عليه إلا من أعد له عدته وتسلح بالمعرفة التي تمكنه من الوقوف على أسراره وضبطها وتوجيهها إلى الغاية الصحيحة.

وأشير هنا بصفة خاصة إلى ناحيتين من نواحي هذه الثقافة الاختصاصية الضرورية للاستثمار والتنظيم، وأثرها في حياة المجتمع. **الأولى** أنها تهيئ الفرد أو المواطن لعمل منتج. وهذا العمل - علاوة على ما فيه من فائدة للمجتمع - يعزز كرامة الفرد، ويطمئنه إلى أن المجتمع بحاجة إليه، وإلى أنه يقوم بعمل مفيد له ولسواه. فليس أثقل على النفس، وأشد إيلاماً، وأبعث على اليأس وفقدان الكرامة من أن يشعر المرء بأن مجتمعه في غنى عنه، وأن الثقافة التي تثقف لا تؤهله لعمل يضمن عيشه أو يفيد الآخرين. ولا شك أن أكثرنا قد لمس هذا الشعور عند الكثيرين ممن جازوا الدراسة الثانوية أو الجامعية عندنا، واكتشفوا بالاختبار المرير بُعد الشقة بين عدتهم الثقافية وحاجات بلادهم.

أما الناحية **الثانية** فهي أن المجتمعات الحديثة تقوم في أكثرها على هذه الثقافة الاختصاصية وتتنافس فيما بينها في القدرة على الطبيعة ودقة تنظيم الحياة الاجتماعية - فهما مصدر القوة، ومبعث قابليات التقدم. وهي تنفق الأموال الهائلة وتقوم بالتضحيات العظيمة لتعزيز العلوم التطبيقية، سواء بما تنشئه من معاهد التعليم الفني بدرجاته المختلفة أو بما تقيمه من مؤسسات البحث والتنقيب في شتى نواحي الإنتاج والتنظيم. وإن المتتبع لتطور التربية والتعليم في البلاد الغربية ليلاحظ مدى الإقبال المتزايد على المعاهد الفنية والاختصاصية، وما تبذله الدولة والجماعات الخاصة لدعم هذه المعاهد توصلاً إلى تجهيز المجتمع بالفنيين القادرين على استثمار موارده، وتنظيم شؤونه. وقد أصبحت كل ناحية من نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية موضوع اختصاص، بل اختصاصات، تقتضي فنيين من مختلف الأنواع لضبطها وتنظيمها، ومن واجب السلطات القائمة على شؤون التربية إعداد هؤلاء الفنيين وإخراجهم لخدمة المجتمع.

أما مؤسسات البحث فحدّث عنها ولا حرج. فهي تزيد وتتسع يوماً بعد يوم: ترعاها الحكومات، والصناعات، والوقفيات الخاصة، أو الأفراد أو الجماعات العارفون

قدر البحث وأثره في حياة الأمم. كل ذلك إيماناً من القائمين على الأمر، ومن الرأي العام عموماً، بأن المعرفة العملية الاختصاصية المتراكمة هي السبيل الوحيد للتقدم في استثمار الطبيعة وتنظيم المجتمع. وليس من الضروري دوماً أن تأتي هذه المؤسسات بنتائج عملية سريعة، فقد تسلك في بعض الأحيان سبلاً في البحث بعيدة عن الحاجة الملحة، فلا يخشى القائمون على أمرها، بل يظلون يغذونها بالمال والرجال، لتيقنهم من أن البحث عن الحقيقة لن يخطئ في النهاية، بل سيؤدي حتماً إلى زيادة في القدرة والوعي، وإمكانات التقدم.

وهذا يؤدي بنا إلى الصفة **الثالثة** للثقافة التي يجب أن نتطلع إليها في المجتمع العربي المنشود: هي أن هذه الثقافة **تقوم على الإيمان بالعقل وبالحقيقة التي يكشف عنها**. فالعقل هو القوة المحققة المنتظمة المتراكمة المكونة للتقليد الايجابي المستمر في الحضارة البشرية. العقل عدو الوهم والانخداع، والتعصب والخداع. إنه لا يفتأ يجوب الآفاق سعياً وراء المجهول، حتى يكشف عنه ويجلوه للعيان. إنه لا يكل عن نقد ذاته وسواه إلى أن يقف على الحقيقة. إنه بطبيعته منتظم وناظم، يتدرج خطوة فخطوة، ويربط حلقات المعرفة بعضها ببعض. قد يخطئ بعض الأحيان أو ينحرف ولكنه قمين باكتشاف الضلال والعودة إلى الطريق السوي. وجهده جهد متراكم يعزز اللاحق منه السابق ويغذيه ويدفع به إلى الأمام.

من أجل هذه الصفات الذاتية كان العقل، كما قلت، الناظم لعقد النتاج الحضاري البشري، والقوة الباعثة على التقدم الصحيح. والثقافة التي ننشد يجب أن تكون ثقافة تحترم العقل وتخضع له، وتؤمن به، وتسير على هديه في اكتشاف الحقيقة، والتعلق بها دون سواها، وقبول أحكامها مهما كانت قاسية. فهذا هو السبيل الوحيد للتقدم الحقيقي. وعليه يجب أن تتمشى ثقافتنا المرجوة إذا أردناها ثقافة حية خلاقة لمجتمع حي خلاّق.

أما الصفة **الرابعة** لهذه الثقافة فهي تأصلها بماضيها الايجابي. فكل ثقافة حية وحدة مترابطة ضمن وحدة الثقافة الإنسانية الشاملة، وهي تمتاز عن سواها بنوع تطلعها إلى الحقيقة وتبصرها إياها، وبما تبدعه من أشكال خير وجمال. فحري بها أن تظل واعية لماضيها، مستمدة من هذا الماضي القوة والإيمان، ومنمية الإرث الذي يتناقله مجتمعها جيلاً بعد جيل.

على أن إيمانها هذا لا يؤدي إلى الانخداع، لأن إيمانها بالعقل والحقيقة أشد وأقوى. وهي تقبل أحكام هذين على ماضيها، قبولها لأحكامهما على حاضرها. ولذا لا تتمسك إلا بما يجوز امتحان العقل، أي بما هو بدوره من نتاج العقل. فالعقل يغتبط بالعقل ويتحد فيه، ويكره كل ما عداه. لذا قلت إن ثقافتنا المنشودة متأصلة بماضيها الايجابي: أي بما في ذلك الماضي من نتاج عقلي، ومن إبداع جمالي وأدبي وروحي. وتأصلها هذا لا يفيد معنى التعصب، لأن هذا المعنى يبدده فعل العقل الحي الذي فرضنا أنه منبث في طيات هذه الثقافة وباعث لها. ولا يعني التلفت الدائم إلى الوراء، لأن

الثقافة الحية ثقافة متطلعة إلى الأمام، جوّابة للآفاق، مغامرة في ميادين العقل والروح، لا تأخذ من الماضي إلا ما يوحي ويسند، شأنها في هذا شأن الثقافة الماضية ذاتها، التي إنما نمت وازدهرت عندما غامرت واقتحمت، وسعت إلى الحق حيث كان. فلما قعدت عن هذا السعي، واكتفت بما أنتجت، وغلب فيها الحرف على الروح والنص على العقل، ضعُفت وانحلت وأصبحت عاملاً في ضعف المجتمع وانحلاله.

وهكذا تكون الثقافة المنشودة متفتحة لخير ما أنتجه الإنسان في خلال جهاده التاريخي. وبذا تتم لها صفة أخرى من صفاتها الأساسية. فلئن كان لكل ثقافة ميزاتها الخاصة ووحدتها، فإن الثقافات كلها تلتقي في ثقافة إنسانية شاملة. ذلك أن وراء المواطن وابن المجتمع الإنسان بذاته الأصيلة: الإنسان بتلمسه الحقيقة وانحرافه عنها، بتساميه إلى الأعلى وانجذابه إلى الأدنى، بإيمانه وخوفه واطمئنانه وقلقه، بألمه وأمله وحزنه وفرحه، بتجبره وانكساره، بجماله وقبحه، بامكاناته وحدوده. هذا الإنسان قد جاهد الطبيعة، وجاهد نفسه بظروف وأشكال وأزمنة مختلفة، فتولدت عن هذا الجهاد قيم جمالية تتمثل في الرائع من الأدب والتصوير والنحت والموسيقى وسواها من فنون التعبير، وقيم عقلية تبدو في ما اكتشف من حقائق الوجود وفي الانتظام العقلي المؤدي إلى هذا الاكتشاف، وقيم خلقية تتجسم في ما تسامى إليه من مراقي الخير، وما حقق منه فرداً ومجموعاً، وقيم روحية في تساؤله عن نفسه وعن مبدعه وفي تعطشه إلى الله يخافه أولاً ثم يلجأ إلى رحمته وغفرانه، ويجد خلاصه في تسليم نفسه إليه والركون إلى محبته الشاملة التي لا تدانيها محبة.

إن الثقافة المنشودة لتحرص على هذه القيم، وتسعى إلى تمثلها وتنميتها دون تردد أو خشية لأنها تعي أنها تؤلف في مجموعها خلاصة الحضارة الإنسانية، وليس للثقافة الحية الفاعلة أن تنكفئ على نفسها، وتنكمش في صدفها، وتقطع صلتها بالباقي الفاعل من هذه الحضارة. إنها إن فعلت ذلك اختنقت وخنقت معها مجتمعها، فلم يبق هذا المجتمع ولم يكن مستحقاً للبقاء.

على أن هذا التفتح للحضارة الإنسانية ليس سوى خطوة لعمل الثقافة الحية الحقيقي، وهو مساهمتها الفعلية في هذه الحضارة. إن هذه المساهمة هي الصفة المميزة الأخيرة للثقافة المرجوة تتم بنتيجة الصفات الخمس السابقة التي ذكرناها، وبها تبلغ الثقافة غايتها وتؤدي رسالتها.

والإنتاج الحضاري هو أبداً من علم الأفراد: أولئك الذين يؤهلهم للابداع استعدادهم الفطري وجهادهم العقلي والروحي. فعلى المجتمع أن يكتشف هؤلاء الموهوبين ويرعاهم، ويفسح لهم مجال الإنتاج. إن وراء كل حضارة قلة مبدعة من الناس: قلة تتميز عن الكثرة لا بالمال، أو الجاه، أو القوة المادية، أو الزعامة الشعبية، بل بالاستحقاق الذاتي: طبيعة وكسباً، قلة تحقق القيم وتعممها في المجتمع، قلة تعمل لا لذاتها بل للغير، قلة لا تتعالى ولا تتجبر، بل تحب وتخلص وتعطي، قلة متآلفة، متعارفة، منها

تنطلق قوى التقدم ومجاري الانبعاث، ومصادر الخلق والابداع.

لقد أصبح من نافل القول أن نردد أن أثر أي مجتمع إنساني هو في قيمة إنتاجه الحضاري، فالتاريخ أبلغ شاهد على ذلك. ولكن هذه الحقيقة لم تتأصل بعد في نفوسنا، ولم تنبت في كياننا. على أننا نبغي أن نتلمس الطريق إلى مجتمع عربي أفضل. فلنثق بأن فضل هذا المجتمع يكون بنسبة ما نحقق من هذا الإنتاج يؤديه الموهوبون الجادون من أبنائنا، فيخلدُون ويُخلَّدون، ويبقون ويبقى معهم مجتمعنا، على تعدد السنين والأجيال، غذاء دائماً وكنزاً متزايداً للإنسانية جمعاء.

* * *

والآن بعد أن لمحنا الخطوط الكبرى للمجتمع العربي الأفضل، وتأملنا الصفات التي تتميز بها ثقافته، بقي علينا أن نتبين الخطى المقتضاة والواجبات المفروضة لتكوين هذه الثقافة المنشودة للمجتمع العربي المنشود.

من هذه الواجبات ما هو ملقى على عاتق الدولة وأرباب الحكم، ومنها ما يتعلق بالشعب عموماً، ومنها ما يُسأل عنه رجال الثقافة بصفة خاصة.

أما الدولة ومن دار في فلكها الأعلى من القائمين على الحكم أو الطامعين فيه فواجبهم الأول صيانة حرمة الثقافة. إذ الثقافة أنبل وأرفع وأقدس من أن تكون وسيلة لغاية. العقل، والروح، والشخصية الإنسانية المنطوية على امكانات الحرية والمسؤولية والكرامة، هذه هي غاية الغايات: لا يُستهان بها بل تحترم، لا تستخدم بل تخدم، لا تستباح بل يركع على عتبتها. إن الحاكم أو السياسي الذي يتخذ من التربية والتعليم أو أي شأن آخر من شؤون الثقافة سبيلاً لتحقيق غرض شخصي أو حزبي، كأن يسعى لتسليم مهمة التعليم لمن هو غير جدير بها، أو لاستغلال المدارس لتمكين نفوذه ومحاربة أعدائه، أو لإثارة الطلاب في سبيل غاية حزبية أو مطمع محلي، أو كأن يعمد لابتياع الأقلام من أجل شهرة، أو لتسخير المواهب وتحقيرها، إن مثل هذا الحاكم أو السياسي ليطعن أمته في الصميم، ويقوض صرح بنائها بإهانته جوهر الفكر والثقافة، وتدنيسه حرمة العقل والروح. تعالت هذه القيم عن أن تكون مطية لطامع، أو العوبة بيد عابث ساخر، وساء فأل أمة ينحط أرباب الشأن فيها إلى هذا الدرك!

ولنا في تاريخنا العربي أسوة حسنة. فهو مليء بأخبار التجلة والرعاية التي كان يبذلها الخلفاء لأرباب العلم ومؤسساته.

وينتج عن هذا الاعتبار واجب الدولة الثاني: وهو بذل المال وتوفير الوسائل لنشر الثقافة الصحيحة وتوسيع أساسها الشعبي. ولا نكران أن أكثر الدول العربية تسعى اليوم جهدها، تحت ضغط الرأي العام المتزايد، للقيام بهذا الواجب بما تنشئ من مدارس ابتدائية وثانوية وبما تخصص من أموال في سبيل التعليم العام. غير أن هذا التعليم لا يزال عاجزاً عن تلبية حاجات الأمة. فهو، في أكثره، تلقين وحشو من المعلم ونقل

وترديد من الطالب، يقر بعيوبه الأساسية رجال الدولة والقائمون على شؤون التعليم والرأي العام، ولكن جهود الاصلاح ما فتئت بطيئة محاطة بالأشواك والعراقيل.

ليس هنا مجال التبسط في نواحي الإصلاح الواجب لأهداف تعليمنا ونظمه ومناهجه توصلاً إلى انشاء الثقافة المرجوة. ولكني أشير إشارة عابرة، إلى ثلاث من هذه النواحي أعتبرها رئيسية: **الأولى**، تعزيز التعليم المهني والاختصاصي على مختلف درجاته. فلقد ذكرنا أن في مقدمة حاجات المجتمع العربي للمحافظة على كيانه والتقدم نحو غدٍ أفضل تنمية موارده الطبيعية وحسن تنظيمها وضبط شؤونه الاقتصادية والاجتماعية. وواضح أنه لا يستطيع توفية هذه الحاجات بإخراج المئات والألوف من الشبان والشابات العاجزين عن القيام بعمل إنتاجي، وباتباع نظم تعليمية تشجع القروي على هجرة قريته، وتدفع به وبالمدني إلى سلوك سبيل التوظف أو هجرة الوطن. ونحن اليوم نعيش في عصر يقوم على التكنيك والفنون العملية، فكيف يمكننا أن نقف في وجه أعداء مجهزين أحدث جهاز ومسلحين أنفذ سلاح، إذا لم نولد القوة التكنيكية الكافية لاستثمار مواردنا وضبط شؤوننا، على أدق ما تفرضه الحياة الحديثة؟ إن الكلام ليطول في هذا الموضوع، فلأوجز مؤكداً أنه لجرم قومي في حق الأجيال الحاضرة والمقبلة أن نمضي في ما نحن عليه عموماً في البلاد العربية من تعليم نظري غير متجاوب وحاجات حياتنا في الإنتاج والتنظيم وصون الكيان.

أما الناحية **الثانية**، فهي إصلاح مناهج هذا التعليم ليتحول عن حشو الذاكرة وتلقين المعلومات، إلى تقوية المدارك العقلية بالاستنتاج والاستقراء، والتنشئة على الاستقلال الفكري وتقدير القيم الأخلاقية، وتنمية الشخصية الذاتية والحس بالكرامة القومية والإنسانية؛ إن هذا الاصلاح يقتضي تبديل مفاهيمنا في هذا الميدان تبديلاً أساسياً من التلقين إلى التعليم، ومن التعليم إلى التربية، التربية الفعلية، لا الانفعالية، المنمّية شخصية الفرد والمواطن إنماء منسجماً متزايداً.

على أن هذا كله مرتبط بالناحية **الثالثة**، وهي أهم هذه النواحي، بل نقطة انطلاق أي اصلاح. وأعني بها إعداد المعلم الصالح. فرفع مستوى التربية لتصبح أداة فعالة في تكوين الثقافة المنشودة منوط آخر الأمر بالمعلم. النظم والمناهج لها أهميتها، ولكن المعلم هو العامل البشري الذي يحولها مادة حية محيية أو ميتة قتالة. ومن العبث أن نسعى إلى تكوين الوحدة القومية عن طريق توحيد النظم والمناهج والامتحانات والشهادات إذا نحن لم نوجد المعلم البناء الشاعر بتبعته القادر على القيام بها. وإيجاد هذا المعلم لا يكون بحسن إعداده فحسب، بل بأن نضمن له عيشاً كريماً، وحرمة مادية وأدبية، إذ كيف ينتظر منه أن ينشئ الجيل على الكرامة واحترام القيم إذا لم يكن هو نفسه مصوناً مكرماً؟

ولننتقل الآن إلى واجب ثالث من واجبات الدولة في سبيل تكوين الثقافة التي وصفنا، وهو إنشاء مؤسسات البحث والتنقيب ورعايتها وتعزيز شأنها. فلقد أصبح واضحاً لكل ذي بصر أن الأمم لا تكوّن ارتجالاً، والمجتمعات لا تنظم اعتباطاً، بل ان

وراء كل ناحية من نواحي الانشاء والتنظيم الصحيحين ذخيرة علمية تجمع بالجهد المستمر، المرعي من محيطه، المتآلف المتعاون في داخله، المحمي من السياسات المحلية والتقلبات العارضة. وان نظرة سريعة إلى الأمم المتحفزة في الغرب والشرق، وإلى الصهيونية في الجنوب لتظهر بأجلى بيان ما تبذله هذه المجتمعات من وسائل مادية ومن رعاية أدبية لدعم البحث العلمي، سواء أكان موجهاً إلى حل مشاكل عملية ملحة يجابهها المجتمع أو كان حراً طليقاً لا يبغي سوى اكتشاف الحقيقة وتنمية الذخيرة العلمية القومية والإنسانية. الحق أن من يقف منا على مبلغ هذا البذل وعلى النتائج التي يؤدي إليها ليصغر وأمته في عين نفسه وليرتعد فرقاً من حالة الضعف التي هو فيها بالنسبة إلى القوة الهائلة الممثلة في هذه الذخيرة العلمية المتزايدة.

ومن واجبات الدولة رعاية الموهوبين من أبنائها: اكتشافهم وتمهيد سبل التثقف لهم، وإمدادهم بالوسائل المادية والأدبية الميسرة للإنتاج والابداع. ولقد ذكرنا أن الإنتاج الحضاري هو آخر الأمر، إبداع فردي تقوم به القلة المختارة من أبناء المجتمع.

ولقد مضى الوقت الذي كان فيه زاد العلماء خبزاً وماء، وأصبح طريق الاعداد العلمي طويلاً شائكاً، ومتطلبات الإنتاج الفكري كثيرة عزيزة المنال. كذلك لم يعد من المعتقد أن الأديب لا يمكنه أن يأتي بالروائع إلا إذا افتقر وشقي وصارع ظروف الزمان وحاجاته. ولعل من أقوى أسباب ضآلة الإنتاج الثقافي في المجتمع العربي الحاضر أن رجاله لا يستطيعون أن يتفرغوا له، بل يُضطرون إلى كسب معاشهم من أعمال أخرى تستأثر بنشاطهم ووقتهم وأعصابهم ولا تترك له متسعاً للانصراف إلى العمل السامي الذي هيأتهم الطبيعة له.

ولعل البعض يتساءل: ما هي واجبات الحكومات العربية في تنمية العلاقات الثقافية في داخل هذا المجتمع تمهيداً لخلق الثقافة المرجوة؟ والجواب عندي أن الحكومات تستطيع أن تكون أعظم فعالية وأقوى أثراً في التوفيق بين سياساتها التعليمية، ودعم الاتصال بين رجال الثقافة في البلاد العربية. ولكن عملها في هذا الميدان الأخير لا يتعدى بذل الوسائل المادية والسبل العملية لتعزيز هذا الاتصال. أما الأصل والأساس فهو العمل على تهيئة رجال الثقافة الصحيحة في كل من البلاد العربية. فإذا وجد هؤلاء فإنهم سيتعارفون حتماً ويتعاونون، لأن العقل يفرح بلقاء العقل، والروح تسعى إلى الروح، والثقافة الخالصة لا تعدم طريقاً للوصول والاتصال.

هذه بعض واجبات الدولة وأرباب الحكم. أما الشعب فواجبه، من جهة، أن يردع ذوي السلطة والطامعين فيها عن استغلال شؤون الثقافة لمآربهم الخاصة ويحثهم على صيانة حرمتها، ومن جهة ثانية أن يساند جهودهم وجهود الدولة بصفة عامة لنشر التعليم وتعزيز الفكر والأدب والفن. فلقد غدت أعباء دولنا العربية في هذه الميادين ثقيلة تنوء بها موازناتها ووسائلها، فإذا لم يقبل أبناء الشعب على المشاركة في حملها سواء عن طريق تأدية حق الدولة من الضرائب أو عن طريق النشاط الخاص الخارج عن النطاق الحكومي،

فإن سير القافلة سيكون بطيئاً وبلوغ المحجة عسيراً. ونخص بالذكر هنا الأغنياء الموسرين القادرين على البذل والامداد. قد يكون بين أغنيائنا من تبرعوا من مالهم الخاص لإنشاء مدارس، ولكن هؤلاء قلة ضئيلة بالنسبة إلى مجموع هذه الطبقة في المجتمع العربي وامكاناتها. ثم كم بينهم من أنشأ كرسياً في جامعة، أو مكن بعض الموهوبين من إعداد أنفسهم وإكمال تخصصهم للابداع كل منهم في حقله، أو قدم جائزة حرية بالذكر لتنشيط ناحية من نواحي الأدب أو الفن، أو فكر في تأسيس معهد للبحث مهما كان محدود النطاق؟ من منهم وقف مالاً يستثمر في هذه أو أمثالها من وجوه تشجيع الثقافة وتنميتها؟ لقد آن الوقت ليشعر ذوو الثراء منا أن ثراءهم وديعة في أيديهم يجب عليهم أداؤها للمجتمع، وأن للثقافة نصيبها الوافر في هذا الأداء.

بقي أخيراً، ولا أقول آخراً، واجب رجال الثقافة أنفسهم. وهو واجب عظيم لأن الأمر يتصل بهم أولاً، ولأنه محك لجدارتهم لحمل هذا اللقب واحتلال هذه الرتبة الرفيعة. وهم المسؤولون الأولون عن حفظ الأمانة وأداء الرسالة. فإذا طالبنا أرباب الحكم وأبناء الشعب بحماية الثقافة وصيانة حرمتها، فحري بنا أن نطلب هذا من رجال الثقافة أنفسهم، وأن ننتظر منهم أن يكونوا أكثر من غيرهم حرصاً على المحافظة على هذه الوديعة وضمان استقلالها ونموها. فإذا هم استخدموا ما يحملون من ثقافة لتحقيق مأرب أو خدمة غرض، خانوا رسالتهم ولم يحق لهم أن يدعوا سواهم إلى احترامها. وإذا تبذلوا وأهرقوا كرامتهم بين أيدي أرباب السلطة والجاه، كانوا هم أقوى الهادمين لصرح الثقافة الذي يسعى مجتمعهم لإقامته، وضاع أي أثر نافع كان يرجى منهم. «وجه الرشيد إلى مالك ابن أنس رحمه الله ليأتيه فيحدثه، فقال مالك: إن العلم يؤتى، فصار الرشيد إلى منزله فاستند معه إلى الجدار. فقال: يا أمير المؤمنين من اجلال الله تعالى اجلال العلم، فقام وجلس بين يديه. وبعث إلى سفيان بن عيينة فأتاه وقعد بين يديه وحدثه، فقال الرشيد بعد ذلك: يا مالك تواضعنا لعلمك فانتفعنا به وتواضع لنا علم سفيان فلم ننتفع به»[1].

إن حفظ المثقفين لكرامتهم وكرامة الثقافة التي يمثلونها يقوم على مبلغ اخلاصهم لهذه الثقافة. لقد قلنا إن من حق المثقفين على المجتمع أن يضمن لهم عيشاً مرضياً، ولكن من حق المجتمع عليهم، بل من حق الثقافة ذاتها، أن يخلصوا لها، فلا تكون لهم سبيلاً لتجارة، أو أداة لجر مغنم، أو وسيلة لكسب نفوذ. الثقافة الصحيحة تقتضي النقاء من شوائب الشهوة والاثرة، والتطهر من أدران التعصب والتخاذل. المثقف الحق يقول مع الإمام الغزالي: «طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله». الثقافة الصافية الواسعة كالمحبة التي تحدث عنها بولس الرسول، تتأنى وتترفق، لا تحسد، لا تتفاخر ولا تنتفخ، لا تُقَبِّح ولا تطلب ما لنفسها، لا تحقد ولا تظن السوء، لا تفرح بالاثم بل تفرح بالحق، تحتمل كل شيء وتصدق كل شيء وترجو كل شيء وتبصر كل شيء، إنها لا تسقط أبداً.

---

(١) محاضرات الأدباء، ص ١٤.

ومن حق الثقافة على المثقفين الجد في طلبها والسعي الحثيث لاستكمالها. هذه حقيقة أولية تغيب عن ذهن مدعي الثقافة عندنا. ما أشد كسلهم وما أرخص الوقت عندهم، في حين أن الثقافة تتطلب الجد المستمر والجهاد العقلي الدائم لتظل حية نامية.

* * *

بهذه الجهود المشتركة المتآلفة تبذلها الدولة والشعب والمثقفون أنفسهم تتولد الثقافة التي يتميز بها، بل ينشأ عنها، المجتمع العربي الأفضل. أجل! إن سبيل المجتمع العربي الأفضل هو الثقافة: الثقافة المنبثة في صفوف الشعب، المتجاوبة وحاجات المجتمع، القائمة علي احترام الحق، المتأصلة في ماضيها الايجابي، المشاركة في الحضارة الإنسانية، والمعطية لهذه الحضارة. بهذا النوع من الثقافة الحية الفعالة يتكوّن المجتمع العربي الحي الفعال، المجتمع العربي القادر على البقاء، الحري بالبقاء، الباقي فعلاً في الإرث الإنساني المشترك.

الشعر... والمصير العربي!(*)

سهيل ادريس

«المصير العربي يقرر في العواصم الكبرى، وأنتم تصدرون عدداً خاصاً عن الشعر العربي؟ أهذا كل ما يعنيكم من الوجود العربي، وأنتم كما تقولون أدباء الالتزام؟ ألا يمكنكم إصدار عدد خاص عن المصير العربي، عن العرب والعالم؟ أم أن هذه موضوعات يفكر بها الأجانب، بينما أنتم تشتغلون بالشعر؟ هل من مخرج من «شعرية» المصير العربي بالنسبة للعرب، أم أن الشعر هو كل حصتنا من الله»[(1)].

* * *

لا بدّ لي، أيها العزيز، من أن أتساءل قبل كل شيء عن قيمة ردّ الفعل الذي أحدثته في نفسك رؤيتك لهذا العدد الخاص بالشعر الحديث. هل حاولت أن تقيّم ردّ الفعل هذا في ميزان الحق؟ أيكون رد فعل واعياً عميقاً يدرك حق الإدراك وضع الفرد العربي والجماعة العربية من جهة، ويدرك من جهة أخرى حقيقة العمل الذي نحاول أن نقوم به في هذه المجلة؟ أم يكون رد فعل سريعاً خلقته في نفسك ظروف استثنائية، كنت فيها تحت وطأة معلومات سياسية خاصة، تظل، مهما بلغت من الخطورة، موضوع درس ومناقشة؟

إن في رسالتك صرخة إنذار. وإنك منذ أشهر طويلة تطلع على «الآداب»؛ فلماذا تراك لم تطلق صرخة الانذار قبل هذه الفترة؟ لماذا لم تعبّر لنا عن شكك في جدوى هذا العمل قبل هذا اليوم المعين، من هذا الشهر المعين؟ تُرى، ألم يكن «المصير العربي»، في رأيك، يتقرر في العواصم الكبرى، قبل هذا التاريخ، أم أن «الآداب» كانت، في رأيك

(*) نشر في: الآداب، السنة ٣، العدد ٤ (نيسان/ابريل ١٩٥٥)، ص ١ - ٣.

(١) مقطع من رسالة تلقيتها من صديق لي ملتحق بالسلك الدبلوماسي العربي في إحدى العواصم الأجنبية. وقد رددت عليه بالرسالة المنشورة هنا.

أيضاً، تقوم بواجبها القومي قبل هذا التاريخ، وأنها كفّت عن القيام به حين أصدرت هذا العدد الخاص بالشعر؟ أم لعلك تؤمن أن الاهتمام بالمصير العربي يحتّم على الأديب الواعي ألاّ يهتم بهذه الوسيلة من وسائل التعبير؟

علامات استفهام كثيرة... تلقي بعض الضوء على القيمة التي يصح أن يقيّم بها ردّ فعلك لدى وقع بصرك على ذلك العدد من المجلة. وعلامة استفهام أكبر منها ترتسم الآن: هل قرأت هذا العدد، ووقفت على الاتجاه الذي يقود عدداً كبيراً من الأدباء الذين شاركوا فيه بدراساتهم أو قصائدهم، أم أنك اجتزأت بالحكم القبلي المسبّق الذي أصدرته، فسقط من دونه كل شيء؟

إن هذه لتبقى طبعاً علامات استفهام لست أجرؤ على تحويلها إلى نقاط إيجابية، ولكني سأحاول الآن أن أناقش، ايجابياً، ما ذهبت إليه من آراء، أو ما يمكن أن يفهم من كلامك.

* * *

«المصير العربي» و«الوجود العربي» و«المستقبل العربي»... أصحيح أن تقريرها هو بيد العواصم الكبرى، بيد الأجانب، لا بيد العرب أنفسهم قبل الجميع؟ إن كان الأمر كذلك، فما جدوى أن نصدر عدداً خاصاً عن هذا المصير أو هذا الوجود أو هذا المستقبل؟ أنصدر هذا العدد لنكرّس لهم، للأجانب، للعواصم الكبرى، هذا الحق، أم لنحتج عليه ونستنكره؟ ولئن نحن احتججنا عليه واستنكرناه، أيكف عن أن يكون في أيديهم، ليصبح في أيدينا نحن؟

الواقع، أيها العزيز، أنني أخالفك في نقطة الانطلاق التي بدأت بها رأيك. نحن نعتقد أن المصير العربي هو قبل كل شيء في أيدي العرب أنفسهم؛ وأن السياسة الدولية والمؤامرات الخارجية لن تستطيع أن تقرر المصير العربي في اتجاه، إذا كانت الأمة العربية أو الشعب العربي يريد هذا المصير في اتجاه آخر. ولئن استطاعت هذه العواصم أن تخطّ سياسة الدولة العربية لفترة من الزمن، بمساندة بعض الزعماء ومحترفي السياسة عندنا، فإنها أعجز من أن تقرر المصير العربي إلى الأبد. ذلك أن المصير مرهونٌ، آخر الأمر، بإرادة أصحابه، ومتوقف على وعيهم هم. وإلا فما جدوى أن يعمل المخلصون للقضية العربية؟ بل ما جدوى أن يعمل السفراء والوزراء المفوضون وسكرتيروهم في العواصم الكبرى، إذا كانوا مقتنعين بأن تقرير مصير العرب هو في غير أيديهم؟

القضية في رأينا إذن هي قضية الوعي العربي. ونحن في هذه المجلة نقصد، أول ما نقصد، إلى ايقاظ هذا الوعي؛ إننا نحاول ذلك، وما زلنا في أول الطريق، ونحن نخادع أنفسنا إذا اعتقدنا بأننا بلغنا من قصدنا ما نريد. إننا نؤمن بضرورة إيجاد المواطن الواعي، «الإنسان العربي المكتمل المجالات»، وهذا يعني أننا نؤمن بثورة جذرية تتناول واقعنا في مختلف أبعاده الاجتماعية والقومية والإنسانية. ونحن نريد أن نبدأ منذ البداءة،

في بث هذا الوعي، وعلى مختلف الميادين في وقت واحد، لأننا نؤمن بأن قضايانا متداخلة، متواصلة، مشتركة العلائق، وأن من الخطأ معالجة قضية بعينها على حساب قضايا أخرى، أو من غير نظر إلى الصلات التي تقوم بين هذه القضية وسائر القضايا. ولعلّ بإمكاني أن أذهب هنا إلى القول، وفقاً لهذا المفهوم، إنه لن يفيدنا بحال أن نصدر عدداً خاصاً عن المصير العربي، إذا كان المواطنون جميعهم، أو معظمهم، لا يعون الوضع العربي، وهم لا يعون هذا الوضع لأنهم لا يعيشون تجربته. ينبغي لنا أولاً أن نتجه إلى فكرهم واحساسهم لننقل إليهما هذه التجربة، كما نعانيها نحن الذين نحاول أن نعي، فإذا تمكنا، بعد جهود مضنية وزمن طويل، من إيقاظ وعيهم لها، فإنهم سيمتلكون مصيرهم ويوجهونه إلى حيث يشاؤون.

تلك هي «النظرية» التي تقودنا في خط سيرنا. وإنك لتسائلني، من غير شك، عن مداها التطبيقي. وأحب أن أبادر إلى الاعتراف بأننا، في هذا المجال، معرّضون للعثرات بسبب أننا لا نستطيع، مهما كنا دقيقين في تحديد أهدافنا، إلا أن نحافظ على حرية الفكر، وأن هذا ليقتضينا أن نفسح المجال لمناقشة كثير من قضايانا، وقد يحدث ذلك بلبلة وتشويشاً في أذهان قرائنا، ولكنه لا بد آخر الأمر من أن يبلور هذه القضايا ويشير إلى خير الطرق لمعالجتها. والحق أننا في مرحلة ينبغي أن نبدأ فيها، قبل كل شيء، التهيئة للمفاهيم التي نعتنق، وهذا أمر ليس باليسير، وهنا قد تأتي العثرات في التطبيق، ولكننا لا بد أن نفيد من هذه العثرات بالذات في اكتساب المزيد من التركيز لمفاهيمنا وأهدافنا.

ولنعد، أيها العزيز، إلى حديث الشعر. . . والمصير العربي. واحسب أنك لو كلفت نفسك مؤونة القراءة، مشقة الصبر على القراءة، لرأيت أن كثيراً من القصص والقصائد والمقالات التي تنشرها الآداب، لا تفعل إلا أن تتحدث عن المصير العربي، في الإطار الذي يمكن للأدب أن يتحدث فيه عن مصائر الأمم.

إن هذه المادة تحاول أن تستوحي الواقع، من أجل استشراف المستقبل؛ وفي هذا دون ريب رسم أولي لخطوط المصير. ولنأخذ عدد الشعر بالذات، مثلاً: إنك لو قرأت بعض أبحاثه، لتبينت أن معظم من درسوا الشعر العربي الحديث، درسوه من زاوية صلته بالواقع الاجتماعي والسياسي، وأن عدداً منهم قد أجمع بأن كثيرين من شعرائنا المحدثين لا يعيشون إلا نادراً تجربة عصرهم، أي أنهم بعيدون عن أن ينتجوا أثراً أدبياً ذا قيمة؛ وفي هذا دعوة ضمنية إلى الوعي الذي ينبغي أن يتحلى به المفكر، ويوم نستطيع أن نقدم أدباء واعين، نستطيع أن نضم لنا قراء واعين، وهذه هي نقطة الانطلاق إلى تملك المصير الذي ننشد.

وعلى هذا، فإن إصدار عدد خاص بالشعر العربي الحديث أخطر جداً مما يخيل إليك. إن في ذلك محاولة لدرس إنتاج فئة من المواطنين تعتبر من النخبة التي يفرض أن يكون بيدها التوجيه الفكري، هذا التوجيه الذي هو جزء أساسي من التوجيه العام للأمة.

وقد يحق لي، بعد، أن أفهم من كلمتك أيها العزيز أن الاهتمام بالمصير العربي يعني فقط مراقبة ما تفعله العواصم الكبرى في الميدان السياسي والدبلوماسي... إن كان الأمر كذلك، فهذا يعني أن المصير العربي متوقف أيضاً على نشاط السفراء والوزراء المفوضين العرب... أليس في هذا ما يدعو، على الأقل، إلى الابتسام؟ ألا تعتقد بأن هذه جميعاً تركيبات خارجية، قد تفيد، بل هي تفيد فعلاً لفترة من الزمن، ولكن الذي ينبغي أن يعالج، إنما هو البناء الداخلي للأمة والشعب، البناء الداخلي من مختلف أركانه؟

أما قولك «إن هذه موضوعات يفكر بها الأجانب، بينما أنتم تشتغلون بالشعر» ففيه تشويه لواقع حي يعيشه جيلٌ جديد من الشبان العرب، عليه وحده المعوّل. إن هذا الجيل المثقف الذي يحاول أن يستكمل أسباب وعيه يعيش القضية العربية أعمق مما يعيشها أكثر الأجانب اطلاعاً على واقعنا، لأنه يعيشها في جسده ودمه وروحه، ويعانيها في أعماق نفسه، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، بينما يعيشها الأجنبي من وراء منظاره. ثم إن هذا الجيل يحاول أن يعيها ويحسها بأعمق ما يعيها السفراء والوزراء المفوضون الذين غلبت عليهم الحرفة الدبلوماسية، فهم أبداً يحيون في روتينها، من غير أن تبلغهم شرارة الثورة التي تشتعل بها جوانح هذا الجيل العربي الصاعد.

لا يا عزيزي... إن اشتغالنا بالشعر ليس اشتغالاً فارغاً! إننا نحاول أن نبرز هذا الأدب الجديد الواعي الذي يستمد حرارته من أرضنا التي تتمخض الآن بكثير من ألوان التمرد والثورة، ليردّ لها هذه الحرارة لهيباً من التوجيه والقيادة، وهو يردها لها سواء شعراً أو قصة أو بحثاً أو تاريخاً. وأنا أدعوك مرة أخرى إلى قراءة **الآداب** قراءة صابرة متأنية لتجد فيها هذه النزعات التي نحاول أن «نقنّيها» لتتدفق قوة خيرة من أجل قضايانا كلها.

* * *

وبعد، فإني أراك تتساءل أخيراً: «هل من مخرج من شعرية المصير العربي بالنسبة للعرب. أم أن الشعر هو كل حصتنا من الله؟».

أجل أيها العزيز! سيظل طابع الشعرية عالقاً بمصيرنا إذا ظللنا نعتقد بأن هذا المصير إنما تصنعه العواصم الكبرى والأجانب، وسيظل هو كل حصتنا من الله، إذا لم نعمل لتحرير نفوسنا من عبودية الانقياد والخوف والتشاؤم والشك بقدراتنا وامكاناتنا. أما إذا حاولنا أن نبدأ من البداءة، وننضج وعينا في كل مجالاته، فعندئذ لن يكون الشعر هو كل حصتنا من الله، بل لن يكون الله هو كل حصتنا من هذا الوجود!

قصصُنا القومي(*)

سهيل ادريس

ليس من اليسير أن يستخلص الباحث أو المؤرّخ أو الناقد الأدبي نزعة واحدة تسم نتاج أمة من الأمم بحيث تصبح طابعاً خاصاً بها؛ ونحن نلاقي هذه الصعوبة، بصورة خاصة، حين نحاول أن ندلّ على النزعة القومية في أدبنا العربي الحديث، تلك النزعة التي تتكون من انصهار خصائص متميزة تستمدّ عناصرها من التقاليد والتربية واللغة والأرض والتاريخ، وتطبع أمتنا العربية بطابع خاصّ في الفكر والحياة.

والواقع أن من يريد أن يستخلص مثل هذه النزعة القومية في أدب من الآداب، أن يلتمس «مزاجاً» مشتركاً بين آثار أدباء معينين يغذّون بنتاجهم هذا الأدب، وأن يثبت بعد ذلك أن هذا المزاج يتفاوت في الواقع بين الجماعات القومية. إن ذلك يقتضينا، في الآداب العربية المعاصرة مثلاً، أن نحلل الآثار اللبنانية والسورية والمصرية والعراقية والمغربية... الخ. وأن نستخلص منها الخطوط المشتركة بين أدباء كل قطر، سواء كانوا مؤلفين مسرحيين أو قصاصين أو دارسين أو شعراء؛ ولا بدّ لنا من أن نتحقق بعد ذلك أن الخصائص القومية الملاحظة في هذه النتاجات، لنقل في النتاج اللبناني مثلاً، تختلف بالاجمال اختلافاً كثيراً أو قليلاً عن الخصائص الملاحظة في النتاج المصري أو العراقي أو السوري.

تلك هي مبدئياً الطرائق العلمية التي ينبغي لنا أن نتبعها في محاولة درس هذه النزعة. ولكننا نحسبنا في غير ما حاجة إليها، حين ننظر فنرى أن القدر التاريخي والاجتماعي والفكري الذي عاشته البلاد العربية يكاد يكون قدراً واحداً مشتركاً يشدّ هذه البلاد فيما بينها برابطة واحدة ويوجهها نحو مصير واحد.

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٣، العدد ٨ (آب/اغسطس ١٩٥٥)، ص ١ - ٤.

فلقد كان تيقظ الحسّ الوطني والقومي في مختلف طبقات الشعوب العربية هو الدعامة الرئيسية للنهضة الحديثة التي بدأت طلائعها في أواخر القرن الماضي، والتي ما زالت تنمو وتشمل كل يوم مرفقاً جديداً من مرافق الحياة العربية في جميع أجزاء الوطن الكبير.

وكان طبيعياً أن تجد يقظة هذا الحسّ تعبيرها في الأدب العربي الحديث، فإذا بالشعراء والروائيين والقصاصين والدارسين ينتجون آثاراً تعبّر عن نزعة قومية فتية، إن لم تكن قد استكملت جميع مقوماتها في العقود الأولى من هذا القرن العشرين، فإنها الآن بسبيل ذلك. والواقع أن أدبنا الحديث الذي بدأ بتسجيل هذه الظاهرة والتعبير عنها، ما لبث أن أمدّها بنسغ جديد زادها قوة وتماسكاً، فهو الآن يؤثر فيها بقدر ما تأثّر بها، وبذلك يكتسب طابعاً حياتياً لا بدّ أن تكون له قيمة خاصة في تاريخ أدبنا الحديث.

ومقصدنا من هذه الدراسة التخطيطية القصيرة للنزعة القومية في قصصنا العربي الحديث أن نوجه النظر إلى أهمية تأثير الأوضاع التاريخية والسياسية والاجتماعية التي تجتازها بلادنا في نتاجنا القصصي، ثم أهمية هذا النتاج في ردّ هذا التأثير، إلى تلك الأوضاع. وسوف يسع مؤرخي الأدب وعلماء الاجتماع، بعد ذلك، أن يقيّموا هذا النتاج الأدبي في الميزان الحضاري للأمة العربية في وثبتها الجديدة.

❋ ❋ ❋

شاركت القصة العربية، بمختلف أنواعها، في التعبير عن هذه النزعة القومية التي سرت في دم الجسم العربي. ونكاد لا نعرف أديباً واحداً مارس كتابة القصة إلا وكان لهذه النزعة من آثاره نصيب. ولعل أهم لون من ألوان القصة التي عبرت عن هذا الاتجاه **الرواية التاريخية**. والحق أن كل عربي كان يشعر بحاجة ملحة إلى أن يجد من تاريخه القديم مرتكزاً يعزز به نزعته القومية الجديدة لخلق عالم عربي أفضل من الذي يعيش فيه. وبقدر ما كانت الأحوال تسوء والنكبات تتوالى كان هذا العربي يحرص على أن يستمد من ماضيه فكرة وصورة تمكنانه من التنبؤ بالمستقبل ومن مواجهته بثقة، فهو يريد أن يتعظ وأن يقارن وأن يتعزى من المصائب التي كانت تحل به، ومن الذل الحاضر الذي يلحقه، باستدعاء عظمة الماضي وأمجاده. إنه كان يطلب من الأموات أن يعيدوا له إيمانه بنفسه وعزته.

ولم يقصر الروائيون في الاستجابة لهذه الحاجة. فقد وعوا أنهم إذ يفعلون ذلك، إنما يقدمون للشعوب العربية التي كانت تستيقظ من سباتها ما يدفعها لاستعادة ماضيها المجيد. ولقد حاول هذه المحاولة عدد كبير من الروائيين التاريخيين كان من أوائلهم سليم البستاني وجميل المدور وفرح انطون وفؤاد افرام البستاني في لبنان، وجرجي زيدان ونقولا الحداد ومحمد فريد أبو حديد وطه حسين والسحار في مصر، ومعروف الارناؤوط وعلي الطنطاوي في سوريا، وسواهم كثير. ولا شك في أن جرجي زيدان قد كان له النصيب الأوفر في بعث صور ذلك الماضي الرائع بتك السلسلة من الروايات التاريخية التي أطلق عليها **روايات الإسلام** والتي حببت إلى القراء العرب تاريخهم وأيقظت فخرهم

واعتزازهم، على الرغم مما قد تنطوي عليه من نزعات خاصة في فهم التاريخ وتقييمه؛ ففيها أمثلة نموذجية لجميع الصفات التي كانت الوجوه العربية الكبرى تتحلى بها. ولا بد للقارئ حين يطالع مثلاً قصص: **شارل وعبد الرحمن وصلاح الدين وعبد الرحمن الناصر وفتح الاندلس** أن يهفو إلى تلك الأمجاد العظيمة التي يزخر بها ماضيه، فيكون له في ذلك عبرة وعزم على المشاركة في الانبعاث الجديد. وهكذا يكون جرجي زيدان وسواه من الروائيين التاريخيين قد أسهموا في تنمية الشعور القومي، بأن ألحوا على فكرة «استمرار التاريخ» وأوحوا أن بوسع الحاضر أن يكون هو الماضي الذي يتابع سيره، وأن أجدادنا يعودون فينا لحماً ودماً وإحساساً وفكراً وينقلون إلينا كل تراثهم.

ومظهر آخر من مظاهر هذه النزعة القومية لا يختلف عن المظهر الأول إلا في أنه أقرب إلى تاريخنا الحديث، أي أنه أشد اتصالاً بواقعنا الراهن. ولا ريب في أن النتاج القصصي الذي يرتبط بهذا المظهر هو أثمن نتاج في أدبنا المعاصر لأنه يعبر خير تعبير عن بدء العمل من أجل البعث الكبير، فضلاً عن أنه ينعم بكثير من مزايا النتاج الفني الذي ينشد الكمال في التقنية والأداء. ومن خير الأعمال في هذا الميدان آثار توفيق الحكيم، ولا سيما **عودة الروح وعصفور من الشرق**، فالأولى هي قصة «الأسرة المصرية» التي ترمز إلى شعب يستيقظ لحياة جديدة يريدها كريمة مجيدة كالسابق. إنها رواية بعث مصر التي تصور كيف استطاعت هذه الأمة أن تحطم قيودها وتعطي صورة صادقة عن ذلك الشعب الذي يحمل دائماً عبر القرون روح مصر. والحق أن توفيق الحكيم إذ يصف الوسط الذي تهيأ فيه الصراع المصري، إنما يبرز أهم حادث وقع لمصر الجديدة، ويقيم الدليل منذ الكتاب الأول على المهمة النبيلة التي تشغل الكاتب العربي قبل كل شيء. وكذلك القول في روايته الأخرى **عصفور من الشرق** التي تتناول المقارنة بين الروح الشرقية والروح الغربية، ولو كان الشكل فيها ضعيفاً من الوجهة الفنية، وتكرس النصر النهائي للشرق الروحي. وهذه هي النظرية التي يتضمنها أثر رئيسي آخر للقصاص المصري يحيى حقي في قصته الطويلة **قنديل أم هاشم**. على أن الروائي السوري شكيب الجابري قد عالج هذا الصراع بين الشرق والغرب في ضمير رجل واحد معالجة أعمق وأحفل بالفن، وذلك في روايتيه **قدر يلهو وقوس قزح**، وموضوعهما متشابه، غير أن الذي يرويه في الأولى هو البطل، وفي الثانية البطلة. إنهما قصة امرأة أجنبية توقظ شعور البطولة في روح رجل شرقي. وهكذا يكون الشرق الحديث مديناً ببعثه للغرب نفسه، فبعد أن تسلم منه رسالة الحضارة والإيمان في لقائهما الأول بالقرون الوسطى سلمها إليه قبل أن يسقط من جديد، وفي هذا ارهاص بأن الشرق هو الذي سيقود العالم الآن.

غير أن الأثر القصصي الذي يسجل يقظة الشعور القومي العربي في عصر النهضة هذا خير تسجيل، إنما هو رواية **الرغيف** للقصاص اللبناني توفيق عواد. فهي تصور الجو الذي نشأت فيه الثورة العربية الكبرى عام ١٩١٦ ضد الاستعمار التركي، وتنسج قصة تحليلية عاطفية بطلها ينتمي إلى تلك الطبقة المفكرة الواعية التي كانت تلتمس في العمل القومي تبريراً لحياتها ولوضعها المعنوي. إن «سامي عاصم» بطل الرواية ليس إلا واحداً

من هؤلاء الأبطال الذي اضطلعوا بمهمتهم وقاموا بنصيبهم في صراع العرب من أجل استقلالهم ورغيف خبزهم. وإن القارئ ليستشرف من قراءة هذه القصة امكانيات الشباب العربي الواعي: إن «الثورة العربية» لم تنته بعد، وإن الاستعمار لم يزل وإن الاستقلال لم يتم، وإن الصراع ما برح قائماً. إن العرب لا يزالون في جميع بلدانهم يسعون وراء الرغيف، وستظل رواية **الرغيف** نداء جميلاً للاستقلال ودعوة حارة للحرية. إنها تسهم في خلق نموذج للبطل المثقف الذي يستطيع قبل أي إنسان آخر أن يعمل على تحقيق الأماني القومية العربية.

ولئن كان سامي عاصم مجاهداً فكرياً، فإنه كذلك رجل شديد الحساسية. على أن حساسيته متوقفة على عاطفته القومية: إن حبه لزينة متصل أشدّ الاتصال بفكرة الثورة، فهو يغنيها ويغتني بها، ويرتفع بذلك إلى مرتبة البطولة والتضحية. لنقرأ مثلاً هذا المقطع الرائع الذي يصف فيه المؤلف نفسية سامي، حين أقبل أحد مواطنيه يحدّثه عن زينة حبيبته، بعد إعلان الثورة:

«فمال سامي إلى محدّثه، وأحسّ شعاعاً يضيء في قلبه لاسم من يحبّ. وطفا هذا الشعاع ابتسامة على شفتيه، فعاد ينظر إلى السماء، وأخذت صفحات حياته تكر أمامه... زاوية صغيرة، هنا بين ضلوعه، قد تستوعب الصحراء والدنيا وأمجادها، وتبقى مع ذلك مستوحشة، وشيء صغير قد يحطم كل ظلم على وجه الأرض، ويغيّب الظالمين في أعماقها ويظل مع ذلك متململاً غير راض... وجه زينة.. «الثورة! الثورة! لو تعلمين يا زينة ما أجلها! ما أعظمها! ما أروعها!» لو تعلم ما أتفهها الآن! ما أتفهها، كالماء بلا خبز، كالخبز بلا ماء!».

والمظهر **الثالث** الهام من مظاهر النزعة القومية في قصصنا الحديث، هو تصوير فكرة «التعلق بالأرض»، في صور شتى تعبر عن هذا الشعور العميق في محبة الأرض الخيّرة التي تربط الإنسان بودها، وتقرّبه إلى جاره. وخير من عبّر عن هذا الاحساس الأدباء الذين يعنون بتصوير النزعة المحلية. فنحن نجد في مجموعات أقاصيص كثيرين منهم ألواناً من هذه الصور عن أبرزها أقاصيص محمود تيمور ومارون عبود وسعيد وخليل تقي الدين وفؤاد الشايب. وقد كتب القصاص العراقي ذو النون أيوب رواية جيّدة بعنوان **اليد والأرض والماء** تصور تعلق فريق من الشبان الواعين بأرض عزيزة يودون أن يستدروا خيراتها، ولكن الظلم الاجتماعي يحول بينهم وبين تنفيذ مشروعهم الزراعي. ولا بد هنا أيضاً من ذكر رواية **الأرض** لعبد الرحمن الشرقاوي.

وقد اتخذ هذا الاحساس من التعلق بالأرض شكلاً جديداً في السنوات الأخيرة كان لا بد من التعبير عنه في قصصنا الحديث، إثر ضياع أرض عزيزة على قلب كل عربي هي أرض فلسطين. فإن فقدان هذه الرقعة قد عزز الشعور القومي وفتح أعين العرب على شبح يتهدد أرضهم بالتمزيق والتقطيع، فعمّق إحساس كل عربي بأنه إنما فقد قطعة من أرضه هو، وأنه لا بد من استرجاعها، حفاظاً على كرامته واستقلاله وحياته برمتها. ولقد كتب في معالجة هذ الموضوع عدد من أدباء الشباب في القصة ينتمون إلى مختلف

البلاد العربية. ولا بد من أن نلاحظ هنا أن كبار كتاب القصة، ولا سيما الشيوخ منهم، قد قصروا في تسجيل ما لهذا الحادث من أثر في نفوس العرب، على الرغم من أنه أكبر نكبة أصيبوا بها في تاريخهم الحديث.

* * *

هذه لمحة سريعة عن أبرز مظاهر النزعة القومية في قصتنا العربية الحديثة. ولا شك عندنا في أن قصصنا الجديد سيستغل في موضوعاته هذا الجانب من إحساس الشعوب استغلالاً واسعاً عميقاً بعد الآن، لسبب بسيط، هو أن الشعور القومي في نفوس الأجيال العربية الصاعدة يكثف ويعمق يوماً بعد يوم، استجابة للأماني التي تنشد التحرر من الاستعمار والاستقلال الذاتي والوحدة الكبرى. ولما كان الأدب العربي الحديث قد أخذ منذ حين يماشي خط سير الحياة العربية ويصور مختلف تياراتها، فلا بد له من أن يسجل بمختلف ألوانه ومنها القصة، هذه المظاهر الجديدة. وهو لن يكتفي بالتسجيل، بل هو سيرسم خطوطاً جديدة تلتمس ابتداءً من الواقع مستقبلاً أفضل. وهكذا يضطلع الأدب بمهمته الحقيقية التي ليست هي التسجيل الخام، وإنما هي النزوع والاستشراف، وفي هذا وحده الضمانة الحقيقية لأن تلحقَ قصتنا العربية الحديثة ركب الأدب العالمي.

شِعْرُنا القوميّ

وديوان «العيون الظماء للنور»(*)

مطاع صفدي

عندما كانت القبيلة العربية في الجاهلية، يجتاحها الوجد البطولي، لا تجد من سبيل إلى التعبير المباشر عن مجدها إلاّ في ملحمة شاعرها. وكما نرى فإن اللفظين متقاربان بين (الوجد) و(المجد) وكلمه ثالثة غنية غنى مطلقاً هي (الوجود). وعندما تتقارب الألفاظ العربية على لسان الجاهلي، فهي اللغة، تتقارب أيضاً معانيها، وتوشك النفس أن توحد بينها لوحدة نزعتها ووضوح إحساسها بالدلالة. ونحن لا نلقى هذه الدلالة في التفسيرات التجريدية أو النحوية، فالحق أن مضمونها كامن في الحادثة العربية. والحادثة العربية موجودة دائماً وغنية خصبة بحيث يمكن أن تكون ركازاً لكل التبريرات العقلية، التي تقام فوقها. وحينما أقول حادثة عربية، لا أعني بها شيئاً آخر، غير الواقع العربي الأصيل الناصع، ولعل جنّته هي الجاهلية، ووثبة الإسلام العربي، قبل أن يتشوّه بالشعوبية الهجينة.

يقوم الترابط القومي بين هذه الألفاظ الثلاثة (وجد ومجد ووجود) من وجهة الحادثة العربية. فإن ذروتها تتحقق عندما تلتحم هذه الألفاظ الثلاثة. ولا يكون التحامها إلا في العمل البطولي. إن الإنسان مدعو دائماً لأن يكون البطل. ولكن الإنسان العربي وحده هو الذي لا يوجد إلا وهو بطل. والبطولة على الطريقة العربية نزعة خارقة لتجسيد المثل الأعلى، الذي لا يعلو على الواقع إلا بالقدر الذي يمكن لنفس البطل أن يكتشفه فيه، ولا يكتشفه إلا وهو على هذه الحالة العظيمة من التأله ضمن الشروط الإنسانية، من

(*) نشر في: الآداب، السنة ٣، العدد ٩ (١٩٥٥)، ص ٩ ـ ١٣.

الوجد الصوفي الحي. هذا الوجد يناقض تمام المناقضة صوفية عصر الانحطاط. فهو محاولة رائعة لتركيز الإنسان حول معناه الواقعي، بينما الصوفية الشوهاء تبديد للإنسان في الفراغ، وإغراء سخيف بالموت الفقير، ومعرفة مصطنعة للوجود الضائع. في الوجد الأصيل ينبثق الإله الحقيقي من أعماق الإنسان، من أصوله. وفي الوجد المزيف يهبط الاله على الإنسان من أعلى ويمحوه بظله. فالإله في **الأول** حياة داخلية مجسدة، وهو في **الثاني** فكرة مجردة خارجية غريبة.

ولذلك كانت وسيلة التعبير عن الوجد الأول، الشعر. ولكن ليس كل شعر. بل الشعر الجاهلي في خصائصه العفوية عند معلميه الأوائل. إنه شعر إنساني يقوله إنسان ويلقيه بين جموع من البشر، فهو حي واقعي مليء بالحادثة والعاطفة والتلون المتطور الخصب. والشعر الثاني المعبر عن الوجد الثاني المصطنع شعر وهمي رمزي (بمعنى اللغز لا بمعنى الرمزية الحديثة). ولأنه سطحي فهو سري ملغز. ويتفق أن يشعر بفقره، ولا يكون هذا الشعور إلاّ بواسطة نفس عربية شاعرة، فيتحول إلى الأرض وإلى الغادة وإلى الحب والجمال والخمرة، كما فعل ابن عربي وابن الفارض. وبينما تكون الغادة واسطة ومعبراً لله، تصبح هي ذاتها غاية. وهذا دليل على عقم تجربة الوجد الآخر، التي تحاول أن تخلص الإنسان من ذاتيته وأرضه.

فالبطولة العربية إذن كانت مجاورة للشعر. وعندما يفخر الشاعر الجاهلي بمناقب قومه فهو إما أنه يعبّر عن عمل واقعي موجود يلتزمه قومه وأخلاقية خاصة يتحلون بها، وإما أنه يحث على هذا العمل وهذه الأخلاقية قبل أن يتحققا تماماً. وفي كلتا الحالتين يحاذي الشعر النزعة. والنزعة في حقيقتها واقع موجود وغير موجود معاً، لأنه تطور وصيرورة. وكلمة صيرورة أصح في هذا المجال لأنها أوسع من مفهوم التطور الذي قد يكون حالة من حالاتها فحسب. وهذا ما يعبر عنه قول الأستاذ ميشيل عفلق في مقدمته للديوان: «الفن إما أن يسبق العمل كمبشر به وحافز عليه، وإما أن يأتي بعده يرجع صداه ويصور الحنين إليه».

نخلص مما تقدم إلى أننا إذا كنا نربط بين مصير الفن ومصير البطولة الإنسانية في التجربة العربية، فلا يعني هذا أن الشاعر البطل يقف دائماً على ذروة انتصار وتفوق ونبالة، بل قد يقع أحياناً في حضيض انكسار وانحطاط ومذلة. ففي المرة **الأولى** يقول الشعر كم، وفي المرة **الثانية** يقول الشعر أيضاً. غير أن شعر الذروة واقع كله وشعور بملكية هذا الواقع، بينما شعر الحضيض واقع عارض، وصيرورة معكوسة وشعور بالعدم إلا من الحقد السلبي، والحنين الايجابي إلى الذروة. ففي الشعرين إذن ذروة بادية. وإذا قارنا بين قيمة الاثنين بدا لنا أن الثاني أقوى حقيقة وأعنف إرادة وأعظم رسالة. إن الشعر عند مالك الذروة قد يمثل جزءاً من وظيفة الترف فيصبح أشبه شيء بالفناء، والفناء انفصال وحلم.

أما الدم والنار والعاصفة والحقد والدمع الملتاع، كل هذه المقولات الحية، فإنها

تفحم شعر هذا الذي كانت له ذروة وأضاعها! فهو الآن كلمة واحدة: إنه يريد. وفي الإرادة الملتاعة، الإرادة الحزينة، تتحقق أعظم قصص الإنسان!

إن الإرادة تعني الولادة. والفنان وحده هو الذي يقدّر قيمة الجنين الذي لم يولد بعد والوليد الذي تتداوله المتاحف. لكم يشقى ويتوجد للأول، ويضجر ويسأم من الثاني!

فشعر الفخر ليس من نافلة القول، ولا صنوه، شعر الرثاء. إن الاثنين يمثلان طرفي البطولة. وليس أروع من الشعر عندما تكون مبالغاته حقيقية، أي أن لها جذوراً في الواقع. والشعر العربي في صميمه ليس مطلقاً تصويراً سلبياً للحياة، إنه يشارك في هذه الحياة، بل إنه مؤثر في حوادثها، فاعل في حركتها، فهو عندما يبرز صفة أو عملاً في الفخر يخلقها من جديد ويضعها في مستواها الفني الخالد. وعندما يعبّر عن نزعة يساعد في نزوعها نفسه. والرثاء نوع من الالحاح على النقيض لتحقيق النقيض الآخر. وهكذا يكون الشعر العربي والحياة العربية من ورائه تتبع في صميمها قانون الديالكتيك الحقيقي المبدع.

ومن خلال هذا التصميم الشامل للشعر العربي الأصيل يتاح لنا الآن أن نلج إلى مضمونه الجديد الذي يحتاجه بعث حياتنا القومية اليوم.

من الواضح أننا لا يمكن أن نقبل أن يكون شعرنا اليوم خاضعاً للتصنيف الجاهلي القديم، لا من حيث الشكل ولا من حيث المضمون. فكما أننا نؤمن بأن زمن الاجترار قد بار وأن أشكال الحياة العربية قد اندرست تماماً، فلا بد إذن من أن نعتقد بأن الشعر القديم، وهو أعظم تلك الأشكال، ليس لنا أن نجتره ولا أن نمثل ظروفه، ولا أن نضعه في غير موضعه. فإنه مع إيماننا أن التاريخ تبدل، وأن لكل مرحلة منه قيمتها وحاجاتها، وبشرها الذي يعيشون ظروفهم الخاصة بهم، مع هذا فلا بد لنا من أن نبرز خصوصية التطور في التاريخ العربي لا سيما فيما يتعلق بأسلوب التعبير عن هذا التاريخ وهو اللغة العربية نفسها.

صحيح أن الأحداث تتغير؛ ولكن هذه الأحداث لا تتحقق من تلقاء ذاتها، وفي الفراغ؛ إنها مرتبطة بأناس يلتزمونها، وهؤلاء الاناس بدورهم ينتمون إلى أمة وحضارة معينة. والحضارة شخصية، وكل ما يصدر عنها من أعمال إنما ينحل في آخر الأمر، في معنى هذه الحضارة. والمعنى شيء بديء أصيل يكون دفعة واحدة لا يتطور ولا يتغير. كما لا تتغير هوية الشخصية مهما صدر عنها من أعمال وتصرفات متبدلة، إنها كلها تلزم صاحبها وتنبع عن شخصية واحدة. هذا بالنسبة إلى جميع الأمم والحضارات. فما بالنا بالنسبة للأمة العربية التي تصل فيها الأصالة إلى حد المعجزة، إلى حد البداءة الميتافيزيقية؟!

وليس هذا محل البرهنة على أصالة الأمة العربية. غير أننا نريد من كل هذا أن نبلغ إلى أن اللغة العربية، التي هي فن الأمة العربية الأول، ومجال فلسفتها ونظرتها إلى الوجود

ومحل قيم القومية العربية، ونوع الأخلاقية التي تلزم أبناءها بها، هذه اللغة في أصولها ثابتة لا تتغير، لأنها تمثل معاني الأمة ونظرتها البديئة إلى الحياة والوجود بشكل عام. إن اللفظة فيها نظرة حية ومطلقة في الوقت نفسه. وكل لفظة تقابل حالة وجودية حدس بها مبدعها في ظرف حياتي معين انتقل منه إلى معناه. فليست اللغة العربية إذن تركيبية. والاشتقاق فيها[1] لا يكون مصطنعاً أو نحوياً. إنه نوع من القدرة المبدعة، وإذا عرفنا أن فن اللغة العربية والحياة العربية الأصيلة هو الشعر، أدركنا أن الشعر بالتالي لا بد أن تكون له جذور ثابتة، كما أن له حياة متبدلة متغيرة ضمن تفتح معناه البديء فيما ينتجه شعراء العربية خلال العصور المتوالية.

فشعرنا اليوم، إن كان أصيلاً مخلصاً، لا بد أن يتغير عن قيمته، باعتباره هذه الحياة العربية المثلى عندما تنقلب فناً، ونحن الآن نعيش هذا المثل من قاعدته، من أسفله ومن حضيض الذروة التي فقدناها. فالمرثية الجاهلية هي بابه الوحيد ولكن شرط أن تشبع بتفاصيل المأساة الجديدة.

إن المرثية تعني (الفقد)، والفقد يتناول الإنسان والأرض والقيمة الاجتماعية والجمالية. فوضعنا اليوم يتحدد في جميع مستويات الحياة، من وجهة نظر الفقد هذه. وفقدنا غني: فنحن دون تاريخ حاضر لأننا دون إرادة حرة، والحرية هي خالقة التاريخ وخاصة التاريخ العربي. ودون شخصية لأننا مفككون في الأرض والنفس، ودون كرامة، لأننا نعيش في أحط شروط مادية عاشها العربي طيلة تاريخه. وقد تجسم كل ذلك في هذه البؤرة المحرضة المخيفة التي يجتمع فيها موتنا وبعثنا، عبوديتنا وحريتنا، مذلتنا وكرامتنا... إنها فلسطين: فقدُنا الأكبر.

شعرنا إذن مرثية طويلة، والمرثية تتغذى من جميع تناقضات المأساة الحاضرة. فمن هذه النظرة، من هذا المقياس وحده، يمكن أن نقيّم كل شعر مبدع جديد على أنه أصيل أو مصطنع. والأصالة في الحقيقة هي حكم الوجود على كل إنتاج عربي، يسبق حكم القيمة، وكل تقدير فني تكتيكي آخر، وهو مقياسنا الوحيد كعرب، أحسن من تجلت لديهم العفوية والأصالة.

وشعراء قلة من انبثقت منهم فنية الشعر العربي في شروط المأساة الحاضرة. وأحسب أن أعظمهم من الشباب اليوم هو سليمان العيسى في كل ما قدمه للعروبة من نضال، ولفن العروبة من شعر أصيل، يشكّل بذاته قوة جبارة من قوى الطليعة المناضلة اليوم.

ولسليمان حديث مستقل ليس هنا الآن مجاله ولكن القيم الشعرية التي يتفجر من خلالها إبداعه، قيم تصلح لأن تكون مقياساً عاماً على كل شعر آخر من هذه النوعية.

---

(١) يرجع في هذا البحث إلى مؤلفات فيلسوف العروبة من خلال زكي الارسوزي.

إن هذه القيم تتابع حركة النفس العربية الواعية وهي مغمورة في خضم الأحداث المتتالية على عالمنا العربي. فهي سلبية كلها، إيجابية كلها. سلبية لأنها تقوم على الرفض، رفض واقع برمته. ايجابية لأنها تتنبأ بالواقع الأفضل نبوءة فاعلة تتكشف للملهمين، فتعمل منذ أن تتكشف لأصحابها على استدعاء وبناء هذا الواقع الجديد، وكل هذا من خلال موقف وجودي دائم يلتزمه الشاعر عن عفوية ووعي.

إن سليمان يؤدي إلى شاب آخر هو يوسف الخطيب في **العيون الظماء للنور**.

وإذا كنا نعرف سليمان من خلال إنتاج غزير متلاحق في دواوين عدة، ونعرفه واحداً من طلائع جيلنا العربي، الذي اختلط لديه النضال بالفن، تماماً على طريقة الشاعرية الجاهلية، عندما تلتحم الحياة بالفن، لتجعل من أمة أشبه شيء بإنتاج عبقري خارق مستمر، إذا كنا نعرف سليمان، فإننا نتعرف إلى يوسف الخطيب من خلال الشروط نفسها التي يولد فيها فنانونا ومنهم سليمان. فسليمان سُرقت قريته وطفولته وعروبة أرضه في اسكندرون (أول سلب في تاريخنا الحديث). ويوسف سُلب منه ما سلب من كل هذا الجيل: فلسطين. فكان العار، وشباب يأبى العار، وكان الحقد، وعربي يرفض الحقد، لأن الحقد للجبناء الزاحفين، وهو شجاع فارس يشعر بعنفوان جبهته. ولكم يذكر الجبهة كما يذكر الذروة التي كان ينزلق عليها نور الفجر، ولكن الغيوم السوداء حالت دون أن يكون هناك فجر في الخارج، ولا أن يكون هناك جبهة تعكس الضياء، رغم أن الفجر أصبح له مشرق إنساني فردي، من قلب الشاعر.

إن **العيون الظماء للنور** تضع المشكلة العربية وضعاً شاعرياً عفوياً، ملؤه الاحساس والعنف والتجسيم لخطوط المشكلة كما يحياها عربي ينفعل بالأحداث دون أن يمنعه هذا الانفعال عن الانفصال عنها، وإنارتها ومحاولة قيادتها... هكذا كما كان يفعل النبي، عندما يسمي الحق فهو يوجده.

والواقع انه إن يكن لهذه المرحلة من تاريخنا شعر، فهو هذا الشعر الذي يجلجل به سليمان العيسى واليوم يوسف الخطيب.

فالموضوعات الشعرية واحدة متقاربة، تنبع كلها عن المرثية، بالمعنى الذي حددناه سابقاً. غير أن شاعرنا الخطيب، بقدر ما يتحسس بالسكون، السكون بعد الهزيمة، باليتامى، بخيم اللاجئين، بذكريات الأرض والدار والحبيبة، فإنه يجمّع في نفسه قدرة البركان على قذف كل الركام الزائف حول ذروته. وهنا يضع الشاعر نفسه، تماماً كما يفعل شاعرنا الجاهلي، موضع القدر المسير للأمة:

ومشيئتي قدر على أقدامه   تتمسح الأيام والأقدار

وقرار هذا القدر قرار للأمة كلها من خلال وجدانها:

سأعود في الصبح الندي لموطني   وغداً يرف على جبيني الغار

فالشاعر في كل هذا الديوان ليست مهمته مصورة. إن الفن هنا ملتحم تماماً

بالحداء، هذا الايقاع الذي هو صدى لحركة القافلة وموجه لها وقائد في نفس الوقت. وتلك أنبل مهمة للشعر العربي. وذلك هو الالتزام الحقيقي الذي عرفه العرب، منذ جاهليتهم، في فنهم. ونحن نلمح فيه كل صدق العفوية والبراءة والوعي الصحيح.

والقصيدة القومية معرضة للاسفاف والاصطناع، إن لم يُغذها دائماً صدق الموقف الطبيعي للشاعر، موقف قريب أبداً من وجدان الأمة، فهي لا بد لها أن تجمع الفخر والرثاء وذكرى الأمجاد والتأكيد على البعث. ولعل الصور المعبرة عن كل هذه الموضوعات تكاد تتشابه لدى أكثر الشعراء القوميين الأصيلين والمزيفين. يبقى أن المقياس الذي تضعه في يدنا فنية شعرنا مقياس واضح ثابت لا يتزعزع، وهو يكمن في نفوسنا نحن قبل أن يكون في القصيدة التي نتذوق ونسمع أو نقرأ. هو استجابتنا العميقة له.

عندما طالعت ديوان يوسف كانت تثيرني إيقاعات الأوزان الضخمة التي انتظمت فيها الألفاظ بسهولة وبروز معنى حزين وصورة باكية تدفعني إلى أخرى منتفضة تجحد الدمعة. وصورة قاسية إلى أخرى عطوف رؤوم على النفس الإنسانية أن تنكر القسوة والخشونة. ومن همهمة زلزال وقصفة بركان إلى نغم الناي وشحوب المساء، وذلك الحزن الملائكي الغني الذي يغلف روح المبدع.

وكل هذا من خلال حماس القارئ وانسيابه مع الشعر في لهفة قارئي الديوان في ساعة واحدة متوترة، ينبئ عن أن الاستجابة لديه عنيفة مخلصة متعاطفة مع كل ما يريده الشاعر حتى ليصبح هو الثورة والمارد والجبار واللاجئ، وكل النماذج الإنسانية التي يعرضها هذا الديوان. وهي نماذج الشاب العربي اليوم إذ يشعر أنه مسؤول ومجرم وطاهر. تحس من خلال هذه العاطفية المجلجلة أن كل العالم العفن، العالم العربي، الاطار الحديدي لعملاق الانبعاث، كل هذا ينهار، وان القيم الثورية هي وحدها اليوم التي تصنع شباب الطليعة وجيل الانبعاث.

ولهذا لا يمكن لمثل هذا الديوان، وكل ديوان قومي، أن يقرأ قراءة متأملة صامتة، بل تلك القراءة المجلجلة الهادرة من أعماق الفرد إلى أعماق الجماعة. فالصورة الطبيعية التي يغرق فيها متذوق الشعر القومي هي أن الشاعر على ذروة والأمة من حوله يحدثها عنها، يغنيها غناءها، يبرز وجودها. في القصيدة القومية، الكلام والعمل شيء واحد. النغم والحركة شيء واحد. اليد التي تهتز مهددة بالشعر هي نفسها حاملة السيف.

شعرنا القومي يضعنا على أبواب المعركة دائماً، فهو للمعركة وفي المعركة وبعد المعركة، ولن يفهم قط بدونها. وهذا هو مقياس أصالة هذا الديوان وكل ديوان على شاكلته.

إن التحام الشاعر بالأمة ذلك الالتحام الرحماني، لا يعرفه غير الفن العربي في اللغة العربية. فالفردية فيه جماعية. والمطلق فيه هو قدرته على المد، المد إلى أقصى نفس ليصلها بينبوعها ويربطها بقدر شعبها. ولذلك كان ديوان يوسف الخطيب يتكلم بفلسفة الأمة

الواحدة ليس فقط في المكان بل في مطلق الزمان: الأزل والأبد معاً.

والحرية والكرامة نغمان أصيلان لكل قصيدة. ولعمري إنهما كيان الإنسان العربي. ولعل أروع مرثية للكرامة العربية المهدورة بالاستعباد، وأروع إذكاء وبعث لها، قرأته في قصيدتين: الأولى لسليمان عيسى، **الأرض التي وزعها المذياع**؛ والثانية، ليوسف الخطيب **العيون الظماء للنور**، وهي التي فازت بالجائزة الأولى في مسابقة الآداب الأخيرة عن جدارة، هنا الحزن والمذلة وصور الهوان كلها، في حشر فني لاهب، يتبع حركة حقودة متشفية، تسرد جرائم الاقطاع واحدة تلو الأخرى، في الحاح جبار لاذع. ثم لا تلبث الغضبة أن تنفجر، والثورة أن تندلع. وتصل الملحمة أوجها:

وإذا نفخة من البعث في الصور فتهتز في الرحاب القبور

فإنّ هذا الديوان هو الإخلاص والحقيقة، وشاعريته هي العروبة الثائرة الواعية. فالرصانة في الوزن والقافية مع تنوع طبيعي فيها، والقوة في الألفاظ واندماجها في نبرات التفعيلات، وحشد الصور الملونة، وتأجج العواطف الرائعة وراء كل حرف، هذا هو باكورة أعمال شاعرنا الشاب: **العيون الظماء للنور**، وما أروعه من اسم وعنوان لفاتحة ديوان وفاتحة أمة...

اللغة والقومية(*)

كمال الحاج

إذا كان الشعور القومي يفرض علي أن أعي واجبي نحو الوطن، فمن حقي أيضاً أن أطالب بحرية القول. لا واجب إلا ويقابله حق من الحقوق. لذلك سأعمل بمقتضى هذا الحق الذي لي، فأكون صريحاً في ما أقول، إذ ليس من النبل (الشخصي أوالقومي) أن يلجأ أحدنا إلى المواربة، عندما يتكلم عن أمور الوطن، إلى الغش والتضليل متذرعاً بالمصلحة العامة. إن الحق ذاته، الذي يعطيني هذه الحرية، يفرض علي بدوره واجب الصراحة، تجاه الشعب الذي انتسب إليه. لا حق إلا ويقابله واجب من الواجبات. وما الواجب، في خاص معناه، إلا تلك المسؤولية الواعية، التي يتحملها كل واحد منا عن كل شيء، أمام كل الناس.

أجل، إن كل إنسان هو مسؤول عن كل شيء أمام كل الناس. هذا قول دوستويوفسكي. وقد ازدادت هذه المسؤولية باندماج الأمم، بعضها في بعض، عن طريق العلم الذي يقضي كل يوم على خرافة المسافات. لقد تغير مفهومنا للقومية، فلم تعد نزعة واقعية ترتكز فقط على العرق، أو العنصر. وتغير مفهومنا للإنسانية، فلم تعد نزعة مثالية ترتكز فقط على فكرة، أو صورة جوفاء. أصبحت القومية والإنسانية تتعاضدان، رغم تناقضهما. أصبحت القومية بحاجة إلى الإنسانية، لترتفع نحو مثالية عادلة. وأصبحت الإنسانية بحاجة إلى القومية، كي تتحقق في عالم الواقع. وقد ازدادت، من جراء ذلك، مسؤولية الفرد أكثر فأكثر، حيال الناس كلهم. لم يعد قادراً على التهرب من واجب الصراحة العاقلة. إن كل إنسان هو مسؤول عما يحدث في المجتمع، الذي يحيط به، لذلك سأكون صريحاً في ما كلفت الجواب عنه.

* * *

(*) نشر في: الآداب، السنة ٤، العدد ٣ (آذار/مارس ١٩٥٦)، ص ١٩ ـ ٢٤ و٧٧ ـ ٧٩. وهو في الأصل محاضرة ألقيت بدعوة من هيئة المحاضرات في كلية المقاصد الإسلامية في بيروت.

السؤال هو الآتي: هل أسهم التعليم، عندنا، في خلق المواطن الصالح؟ هل قامت المدارس، في لبنان، بما يتوجب عليها من إذكاء الشعور القومي؟ جوابي، كلا. لقد أفلس التعليم، عندنا. أفلس القلم. أفلس الفكر، عموماً: في لبنان. لا تربية، عندنا، تساعد على إيجاد المواطن الصالح. لا أدب، بمعناه الأبي، من حيث النتاج الصافي. أما كيف نوهم الغير (أو نوهم أنفسنا) أننا بلد الاشعاع، فهذا وايم الحق من ضروب السحر العجيب. لقد أعلن طه حسين مرتين أن زعامة الأدب انتقلت من القاهرة إلى لبنان. وفي اعتقادي أن غايات سياسية هي التي حدت كاتب **الأيام** على مثل هذا الاعلان. ولكننا أدرى بما في بيتنا. والجدة تفرض أن نصدق أنفسنا القول، على أن نتعاظم في غير حق. هذا إذا كنا من طلاب رأس الحكمة.

أولاً: القومية والإنسانية

يعود فشلنا في التعليم، كما يعود في أشياء أخرى، إلى فشل التربية عندنا، أي إلى خطأ نظرتنا في الإنسان. هذه النظرة لا يقرها الواقع. فما هي نظرتنا هذه في الإنسان؟ من هنا يجب أن نبدأ.

أمامنا نظريتان: **الأولى** تقول الإنسان هو مواطن عالمي، **والثانية** تقول إن الإنسان هو مواطن قومي. بين العالمية والقومية تأرجحت التحديدات للإنسان. منهم من قال بالترفع عن شروط الوطن الواحد. الإنسان أخو الإنسان، ولا فرق بين مختلف الأوطان. وهل العالم إلا وطن مشترك لكل الناس؟ أما الحدود، بين الشعوب، فهي من الأمور التي أوجدتها الوقائع الحربية، وشرّعتها الاعتبارات السياسية. ولكن السماء ملك للجميع، والأرض ملك للجميع، والهواء والماء ملك للجميع. ولا يجوز مطلقاً أن نقيم سدوداً بين أمة وأمة، لأن الإنسان هو هو، في كل مكان وزمان. هذه هي نظرتنا في الإنسان، ولكنها نظرة أفلاطونية خرقاء.

لا شك عندي في أن هذه النظرة لا تخلو من إغراء، لا تخلو من جذب يثير في الأذهان أحلاماً جميلة. إنها تلوّح أمام الخيال بغصن الزيتون. تلوّح بالسلام العالمي الدائم. تهدهدنا بفكرة الأخوة الإنسانية. والنفس البشرية توّاقة إلى مثل هذا النغم، لأنها ترنو جوهراً إلى الكمال المطلق. هذه الكوزموبوليتية تلاقي، في قلوب السذج عندنا، رواجاً هائلاً.

الحق هو أن التغني بالشعور الإنساني يجب أن يبتدئ من الشعور القومي. لا سماء إلا في بدء من الأرض. ذلك لأن الإنسان وليد زمان ومكان، وليد وطن واحد، امتداد تاريخ واحد، وبالتالي لغة واحدة. هذا هو الواقع الإنساني. طلب العالمية، بدون الارتكاز على القومية، يفضي إلى الجدب. إلى إنسانية لا يقطنها إنسان. إلى إنسانية تدور في حلقة مفرغة.

يقول أرسطوطاليس: الإنسان حيوان سياسي. يقصد بذلك أن الإنسان هو كائن

اجتماعي بالطبع. ويضيف قائلاً: والذي يبقى متوحشاً بحكم النظام، لا بحكم المصادفة، هو على التحقيق إنسان ساقط، أو إنسان أسمى من النوع الإنساني. وإليه يمكن أن يوجه توبيخ هوميروس: بلا عائلة، وبلا قوانين، وبلا بيت. إن الإنسان الذي يكون بطبعه، كما وصفه الشاعر، لا يستروح إلى الحرب، لأنه غير كفء لأي اجتماع، كجوارح الطير[١].

❋ ❋ ❋

يفيد هذا القول لأرسطوطاليس أن الإنسانية اللاقومية هي من نسج الخيال الأعرج. هي فقاقيع أوهام. ولكنها جذابة، لأنها توفر على الإنسان الواجبات الفعلية، التي يفرضها الوطن. رغم أن الحربين العالميتين جاءتا ردة فعل قوية، أفقدت الكوزموبوليتية كل إغرائها، وجعلت الإنسانية الحقة هي التي تبتدئ من القومية الحقة.

هذا الاتجاه القومي، في مفهوم الإنسانية، لا يناقض فكرة السلام العام. لا يرفض مبدأ «الإنسان أخو الإنسان».

ولكن دعوته إلى العام ترتكز على احترام الخاص. لتحافظ كل أمة على ما لها من تراث. لتظل متمسكة بعندياتها، على أن تظهر المحبة للآخرين. لتحرص على شؤونها الخاصة، لتعمل على انماء كنوزها في قلوب أبنائها، دون أن تزرع فيهم البغض للأمم الأخرى. إن القومية عاطفة ثابتة في صدر الإنسان، نشأت منذ كان، وستبقى ما بقي. ولا أعني بالقومية نزعة إقليمية، عنصرية، تقوم على احتقار القوميات الباقية. هذه قومية سلبية. وإنما أعني، ههنا، القومية الايجابية التي تقوم على الاعتدال، والتساهل، ورفع قيمة الشخصية الإنسانية. الوطن قبل كل شيء، وفوق كل شيء. ومن هنا قول الشاعر:

بلادي وإن جارت علي عزيزة   وأهلي وإن ضنوا علي كرام

❋ ❋ ❋

تحضرني، هنا، صورة الريحاني. لقد هجر أمين الريحاني لبنان، وهو في العاشرة من عمره، فكانت نيويورك مسرح ألعابه ومغامراته، وطبعت نفسه بطابعها الخاص، حتى صار من أبنائها. لقد سبقت لغة شكسبير لغة أبي العلاء المعري إلى لسانه وقلمه، شعراً ونثراً، فوقع في فخ التأليف هناك، قبل أن يقع فيه، هنا، في وطنه الأول. ومن عجيب ماحدث في ارتقائه الفكري، وتطوره القومي، أن قامت المشادة بين ذاته الشرقي وذاته الغربي. بين الإنسانية والقومية. ذات ليلة نهض من نومه، عند صياح الديك، فإذا به يتصور نفسه أكبر من أمريكا. لماذا؟ يقول: «إن النكبة الكبرى في قطر من الأقطار العربية، أي نكبة فلسطين بالصهيونية، نقلتني من التعميم إلى التخصيص، دفاعاً عن اخواني العرب»[٢].

---

(١) انظر: أرسطوطاليس، **السياسة**، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٤٧)، ص ٩٥.

(٢) انظر: أمين الريحاني، **المغرب الأقصى** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٢)، ص ٩.

لقد أصبح أمين لبنانياً عربياً، وقد كان عليه أن يعيش أمريكياً قلباً وقالباً، لباً وقشراً. قال، وما أجمل ما قال: «ثبت عندي أن الشاعر الحقيقي يخلص الخدمة لوطنه، أولاً، ومن ثم يتدرج إلى خدمة الإنسانية. أو يخدم الوطن والإنسانية معاً، إذا كان من النوابغ الحقيقيين النادرين في كل أمة وبلاد. وبعد أن فكرت في أمري هذا، وسمعت المباحثة التي جرت بين ذاتي السوري وذاتي الأمريكي، حكمت للأول على الثاني، ورضيت أن أكون من الطبقة الأولى في الوطنية، ولو جعلني ذلك في الطبقة الوسطى من الشعر. وهكذا عدت إلى الكتابة من اليمين إلى الشمال، ولكنني حفظت في قلبي زاوية للغة التي اكتسبتها في العالم الجديد. نعم إن ولعي بلغتي وبوطني لقوي شديد. ولو سألتموني ايراد الأسباب التي توجب هذا الولع لقلت لكم أحب لغتي لأنني أحب نفسي، وأحب وطني لأنني أحب قومي. وقد يحملني هذا الولع والحب، إلى الغلو أحياناً. فقد قرأت مرة أن غالينوس كان يقول: اجود هواء في الدنيا هواء بلاد اليونان. وقال ابن رشد: ان اجود هواء لهواء قرطبة (بلده). وقال ملتن: إن الهواء النقي المحيي لا يهجر أبداً لندن. وأقول أنا: ان هواء لبنان لهو نفس الأمة بالذات. وكلنا لا شك مصيبون، وما غلوي انا الا جزء من غلو أولئك الفلاسفة الكرام. هذه الثمرة من تلك الشجرة».

وقال، في الصدد ذاته، فيلكس فارس ما يلي: «على أنني، أنا، وقد فتح المقدور فيما ورثت من ثقافات أمام شعوري نوافذ عديدة إلى جانب النافذة العربية الشرقية، فإنه ليتسنى لي أن ألمح الشعور بالحياة لمحاً من نوافذ الثقافات الغربية عندما أشاء أن أقفل النافذة الكبرى إلى حين، فإن تنصت إلى موسيقى بيتهوفن وموزار وصلت إلى شعوري الباطن الخفي اهتزازات هذه الموسيقى كأنها صدى خافت لصوت بعيد اقف عنده محولاً كل ما في من عزم للاعتلاء مع هذه النغمات، فاستغرق في بحران المبهوت أمام جمال رائع في وجه أسدل القناع عليه، وأشعر أن لاختياري سهماً وافراً في ما أتمتع به من لذة. غير أنني إذا كنت لا أدرك اللذة الكاملة من هذه النغمات فلا يفوتني أن استجلي الآفاق التي تنجذب إليها عواطف الغربيين أنفسهم فيحلقون فيها بقوة ما في فطرتهم من الاستهواء الكامن، وإنني لأشعر بمثل هذا الشعور أمام كل ثقافة غربية سواء تجلت في الانشاء أو الشعر أو العادات والتقاليد، فإنني وأنا المدرك بشيء من الفطرة ما لا يدركه أبناء قومي من الغرائز الأجنبية، متيقن من امتناع دخول أنوار الحياة إلي إلا من النافذة العربية الشرقية الكبرى التي تطلع أجدادي قبلي منها إلى أشباح الحياة مستجلين منها جميلها وقبيحها... لقد قدر لي أن أجيء الحياة من أب لبناني عربي ومن أم سورية بامها هولندية بأبيها. أرجع إلى كوامن الغريزة فيّ فأشعر بالفطرة العربية متغلبة على سائر ما ورثت من نزعات أوروبية»[٣].

* * *

مهما يكن من أمر، فالإنسان ملتقى الخاص والعام. ملتقى الوطن والعالم، القومية والإنسانية. هو يرنو إلى المطلق. ولكن هذا الرنو لا يحصل إلا من خلال نافذة واحدة، هي نافذة النسبي. التعليم الصحيح إذن يرتكز على تربية صحيحة، والتربية الصحيحة تقوم على هذين المدماكين: إنماء الشعور الإنساني بالاستناد إلى الشعور القومي. التربية

---

(٣) انظر: فيلكس فارس، رسالة المنبر إلى الشرق العربي (الاسكندرية: مطبعة المستقبل، ١٩٣٦)، ص ٦٩ و٧١.

الصحيحة هي التي تري الطالب أن عقلاً واحداً قد وزع، من حيث الأصل، أعدل توزيع بين الناس. هذا هو الشعور بالإنسانية. وهي التي تري الطالب أنه لا يكفي أن نفكر جيداً، وإنما يجب أن نجيد تطبيق هذا الفكر، والتطبيق لا يكون إلا في نطاق الوطن. هذا هو الشعور بالقومية. شعوران متضامنان متى فسد أحدهما فسد الآخر جبراً. كلاهما واجب وجود لأخيه. ولهذا قيل محبة الأوطان من الإيمان. إن الذي يعمل في سبيل أمته، بعدل وتسامح، يعمل أيضاً في سبيل الإنسانية. أما الذي يعمل في سبيل الإنسانية، دون الارتكاز على قاعدة من هذا العالم، أعني الوطن، فهو يعمل في دائرة خاوية، خالية من قلب ينبض، وعين تدمع، وصدر يحن.

ثانياً: الاعتبارات الثلاثة

التربية، إذن، تتناول هذين المعطيين: القومية والإنسانية في النفس البشرية. ولا أخال أحداً ينكر أن اللغة، أعني اللغة ـ الأم، هي من أهم عوامل القومية. هي العامل الأول لترسيخ القومية في قلب الإنسان. قد يقوم السياسيون باصلاحات، في الشعب، تهدف إلى رفاهيته. ولكن الأسس الحقيقية لهذه الاصلاحات يجب أن تحدث في العقول أولاً. كل حركة إصلاحية، مهما يكن سمتها، تستمد زخمها من الفكر. المفكرون هم الذين يمهدون الطريق، دائماً، لكل عمل بنّاء في المجتمع. هم الزعماء حقاً. ولا عجب أن يكون هذا هو الواقع، لأن الإنسان، جوهراً، فكر يبحث، ويستقرئ ويستنتج، ويقيّم. هذا هو الإنسان، في استقلاله الحق، فكرٌ يحاول أن يعي أنه كائن يفكر. والفكر لا ينفصل عن اللغة، التي هي عين عينه. ومن هنا دورها الخطير في بناء شخصية الإنسان، فرداً ومجتمعاً. من هنا بالتالي أثرها في إيقاظ الشعور القومي، أو الوعي القومي. إن اللغة في حياة الأمة، هي الدليل الأول على نشاطها، في مجموعها. أقول هذا مستنداً إلى اعتبارات ثلاثة.

١ ـ الاعتبار الفلسفي

من أخطائنا الشائعة فصل اللغة عن الفكر، واعتبارها واسطة لغاية. هذا الاعتقاد يجعلنا نتخيل الفكر قادراً على أن يستقل عن اللغة، وأن ينطلق حراً في أجوائه الخاصة. نتخيله قادراً، ساعة يريد، على أن يفصح بأية لغة عن أدق مزايا طبعه. إن القائلين بهذا المبدأ يجهلون أننا لا نستطيع، في حال من الأحوال، أن نميز جوهراً بين منطقة الفكر ومنطقة اللغة. يجهلون أن الكلمة ملتصقة من الداخل بالاتجاه الباطني، التصاقاً حميماً، لم يترك مجالاً لعلماء النفس كي ينكروه.

أين ينتهي الفكر وتبدأ اللغة؟ سؤال لا يمكننا أن نجيب عنه، لنتخيل الفكر حراً طليقاً في دوائره. نحن لا نعلم أين، ومتى، وكيف نطق أول من نطق. إن المباحث اللغوية كلها، والنفسية، والاجتماعية تدل على أن الإنسان لم يكن أولاً، ثم تكلّم.

الإنسان كائن ناطق، منذ أن وُجد. عكس هذا القول، لا يستطيع التاريخ أن يثبته. يتحصل من هذا أن نمو الفكر مرتبط بنمو اللغة.

إن ما نسميه بعالم المثل الأفلاطونية لا وجود له البتة. كل فكرة، مهما علت في سماء التجريد، هي لغة. وكل لغة، مهما تكاثفت، هي فكر. الفرق بينهما... ماذا أقول؟ لا فرق بينهما قطعاً. الفكر هو حوار لغوي صامت. اللغة هي حوار فكري ناطق. إذا اعتبرنا اللغة أكثر من قرع شفتين، أي الشكل المحسوس للفكر والقلب، لم يعد بينهما تناقض، على الاطلاق.

٢ ـ الاعتبار الاجتماعي

اللغة هي المستودع الأكبر، والأمين، للتراث الاجتماعي، وهي العامل الأوحد لنشر هذا التراث بصورة مشتركة بين مختلف صفوف الشعب. لهذا كانت علة ضمّ أفراد الأمة. بها يتسلم الجيل الطالع من الجيل المتواري نظرته في الإنسان، والمادة، والخالق، فتكون همزة وصل الأجيال بعضها ببعض.

لا بد للإنسان من ماض، من جذر له في الزمان. هو ابن تاريخه، وتاريخه واحد، لا اثنان. هذا التاريخ الأوحد هو مجموع الآداب، والعادات، والعواطف، والأفكار، التي تكون قوام شعبه. هذا التاريخ، أو هذه المجموعة من ضروب الحياة، وقد وضعت في ذمة اللغة القومية. اللغة القومية ليست حفنة من الألفاظ المفككة بعضها عن بعض. هذا فهم جامد للغة. اللغة كائن حي يعكس فيه جميع مزايا المجتمع.

ليس هناك أحكم من اللغات في تعريف مرامي الشعوب، وآرائها، لأن الكلمات التي يتلفظ بها الناس تظهر لنا أنهم من أهل الزراع، أو الصناع، أو التجار، أو رجال الحرب، أو أنهم من أهل الخيال أو الحقائق، ومن المطبوعين على بسط المزاج أو قبضه. أما قيل الانشاء هو الإنسان ذاته؟ ومن هنا كانت اللغة القومية من أهم الأساليب التي تصهر عناصر الأمة في بوتقة واحدة.

من أجل هذا كانت عظيمة جداً، جريمة الذين يفرضون لغة أجنبية كأداة للتدريس. لكأني بهم يفرضون على التلميذ أن يعيش غير تاريخه، أن ينتسب إلى أجداد غير أجداده، أن ينتمي إلى غير فصيلته، إلى غير أمته. وهو عمل أقل ما يقال فيه بأنه زنى، على صعيد فكري. إن جهود هؤلاء لا تأتي بالثمر النافع، بل تساعد على خلق جيل لا شيء يربطه بمحيطه، ويصله باختبارات السابقين من أسلافه. معارف هذا الجيل تظل جد سطحية. إن الطالب الذي يتقن العلوم بلغته القومية الطائعة لمعطيات أفكاره، يبز الطالب الذي يناخ لألفاظ في اللغة لم يتسلمها فطرة من أجداده. هذه اللغة، التي يجبر لسانه ودماغه على مزاولتها، تصبح قيداً لأفكاره، لا فضاء حراً فسيحاً يخترقه.

٣ ـ الاعتبار التربوي

دلّت جميع المباحث التربوية على أن الطالب، الذي يتدرب على صحة التعبير، يتدرب أيضاً على صحة التفكير. التعبير والتفكير، كما نوهت بذلك، جوهر واحد. لذلك يوصي المربون المعلمين أن يتعهدوا عند الطالب قوة النطق، والمقدرة على الكلام، أن يشجعوا الطالب على التعبير عن حاجاته، ورغائبه، وشعوره. الطالب يحمل بين جنباته حياة فتية، جل همها أن تجد المنافذ الواجبة التي تطلقها إلى الخارج. هو كتلة نشاطات تريد أن تتفجر، أن تعبّر عن ذاتها تعبيراً يجب أن يحصل بصورة عفوية، لا تعب فيها.

هنا أريد أن ألفت أنظار الذين يعالجون المسائل التربوية. إن الطالب بحاجة إلى أن يعبر بطريقة سليقية. ولكي يعبر التعبير السليقي، عن مجموع أفكاره وعواطفه، فتنمو الحياة وفق أبعادها الطبيعية، يجب أن تكون اللغة، التي يتكلمها في المدرسة، هي من فصيلة اللغة التي يتكلمها في البيت والشارع. إن اللغة الأجنبية، لا تتدفق من تحت لسانه بالعفوية، التي تتدفق فيها اللغة القومية. هنا لا يجرد، بل يعيش محرور وجدانياته، محمولاً على أكف الاسترسال اللاواعي. وهو شرط أولي في تلقين العلوم، عند الطالب، الذي لم يمكن عوده بعد.

تصوروا معي، على ضوء ما قدمت، الجريمة الإنسانية التي ترتكبها بعض مدارسنا حين تفرض على التلميذ أن يتكلم وقت اللعب لغة أجنبية، تحت طائلة العقاب، إذا عصى أو أخلّ بالقاعدة. هذه الطريقة الشنيعة، قلت: هذه الجريمة التربوية تساعد على كبت قوى الولد، وتحرمه التعبير السليقي، الذي هو من أكبر مستلزمات النمو، في سبيل تحقيق ذات واعية نشيطة مسؤولة.

ثالثاً: الفئات الثلاث

الآن وقد رأينا كيف أن الإنسان ذو حركة جدلية بين الخاص والعام، بين النسبي والمطلق، بين الأرض والسماء، أي أنه ملتقى النزعة القومية والشعور الإنساني؛ كيف أن صفاءه يقوم على كونه فكراً يعي أنه وجود، أنبل ما فيه عقل يفكر؛ كيف أن الفكر، مهما ضرب في صفائه، لا وجود له بمعزل عن اللغة، الآن وقد رأينا خطورة اللغة بالاستناد إلى ديوان الفلسفة، والاجتماع، والتربية؛ بعد هذا كله، جدير بنا أن نتساءل عما هو موقفنا من اللغة العربية، هل نحن مهيأون لجعلها تتبوأ مركز الصدارة، في حياتنا القومية؟ هل نحن مستعدون لإحلالها المنبر الذي تستحقه، في طرقنا التعليمية، هل نحن مطلعون على فلسفة اللغة، بصورتها الحقيقية؟

جوابي أننا بدأنا نعي خطورة الدور، الذي تقوم به اللغة، في الحياة القومية. بدأنا نعي أن لا مواطن صالحاً، إذا كان يحتقر لغة أمته. إذا كان يزاول في التعبير لساناً غير

لسان قومه. أجل، بدأنا نتحسس ضخامة هذا الشيء، ولكننا ما زلنا نواجه أعداء، يعملون على تخريب ديار اللغة العربية. وإني أقسّم هؤلاء الأعداء إلى فئات ثلاث:

١ ـ الفئة الأولى

تريد هذه الفئة أن يظل التعليم عندنا، لا سيما العالي منه، باللغات الأجنبية، كي لا ننقطع عن النشاط الفكري العالمي. وقد عبّر عن هذا الرأي الأب لامنس في مثل قوله: «يجب أن يعنى أهل البلاد بلغتهم باعتبار أنها لغة وطنية، على أنهم ينبغي لهم أن يثابروا على تعلم اللغات الأوروبية التي مكنت السوريين بوجه خاص أن يلعبوا دورهم التاريخي. وليس عندي أدنى شك في أنه إذا جعل التعليم العالي باللغة العربية تنعزل البلاد شيئاً فشيئاً عن الحركة العامة، إذ تصبح اللغة الوطنية حاجزاً منيعاً دون مواصلة التقدم»(٤).

هذا رأي مستشرق فاضل، وله مروجون كثر عندنا. لكنه رأي خطّاء، إذ ليس في عالم اللغات بنت ست وبنت أمَة، من حيث الأساس. ليس في عالم اللغات احتكار. العلم، بمعناه الأبيّ، لا يفضل لغة على لغة. والارتقاء لم ينحصر يوماً من الأيام، في هذه اللغة أو تلك. اللغات كلها أخوات من حيث محض الكيان البشري. فلم يريدون أن يكون للغات الأوروبية فضائل تهذيبية، لا تكون للغة العربية أيضاً؟ إذا صح قولهم بأن اللغات الأوروبية تتمتع بقوى عجيبة، غريبة، لا تتمتع بها اللغة العربية، تعطلت كل رغبة في الحصول على الحقيقة، التي تصبح وليدة بيئة وشعب ولغة. تصبح وليدة زمان، ومكان، وتنتفي عنها صفة الاطلاق. وما ذنبي إذا كانت المصادفة قد أرتني النور في بلد يلسن عربياً؟ أيجوز لنا أن نحبس الارتقاء العلمي في لغة دون لغة؟

اعلم أن تكون اللغة العربية، في شكلها الحاضر، عاجزة عن أن تؤدي كل معاني الارتقاء العلمي. ولكن مثل هذا العجز لا يبرر وصمه بالدونية أساساً. إن كل لغة بشرية تكبو في بدء نهضتها. هذه الكبوة لا تكون لغير حقبة من التاريخ، فقط، حتى إذا ما أراد الشعب الذي يتكلمها أن تصبح ذات ثروة تعبيرية، نشطت، ولحقت بغيرها من لغات الأمم المتمدنة. أما أن يقال بأن اللغة الوطنية تقف حاجزاً في وجه التقدم، فهذا من غريب الأمور، وعجيبها. جميع الأدلة التاريخية، والاجتماعية، تشير إلى أن الأمة لا تتقدم بمعزل عن لغتها. الأمة الراقية لا تكون لغتها راقية جزئياً. لِمَ لم تقل أوروبا مثل هذا القول، في القرن الوسيط، يوم كانت تتتلمذ على يد العرب؟ ألم تكن لغاتها عصر ذاك، دون اللغة العربية ارتقاء وغنى بالمصطلحات؟ لِم حرصت عليها، إذن، ولم تجعل التعليم العالي باللغة العربية، لئلا تنعزل شيئاً فشيئاً عن الحركة العامة؟

ننسى، نحن، أن تسرب الحركة العامة، من شعب إلى شعب، يجب أن يتم عن طريق الترجمة، ليجدي نفعاً في حقلي القومية والإنسانية. الترجمة، هي المقياس الحقيقي

(٤) ذكرت هذه الفقرة في: المصدر نفسه، ص ٧١.

لمعرفة الحد الذي تذهب إليه الأمة، في مجال الفكر السامي. هي الكفيلة وحدها بالمحافظة على قومية اللغة وإنسانية الفكر، لأنها تُغني ثروة اللسان بالمفردات الجديدة، وترفعه من ثم إلى مصاف الألسنة البشرية الراقية. ليس من الصحة في شيء، ولا من عزة الجانب، والإباء الإنساني، أن يهوّن المرء. خطورة لغته القومية متذرعاً بالحركة العامة. إن مثل هذا التهوين لا يُعد حضارة، ولا ثقافة. هو انحطاط في الخلق، لأنه يضعف قيمة الإنسان كمخلوق مسؤول عما يجب أن يكونه. هو انحدار، وتحطيم للقيم السماوية عينها، أن ينتمي الإنسان إلى أمة ويتكلم لغة أمة أخرى. هذا، في نظري، زنى على صعيد فكري. هذا سقوط مخيف في دركات الوحشية، التي تحدث عنها ارسطوطاليس. الترجمة هي التي يجب عليها أن تلعب دور الارتباط، في الحركة العامة، بين شعب وشعب. وقد لعبته قديماً، عندنا، فكان بيت الحكمة.

٢ ـ الفئة الثانية

تريد هذه الفئة أن يكون لبنان متعدد اللغات ـ الأم. وقد عبّر عن هذا الرأي ميشال شيحا في مثل قوله: «إن بلداً كلبنان، إذا لم يتكلم لسانين (أو ثلاثة إن أمكنه ذلك) أقل ما يقال فيه أنه بلد ابتر. والحقيقة أننا نحتفظ، ههنا منذ عدة سنين، بمجموعة من اللغات الحية والميتة. وإلا ماذا يمكننا أن نعطي للشرق إذا كنا لا نأخذ من الغرب، والعكس بالعكس. وكيف نستطيع أن نصون، ونتعهد الروابط اللازمة التي يفرضها علينا التعليم في جميع مراحله، والتي توجبها المباحث العلمية، والأسفار، والتجارات، والسياحات (عندنا) من اللبنانيين المهاجرين إلى أنحاء العالم كله؟ هذا بالإضافة إلى الضرورات الحاسمة في السياسة التي يفرضها موقفنا الجغرافي. قلت كيف نصون هذه الروابط اللازمة، إذا كنا لا نملك إلى جانب اللغة العربية، وبالاحكام ذاته، لغة عالمية؟ لقد كان لبنان قبل اكتشاف الأحرف الابجدية متعدد الألسنة، وهو أمر يعد تفوقاً في حد ذاته. وما برح منذ افتتاح الاسكندر، وبصورة رسمية بالواقع، بلداً ذا لسانين على أقل تقدير»[٥].

لا شك في أن الإلمام بالعلوم البشرية يقضي على الإنسان أن يعرف أكثر من لغته ـ الأم. لا ثقافة حقة إذا حصر المرء ذاته في نطاق لغة واحدة. وقد زادت هذه الحاجة، في عصرنا الحالي، نظراً لتشابك الأمم بعضها ببعض، واتساع دائرة حاجات الإنسان اليومية. إن الإنسان لا يقنع بعد الآن بلسان شعبه فقط، بل أصبح كل بلد في العالم متعدد اللغات. ولبنان لا ينفرد وحده بهذه الفضيلة، كما نظن عادة.

ولكن الذي أريد أن ألفت النظر إليه، وهو من الخطر والخطورة بمكان، أن اللغات الأخرى، التي يتعلمها الإنسان إلى جانب لغته ـ الأم، ليست معادلة لهذه من حيث القيمة في الأداء. لم يعط للإنسان أن يعبر عن حالاته الوجدانية إلا في لغته ـ الأم، التي تكفل وحدها لألمعيته أن تدرك فلك الخلق والابداع. مثل اللغة ـ الأم مثل القومية

---

(٥) انظر: Michel Chiha, *Liban d'aujourd'hui*, p. 55.

الواحدة، التي تكون بمثابة مرتكز أرضي خاص، كي يرتفع المرء نحو سماء الإنسانية العامة. لا نبلغ المطلق إلا من خلال نسبي معين. هذه هي جبلة الإنسان.

* * *

لا ريب في أن تعدد الألسنة يزيد من ثقافة الإنسان، لأنه يفتح شبابيك عدة في النفس، يطل منها الفكر على آفاق متنوعة الألوان. ولكن هذه الثقافة لا تجدي نفعاً صحيحاً، إذا تضاربت مع هدفي التربية الحقة: أعني المحافظة على عفاف الشعور القومي، وعلى عفاف الشعور الإنساني. إن صلة رحمّية حسّاسة تربط هذين العفافين بعضهما ببعض. فإذا كان تعدد الألسنة يقضي على عفاف اللغة ـ الأم، ويحاربها في عقر دارها، اختلّ التوازن، وفسدت غاية الثقافة القائمة على أن لا تقف بالإنسان عند عتبة العلم فقط. ولكن على أن توصله إلى التربية الحقة. أجل يختل التوازن، فتعوج الإنسانية، وتتدنس القومية. هكذا نسجت خيوط الإنسان: لقد كتب لنا أن نقرأ جميع لغات الأرض، وأن نفهمها أيضاً. ولكنه لم يعط لنا أن نعبر بعفاف أدائي إلا في لغة واحدة، هي اللغة ـ الأم. هذه اللغة هي الكفيلة وحدها أن تسمو بالفكر إلى درجة العبقرية الخلاقة الخالدة. مهما برعنا في اللغات الأجنبية، فإننا نحتفظ فيها، دائماً وأبداً، بروح الأجداد، دون إرادة منا. وهو سبب الغموض الذي يطغى على انشائنا. سبب العبودية أيضاً، ولكن بشكل ثقافة. إن الاحكام، الذي يطلبه منا ميشال شيحا في مزاولتنا اللغات الأجنبية، هو محض وهم. هو تحوير لحقيقة الكيان الإنساني. واحد من اثنين: إما أن يحكم الإنسان لغة أجنبية، فتحتل مركز الصدارة، وتصير بدورها اللغة الأم؛ إذ ذاك تلغى أمومة اللغة الأولى، لتصبح لغة تابعة. ومتى تأجنبت اللغة تأجنب الفكر، حتماً، إذ لا فرق جوهراً بين عقل ونطق. ومتى تأجنب الفكر تأجنب الشعور القومي، إذ لا يمكن أن يحكم الإنسان لغة ما، فتنقلب لغته ـ الأم، بدون أن تميل كل جوارحه النفسية نحو الشعب الذي يتكلم هذه اللغة. وإما أن يحافظ الإنسان على عفاف لغته ـ الأم الأولى، ويزاول اللغات الأجنبية برفق وسياسة، كي لا يرفع التكليف معها، فتتطاول على اللغة الأصيلة، وتقوم القيامة فيما بينها. لا مفر من النافذة الواحدة، فقط، للاطلال على مروج المطلق الشامل. وما يقال في الفرد، يقال في المجتمع. لكل شعب لغة قومية واحدة، هي لغته ـ الأم.

* * *

لا يدخل في بالي، مطلقاً، **أن أهاجم اللغات الأجنبية**. معاذ الله. لست من الذين يرغبون في الهدم لأجل الهدم. أؤمن بأن الحياة بناء، شرط أن نحسن وضع مداميكها، الواحد فوق الآخر. البناء ليس عملاً اعتباطياً، نطلبه كيف نشاء. هو ذو منطق صارم، عندما نشتط عنه، يدركنا الخراب. هذا المنطق يقول بأن الإنسان امتداد أمة واحدة، ولغة واحدة.

٣ ـ الفئة الثالثة

تريد هذه الفئة أن تحل العامية محل الفصحى. وقد تجند للدفاع عن هذه القضية محاميان: **الأول**، هو أنيس فريحة، عالجها نظرياً في كتابه **نحو عربية ميسرة**. **الثاني**، وهو سعيد عقل، عبر بها من دنيا النظر إلى دنيا العمل، فقدّم بالعامية لديوان **جلنار** للشاعر العاميّ ميشال طراد. وكانت مقدمته محاولة بحث فلسفي في موضوع الجمال.

لا أريد أن اتبسّط، من حيث الجدل المنطقي، في هذه القضية التي لا أؤمن بصحة مطلبها. سأعود إليها، في غير هذا المقام، عودةً شبيعة لأظهر ما تقوم عليه من أخطاء لغوية، وفلسفية، واجتماعية. اكتفي هنا، بالقول إن هذه الفئة الداعية إلى العامية، تدفع بعجلة لبنان إلى الوراء. إن الشعب الذي لا تحمل لغته فيها ازدواجية صريحة، كما هي الحالة في لغتنا العربية، هو شعب من الهمج. هو شعب متوحش، من حيث اطلاله الغبي على الوجود. ذلك لأن الشعب الذي يضرب في الحضارة يكون له ما ورائيات وعلوم يتحتم على لغته المكتوبة أن تختلف عن لغته المحكية. إن الشعوب الخالية من آداب عالمية، ومن نظريات إلهية، هي وحدها ذات لغة لا ازدواجية فيها. أما الأمم المتحضرة، والتاريخ أمامنا أكبر شاهد، فهي لا تكتب كما تحكى ولا تحكى كما تكتب.

أقول هذا لأن وجود الإنسان يقوم على محركين: العقل والقلب. هذان المحركان يدوران، كل في دائرته، دون أن يحصل التناقض بينهما. هو تفاوت محالف لا تفاوت مخالف. لا عجب، والحالة هذه، أن يكون للعقل نمط في التعبير، وللقلب نمط آخر في التعبير، ضمن فصيلة واحدة، هي اللغة ـ الأم الأصيلة. كلما تقدم الإنسان في المدنية اتضح الفارق بين أساليب العقل وأساليب القلب.

لغة القلب، أو لغة الحياة اليومية، تطفو على سطح الوجدان. هي دائماً لغة فجائية، انفعالية، والانفعال لا يتيسر له وقت ولا فراغ، كي يعمل الروية. ولهذا يسيطر على الجملة، ويقتصر على إبراز ترويسات أفكارنا، وعواطفنا. ترويسات تبين وحدها في الأمامية. لغة الانفعال، مرنة، لطيفة، خفيفة الحركة. تستمد زخمها من الاشارات المختصرة البسيطة، التي تليها.

ثم يأتي العقل فيتبع نظام الالصاق، أي أنه يلجأ في اللغة المكتوبة، إلى الروابط والعلامات النحوية، لأنه مطبوع على الدقة في التعبير. ولديه من الوقت ما ينفقه في الامعان والتحضير. هو يبحث عن صلة الكلمات بعضها ببعض، وصلة الجمل بعضها ببعض. لذلك نراه يعقد طرق التعبير وفقاً لأنواع الفكرة المختلفة الدقيقة. نظامه نظام المط، والتوسيع في الحركات. «ويش بدّك»، في اللغة المحكية، تصبح «أي شيء بودّك» في اللغة المكتوبة.

* * *

احصل من هذا أن الازدواجية تعتري كل لغة في العالم. هي إحدى المعطيات

البديهية في حياة الشعوب الراقية. كلما تحضر الإنسان احتاج إلى كلمات جديدة يعبر بها عن معان تقصر اللغة العامية عنها. لذا يلتجئ إلى الفصحى طالباً الروية في التعبير، والنظام النحوي، الذي لا يتبدل في جميع العمليات، نظامه ثابت مستقر، عكس نظام الحاجة اليومية، القائم على التغيير. نظام القلب عدم استقرار وانسجام. الشامي يقول: شلونك. اللبناني يقول: كيف حالك. المصري يقول: إزّيك. والمراكشي يقول: لا بأس عليك. فتأملوا، وجاوبوني: باية لغة عامية نكتب؟ أما لغة العقل فهي واحدة، ما دامت الفصيلة واحدة، لأن العقل يميل إلى الاستقرار والتعميم.

أجنّ ابناء اللغة العربية ليطالبوا بمثل هذا التخريب لكيانهم القومي؟ أبإمكان اللغة العامية أن تحافظ على وشائج الصلة الفكرية بيننا وبين أسلافنا من فلاسفة، وشعراء، وحكماء، وناثرين فطاحل؟ أبإمكان لغة مستلزمات الحياة اليومية، أعني لغة البائع، والسائق، والنجار، والطبيب، أن تعبر عن أدق خطرات الفكر؟

لا خوف على اللغة الفصحى، عندنا، من الذين يريدون القضاء عليها. لو عقل هؤلاء لعلموا أن محاربتهم للفصحى هي محاربة لناموس طبيعي صرف. ومن هنا ثقتي وإيماني بها، لأن الناموس الطبيعي ضدهم في هذه القضية. وإذا كانوا يرمون إلى تيسير اللغة العربية، وجعلها أكثر ملاءمة لروح الزمن، الذي نعيش فيه، فعليهم أن يدركوا أن للتيسير حداً لا يتجاوزه. التيسير كلنا نريده، ولكن ضمن حدود منطق الحياة، الذي يفرض هو ذاته ازدواجية في اللغة.

رابعاً: أساليبنا التعليمية

أعون الآن إلى السؤال، موضوع هذا الحديث: هل ساعد التعليم، في لبنان، على خلق المواطن الصالح؟ الجواب: كلا، لأن طرقنا التدريسية خالية من التسليم نظراً بتوقيفية اللغة العربية، أي بأنها وقف علينا، ومن العمل جدياً على تحقيق هذه التوقيفية، في جميع مراحل براجنا. ومناهجنا. هذا الموقف السلبي من اللغة العربية جعل أساليبنا التعليمية لا ترى في التلميذ رأسمالاً قومياً. بذلك خانت معطيات الإنسان البديهية، وأخفقت في إعطائه التهذيب الأدبي اللازم.

إن خلو مناهجنا من احترام اللغة العربية، قولاً وفعلاً، جعل التربية في لبنان تقف عند حد التعليم. عند حد التثقيف، أي عند حد الذاكرة. لهذا جاءت براجنا استذكارية، همها أن يخزن الطالب في الحافظة، على ظهر قلب، كمّاً لا كيفاً، أي أن يحشو رأسه ببرامج وضعت لسواه، بغية اجتياز الامتحان فقط. والامتحان، كما يطبق في لبنان بلغات غير اللغة العربية، هو من أشد ويلاتنا القومية. إنه مليء بالخوف، وعقد النقص. مليء بالعبودية للغات الأجنبية، لأن التعلم بلغة غير قومية يزيد على عقبة فهم المادة عقبة فهم اللغة، فتصبح قبلة الطالب أن يستظهر معلومات، بدلاً من أن يتمثل بأمانة وحرية ما يتعلمه.

المدارس عندنا مهما اختلفت عناوينها، وتباينت وجهات النظر فيها، هي أمكنة فقط لتلقين اللغات والعلوم، بطريقة كمية لا كيفية، بغية ايصال التلميذ إلى الامتحان، وإنجاحه في الامتحان. أما الشعور القومي الإنساني، أي تهذيب الطالب أخلاقياً ليكون مسؤولاً عن مصيره في الوجود، فهو شيء مفقود تماماً من أساليبنا التعليمية. كيف لا، واللغة العربية، التي هي الشرط الأول في الشعور القومي، لم تعط بعد المركز الأول بين اللغات المنتشرة في ربوعنا.

من جملة أخطائنا التربوية أننا لا نفرق بين مفهوم البرامج ومفهوم المناهج. والحقيقة أن البرامج غير المناهج. البرامج ترتيب كمي للمواد الدراسية. هي أن نعطي التاريخ، مثلاً، حصصاً مساوية لحصص الجغرافيا. هي أن ننظم الامتحانات، من جهة الإدارة. هي أن نحذف المادة الفلانية، وأن نضيف المادة الفلانية. هذه التعديلات، التي تدخل على التعليم، لا تمس قضايا تربوية في الصميم. هي تدبيرات من الخارج، ليس إلا.

أما المناهج، وكلمة منهج تعني الاتجاه نحو غاية معينة، فهي الروح التي تهيمن على البرامج. هي النظرة الفلسفية التي تضع حياة في البرامج. هي السياسة التي تعطي البرامج معنى قومياً وقيمة إنسانية. هنا بيت القصيد، في ما أعتقد. قد يطول برنامج، ويقصر آخر. قد تحذف مادة وتضاف مادة. إن مثل هذا العمل الكمّي لا يجدي نفعاً، إذا كان لا يرتكز على نظرة فلسفية، أي على تربية تكون أمينة لحقيقة الإنسان. إن الكم لا يحدث كيفاً، مهما أضيف إلى ذاته. يعني أن البرامج سواسية من حيث الكم، ما دامت لا تشغل إلا الذاكرة.

لو تحرينا برامج العالم كله، لوجدناها واحدة، من جهة الكم. السلب أو الايجاب هو في المنهج الذي يحول كم الذاكرة إلى كيف الإرادة. البرامج تختلف بمناهجها، لأن العبرة كل العبرة ليست في ما يتلقنه الطالب على ظهر القلب. العبرة هي في المنهج، أي في الروح التوجيهية التي تجعل من التلميذ إنساناً يحب وطنه، ويحترم أوطان الآخرين. قد تكون البرامج حسنة، وتكون مناهجها سيئة. ويقيني أن برنامجاً سيئاً، يرتكز على منهج حسن هو خير من برنامج حسن يرتكز على منهج سيئ. متى وجد المنهج الصالح حسن البرنامج القبيح، واتجهت التربية نحو هدفيها الواجبين: القومية والإنسانية. مشكلة التعليم، إذن، هي مشكلة مناهج لا برامج، أي مشكلة تربية قومية. هذه التربية القومية، التي تعد الطالب لأن يكون ما يجب عليه أن يكون، أي مواطناً واعياً، لا نجد لها أثراً في مناهجنا. لا نجد لها خطة مرسومة، ولا لجاناً تبحث، وتدرس، وتقرر، وتوجه. لا نجد لها سياسة تفرض ذاتها.

ولكن التربية أغنى مرافئ الحياة، بلا نزاع. حياة الأمة كلها تعلو بالتربية. ومن هنا كانت دورتها، في حياة الشعوب، دورة خلق وإبداع، يخرج الناس بها أكبر مما هم. غايتها أن تجعل الإنسان يعي ذاته في شقيها الصافيين: الوطن والعالم. أن نجعل منه كائناً مسؤولاً، وبالتالي حراً. إنها تتناول الإنسان رمة. تتناوله من النشأة الأولى إلى النشأة

الأخيرة، لأنها المصب الذي تلتقي فيه قوى النفس كلها، وتتوزع في شرايين الوجود. غايتها أن تجعل من كل واحد سياجاً لوطنه، كي يكون سياجاً للعالم. أن يكون ركناً من أركان أمته، ليكون مدماكاً ثابتاً في صرح الإنسانية. غايتها أن تقول لنا إن اللغة العربية وقف علينا، في جميع مواد التدريس، وانها لمن أعرق لغات البشر. إن التعبير عن روح الأمة لا يكون إلا بلغة الأمة.

* * *

كم من مرة عدلت الأساليب التعليمية، عندنا، ولكن من دون جدوى. مدارسنا، من الوجهة العملية، ما فتئت عجلة التعليم فيها تدور دورة رتيبة مكررة، دون أن يطرأ عليها شيء جديد من الوجهة النظرية، ما فتئت متمسكة بفكرة واحدة، تؤثرها على غيرها من الأفكار. ظل نظامنا جعجعة، لأن التعديل لم يمس إلا البرامج، أما المناهج فقد بقيت على حالها. بقيت مطاعيم مستوردة من غير شجرتنا، أعني بقيت عبدة لثقافات أجنبية دخلت بيتنا، وتربعت فيه. وهكذا نتململ بين سيخ جارحة، في كل مرة نهمّ لوضع مناهج تربوية صالحة. والثابت الذي لا شك فيه هو أن الأمة، العزيزة الجانب، لا تأخذ مناهجها من بيت الجيران، بل تحرص كل الحرص على صيانة حرمتها وحرمها.

لقد تبدلت مقتضيات الحياة، وتغيرت مستلزماتها، ونحن ما زلنا نتمرغ في القديم البالي. المعرفة تهجرنا، والجرأة تنقصنا. لم نع بعد أن مشكلة التعليم أشد تعقيداً مما نظن، وأبلغ في الخطورة. إن جميع الذين نظروا في أساليبنا التعليمية، ممن تولوا أمور التربية عندنا، أظهروا ببلاغة نقص أنظمتنا التوجيهية. وكلما طلب منهم أن يعرضوا ما يغير هذه الأنظمة، نضب معين تلك البلاغة، واقتصر إصلاحهم على تعديل البرامج. وهو عمل صبياني، ليس إلا. لا قيمة للاصلاحات التي يؤتى بها ما لم تتناول مشاكل التربية من الأساس. لقد أصبح انتقاء مناهج أخرى أمراً لازماً لازباً، ونحن ما زلنا نعول على مناهج كانت ملائمة لزمن قد فات.

نحن نقلد، لا أكثر ولا أقل. نقلد الغير، ولا نعيش معطياتنا. نقلد اللاتين في أسوأ ما لديهم، ونقلد الأنكلوسكسون في أسوأ ما لديهم. ندرس لغات الآخرين ونجهل لغتنا. ندرس تاريخ الآخرين ونجهل تاريخنا. من نحن إذن؟ ألا يصح أن يوجه إلينا توبيخ هوميروس: بلا عائله، بلا قوانين، بلا بيت؟ الإنسان، جوهراً، كائن حر. والحرية لا تؤخذ ولا تعطى، بل تبنى. والبناء عمل تربوي صرف. والتربية ترمي إلى أن تهذب النفس قومياً. وأول شروط القومية احترام اللغة ـ الأم. من هنا يجب أن نبدأ تقويم التعليم، في لبنان، ليتمكن من أن يخلق مواطنين صالحين.

رب معترض يقول: وما بال اللغة العربية؟ بالها أنها لم تتغلغل في صميم كياننا القومي. بالها أنها ظلت على العتبة، فلم تدخل تحت سقف بيتها. بالها أنها بقيت لغة الأدب والشعر، فقط، دون أن يخرج بها المسؤولون إلى فضاءات أرحب، وأشرح. إلى فضاءات العلوم كلها. لا أعلم لماذا نصر على حصرها في دائرة الأدب. لماذا لا ننطلق بها

في مجالات المعارف البشرية. إن الأمة التي تغار على شرفها المعنوي والجسمي تذود عن لغتها، ولا ترضى منافسة لها في عقر دارها. الأمة الواعية لا تقبل أن يكون لها لسان، غير لسانها، لتلقين العلوم. هي ترفض أن تكون لغتها راقية في ناحية، ومنحطة في ناحية. الأمة الصحيحة الطبع هي التي تعمل على تعزيز لغتها، في جميع الميادين العلمية. علينا أن نجعل العربية، عندنا لغة التاريخ، والجغرافيا، والفلسفة، والعلوم الرياضية، والطبيعية. الأمة الشريفة هي التي تعم لغتها كل مرافق الحياة الاجتماعية.

وفي الختام لا أغالي إذا قلت إن التاريخ المقبل سيعنون جيلنا الحاضر، في لبنان، جيل اللغة العربية. ولا عجب، لأن الذي ينظر إلى أبعد من نطاق الحوادث الظاهرة، ويتأمل نشاطاتنا الاجتماعية من سياسة، واقتصاد وغيرها على أنها نواح فكرية، يعلم حق العلم أن أمور العقل هي الأشياء الصامدة، في النهاية. إن موقفنا من اللغة العربية يعكس بالضبط موقفنا من أي شيء آخر. موقف ارتياب، وخوف، وتصاغر.

مسكينة، حقاً هي لغة الضاد. يتهمها بنوها بالجفاف، والعقم، والتقصير، ويرمونها بأحدّ نبال الطعن، ويقولون فيها الشيء الكثير. لقد سطا على عقولهم جهل، وعلى عيونهم ظلام، وعلى قلوبهم غشاوة، وكان لهم في تقديرها انخذال، لو كانوا يعقلون. ولولا ذلك الكتاب الكريم، وذلك الفريق العاقل من أبنائها الأوفياء، في مختلف الأديان والبلدان، وذلك النفر القليل من المستشرقين المنصفين، لدفنها جهال بنيها، وهي حية ترزق. ولكنه هو الحق. إنهم لا يتذعرون من شيء، إذا كانوا بصحة قولهم واثقين، وبربهم مؤمنين.

لقد ضل المساكين في تقديرها. ضلوا سبيل فيضها الكبير، فوقعوا على رشح صغير، وهم يحسبونه كشفاً وهداية. ثم فرقهم الخنوع اشتاتاً على أبواب الناس، يستجدونهم خبز المعرفة، وما ذلك إلا فضلات موائدهم، وهم يحسبونه كسباً وثراء.

* * *

الإنسان بأصغريه قلبه ولسانه، فهل لهذا القلب الواحد غير لسان واحد، يكشف به عن كتمات نفسه وخطرات فكره؟ وهل لشعوب الأرض مرآة أشد جلاء من لغة أبنائها؟ أو ليس مجرماً من يقطع لسانه بيده، ثم ينحر نفسه مختاراً؟ ومن ذا الذي يدفع بنفسه إلى الوراء، ليشابه الحيوان في جهله، والنبات في سكوته، والجماد في سكونه، ثم يدعي أن الله خلقه على صورته ومثاله، وأنه محسوب وقفاً على الحياة بقدر كبير من الروح، والعقل، والجمال؟

قد يفعل هكذا من لا لغة له إلا الإشارة، أو من كانت لغته وليدة الزمن الأخير، عاجزة عن تأدية البيان في مجال التحبير والتعبير. وليست العربية هكذا، فإن الحلقة الأولى من سلسلتها المتطاولة لا تزال تحت أقدام المؤرخين، وحتى الآن لم يصلوا إلى حقيقة راهنة منها، بل كل ما هنالك في هذا الشأن، هو على سبيل المظنة والتخمين. وهكذا قل عن

الشعوب العربية في مدى التاريخ البعيد.

فإذا كان الإنسان بأصغريه قلبه ولسانه، وكان هذا اللسان عاجزاً عن تأدية التعبير، في مهب العواطف القلبية والعقلية، أو أنه يؤديه بعجز وغموض، فأين هو الإنسان؟ وأين هي صورة الله فيه؟ وما هو عذر أبناء العروبة أمام هذه النتيجة المؤلمة يا ترى؟ لا، ما كتب لهذه اللغة أن تداس تحت أقدام الهوان. ولا كتب للناطقين بها أن يظلوا في مؤخرة القافلة، الكادحة، نحو البلاغ الأكبر. لقد انكشف الليل، وبان الخيط الأبيض من الخيط الأسود. لقد اندحرت جميع الادعاءات الساخرة، وانطوت صفحة العداوة التي كان يشنها الجهال. إن جميع العلوم الإنسانية من تاريخ، واجتماع، ولغة، وفلسفة، وعلم النفس، تؤكد لنا أن اللغة العربية ستكون ترجماننا الأمين، في الشرق العربي. ستكون منا صك خلود في يد الزمان الهروب. بها نستقر في ذمة البقاء، وبها تطلع الأجيال المقبلة، فتستشرف العلاء. هذه اللغة الكريمة في غمرة من نعم الله، وآياته. ولو كابر الملحدون بها.

الحرية في خدمة القومية العربية(*)

جودة الركابي

منذ أن غنى الإنسان لحن ذاته، وتحدث عن حبه وآلامه وذكرياته، شعر برابطة قوة تنبعث من أعماق نفسه لتربطه بالنفوس التي سبقته بالنفوس الأخرى المحيطة به. هذا الشعور الذاتي يضم أعمق معاني الوحدة الأخوية. إنه يتصل بالنفوس القريبة، النفوس التي عاشت على نفس الأرض، وشربت نفس الماء، واستنشقت نفس الهواء، ثم لوحتها الشمس بنفس السمرة. ثم إذا هي تناجي بنفس اللغة وتردد نفس الذكريات وتجد ملامحها في كل وجه وتسمع صدى حزنها وفرحها في خفقات كل قلب يعيش إلى القرب منها. هذا هو الشعور القومي القديم الذي وجدت فيه كل أمة شخصيتها والذي يجد ذاته الإنسانية عندما يبتعد عن العصبية.

وكذلك قوميتنا العربية ولدت معنا، وكانت روحاً مبثوثة في تاريخنا وأدبنا وتراثنا الفكري والنضالي. وهي منا كالحياة، نستيقظ باستيقاظها ونخبو بخبوها. وقد دل واقعنا المترامي في الماضي والحاضر على خلودها فينا، وعلى أنها سبب بقائنا. ولم تكن في يوم من الأيام سبباً من أسباب تعصبنا الضيق، بل إنها فتحت فينا آفاق التطلع والبعث والحرية، وعملت على إتمام شخصيتنا لتتضح فيها معاني الإنسانية الكاملة التي ترى من خلال ذاتها مثل الحق والخير والجمال.

نعلم أن هذه القومية كان لها أن تعتز بالعربي لأنه كل ذخرها، فهي من صميم ذاته تنبع، من هذه الأصول الغنية التي تدفقت لغة كريمة، ومزايا مجيدة، وفكراً منيراً، ونفساً سمحة في إنسانيتها المبدعة.

وقد أوحت هذه القومية منذ القديم بأجمل النغمات العربية الصافية فرأينا البحتري

(*) نشر في: الآداب، السنة ٦، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٥٨)، ص ٢٩ ـ ٣١.

يصرخ مزهواً مفتخراً بعروبته فيقول:

نحن أبناء يعرب أعرب النا س لسانا وانضر الناس عودا
وكأن الإله قال لنا في الحرب كونوا حجارة أو حديدا

وإذا كانت هذه القومية قد اعترفت بفضلها وزهت بمكارمها ما شاء لها الزهو، كان من الطبيعي ألا تخضع لغيرها من الحاكمين وألا ترضخ للظالمين. وكان عليها أن تتمرد في وجه كل غاصب وأن تقف ساخطة أمام كل معتد، لا ترضى إلّا بحكم أبنائها مرددة على مسامعهم بلسان متنبيها «وما تفلح عرب ملوكها عجم».

لقد كانت القومية العربية في فجر التاريخ العربي ساطعة أصيلة، وجاء الإسلام دعماً لها وقوة، واستطاعت بتكاملها وقوتها أن تسهم في بناء الحضارة الإنسانية، وبقيت فترة طويلة من الزمن تمرح في مجد الفكر وعز الفتح وراحة المحبة.

ولكن العرب غفلوا عن رسالة قوميتهم في فترة لهوهم وتخاذلهم وتطاحنهم فكان أن تقطعت أوصالهم، ونزلت بهم المحن والكوارث، فاجتاحهم الغاصبون واستسلموا إلى غفوة طويلة ثقيلة كالرصاص.

وخبت نارهم وصب عليهم عاصفات التعذيب والتنكيد
والتفتنا فلم نجد غير ملك مزقته أصابع التبديد[1]

ومع أن ما نزل بالعرب كان يكفي ليبيد أمة، إلا أنهم استطاعوا أن يصمدوا لعوادي الزمن بفضل قوميتهم التي بقيت خالدة كالجوهرة، تومض بين الحين والحين في ثنايا نفوسهم وهي تنتظر من يقدح زنادها.

وقام رجال الفكر والأدب والنضال بهذه المهمة، مهمة قدح الزناد، وإيقاظ الوعي القومي في النفوس، ورد القوم إلى أمجادهم، واطلاعهم على مخازي واقعهم الغارق في مستنقع الجهل والفقر والظلم والاستعمار.

وعادت القومية العربية تصبح حقيقة تدفع العرب من جديد نحو الحياة. ولقد كانت هذه الدعوة إلى القومية العربية تبغي هدفين متكاملين: **أولاً** الحرية، **وثانياً** التضامن العربي.

أما الحرية فقد كان يرى فيها الأدباء أساس الاستقلال الوطني والتقدم الفكري، لذلك أخذوا ينزلون غضبهم بالمستعمرين والطغاة المستبدين، ويندِّدون بالاضطهاد الاجتماعي والفكري. وكانوا في صيحاتهم هذه يهيئون للكفاح الوطني ويؤججون نيرانه.

لنسمع خليل مطران كيف كان يصور هذه الحرية التي كان يتوق إليها مع أبناء

---

(١) من قصيدة لعمر أبي ريشة مطلعها:

أوقفي الركب يا رمال البيد انه تاه في مداك البعيد

جلدته، لنسمعه كيف كان ينشدها في كثير من العناد والاخلاص، ثائراً على الاضطهاد الذي سلط على أقلام المفكرين العرب يوم كان الأتراك ينشرون طغيانهم ويكمون الأفواه، فيقول:

كسروا الأقلام هل تكسيرها ... يمنع الايدي أن تنقش صخرا
قطعوا الايدي هل تقطيعها ... يمنع الاعين أن تنظر شزرا
أطفأوا الأعين هل اطفاؤها ... يمنع الأنفاس أن تصعد زفرا
أخمدوا الأنفاس هذا جهدكم ... وبه منجاتنا منكم فشكرا

أما الدعوة إلى التضامن العربي فقد أخذت تتوضح على لسان الشعراء والأدباء ورأيناهم في كل قطر عربي يفجرون في لهفتهم إلى الوحدة ينابيع القوة العربية الكامنة في قوميتهم. وإنها لصرخة مدوية تلك الصيحة العربية التي صاحها حافظ ابراهيم منذ خمسين سنة وقد استبق بها الزمن ليقول إلى مكرميه من أهل الشام المقيمين في مصر:

هذي يدي عن بني مصر تصافحكم ... فصافحوها تصافح نفسها العرب

أجل لقد ازدادت هذه الدعوة وازدادت نارها ضراماً كلما أمعن المستعمرون في تمزيق وحدة العرب، فقام الشعراء يصلونها ناراً حامية في وجوههم تسبق نار الثورات المتتالية التي أخذت تغشى دنيانا العربية. وتردد الشعر القومي يغذي الوجدان العربي بمثل هذه النبرات القومية التي كان يطلقها أمثال حافظ وشوقي والزهاوي والرصافي ومطران والبزم وجبري وبشارة الخوري وغيرهم من شعراء النهضة العربية وأدبائها.

هذه النبرات كانت تتغلغل في النفوس، وكيف لا تتغلغل وهي تحمل إلى القلوب عبير المجد وتفتح العيون على أضواء المستقبل؟ فلنسمع من الشاعر محمد الشريقي، شاعر الثورة السورية، هذا اللحن، إنه من هذه النبرات التي تحمل أجمل معاني الوحدة العربية، يقول:

يا سحاباً يزجي إلينا ركاما ... فترى الودق فائضاً من خلاله
أين تغدو؟ أشاطئ البحر ترجو؟ ... أم بواديه؟ أم رؤوس جباله؟
ألى مصر أم إلى الشام تصبو ... والشقيقان واحد في وصاله
وطن العرب خافه كل عات ... أغرق الفاتحين بحر وصاله
كفلته الصحراء شرقا وغربا ... حتى فت الأعداء في أوصاله

وهكذا لم يعد الأدب يتلهى بالألفاظ والأشكال، ولم يعد يلهي الناس بعبث لا هدف له، بل أصبح يعمل في سبيل غاية، أصبح ينبض بأنبل الأفكار، ويغذي ثورات الأمة العربية التائقة إلى الحياة الحرة، حياة لا تعرف القيد والذل، ولا تعرف الهوان والجور، بل تبغي الكرامة والعزة والعدالة والسلام.

وما دام أثر الأدباء في بعث وعينا القومي هو الذي ذكرت أفلا تجب علينا حمايتهم، بل ألا تجب هذه الحماية لمجرد كونهم أدباء، أي أنهم أصحاب رسالة.

فالأديب لم يعد غير مسؤول، بل هو مرشد وموجه، ومن الواجب علينا أن نهيئ له السبيل الذي يفسح له تأدية رسالته.

وأول هذه السبل لحماية الأديب هي: الحرية. الحرية التي تنبع من ذاته وتغذي إبداعه الذي يتجاوب مع قومه.

إن هذه الحرية يجب أن نوفر له أسبابها. فليس من العدل أن نسلبه ما سعى من أجله. ليس من العدل ولا من الإخلاص للأدب أن نحد من حرية الأديب المبدعة في الوقت الذي طلبها لنا كاملة واسعة، خالصة من كل شائبة.

لقد ثار في الماضي على الاستعباد ليهب شعبه الحرية، فليهيئ له هذا الشعب الحرية التي أرادها له ما دام أميناً على رغبات شعبه، حاملاً رسالته، معبراً عن آماله ورغائبه.

نعم إن الأدب تأكيد دائم للحرية الإنسانية، لأنه في بحثه عن الحق والخير والجمال إنما يبحث في كل لحظة عن الحرية. وإذا كتب الأديب فهو إنما يقوم بهذه المهمة لأنه يتحمل دوام الحرية والدعوة إليها.

وما دام الأديب قد وجد في الأصل ليعبر عن ذاته التي هي صورة عن ذات شعبه، كان عليه أن يبقى مخلصاً لهذه الذات، أي كان عليه أن يبقى مخلصاً لهذا الشعب. وعلينا، ما دام يتصف بهذه الصفات التي فرضتها عليه ذاته الأدبية، أن نترك له الحرية لأنه لا يستطيع بدونها أن يبدع ويخدم رسالة قومه. ولكن إذا حدث أن تخلى الأديب عن آمال قومه أو انحرف، يكون عندئذ قد تخلى عن حريته لأنه تخلى عن ذاته، وتقضي علينا حينئذ المصلحة القومية التي لا نفرق بينها وبين الذات الإنسانية أن نراقب من لا يزالون يلقبون أنفسهم بالأدباء، والكتّاب والشعراء لأنهم أصبحوا لا يستجيبون لذواتهم بل يعملون في سبيل رغبة خارجة عنهم.

إن الرغبة يجب أن تنبعث من الأديب ذاته، وان رغبة الأديب الذي يستحق هذا اللقب هي رغبة سامية تستحق كل حرية. أما إذا اتصفت هذه الرغبة بما لا ترضاه الذات الإنسانية السليمة، المحبة للحق والخير والجمال، فعلينا عندئذ أن نكون رقباء، وهذه الرقابة إنما تفرضها القومية التي اتحدت مع ذات الأديب. وقد تصل بنا الرقابة عند بعض من كنا نسميهم بأدباء إلى أن نقول لهم: اسكتوا، إنكم مخربون، لقد خسرتم معاني رسالتكم السامية، إنكم لم تعودوا أدباء لأنكم تخليتم بانحرافكم عن حريتكم الشخصية.

فالقومية العربية لا تخلق إلا الأديب الحر المستحق للحرية، لأن القومية والذات شيء واحد، فالابداع الفني يتولد في النفس نتيجة لعوامل خفية لاشعورية عميقة. وهذه العوامل إنما هي جذور تربط الأديب بجذور الضمير العربي.

فالقومية العربية إذن هي وعي بالضمير العربي وبشخصية الأمة العربية، لذلك عندما يعرب الأديب أو الفنان بأدبه أو فنه عما يجيش في نفسه يكون بذلك قد عبر عن

إرادة قومه في تلك اللحظة من تاريخ الأمة. ومن هنا كان التعبير مبدعاً خلاقاً متجدداً بتجدد إرادة الأمة وتطورها طوال مراحل تاريخها. لذلك عندما يدع الأديب فهو يبدع ما يجيش في صدره من عواطف تربطه بالضمير العربي. فإذا خرج الأديب وشذ وانحرف كان معنى ذلك أنه لم يكن حراً بل تنازل عن حريته الشخصية وتنازل عن الصفة التي تربطه بقومه وعندئذ لا يصبح أديباً بل يمكننا أن نعتبره مؤلفاً أو مأجوراً، فإذا كان الأديب شاعراً خسر صفة الشاعرية المبدعة الخلاقة وأصبح ناظماً، وإذا كان ناقداً خسر صفة النقد وأصبح داعية.

فحرية الأديب إذن إما أن تكون أو لا تكون. وفي حالة تنازله عنها تجب مراقبته. ومراقبتنا له لا تعني في الواقع أننا نراقب إبداعه الحر كأديب لأنه لم يعد أديباً وإنما نراقب سلوكه المفتعل الذي يجعله مؤلفاً أو ناظماً أو داعية بدل أن يكون مبدعاً خلاقاً، كاتباً أو شاعراً أو ناقداً صادقاً.

وحماية الأديب تقضي علينا بأن نؤمن له عيشاً كريماً يتناسب مع صفة القيادة التي له، ويتناسب مع احساسه وذوقه المرهف. لا يكفي فقط أن نكفيه غائلة الجوع والعوز، على الرغم من أن كثيراً من الأدباء ويا للأسف، يجوعون، بل يجب علينا ويجب على الدولة التي تعبر عن إرادة الشعب أن تهيئ له العيش الذي يتفق مع إنسان العصر، وتؤمن له المستوى الاجتماعي اللائق باحساسه، وتؤمن له الفراغ اللازم لإنتاجه وتدرأ عنه متاعب الحياة المادية.

فمن هو أجدر من الأديب بالنعيم وهو الإنسان المرهف الذي يعرف قيمة الكفاءة ويعرف ما يميزها عن لعب الصدف وعن مكر الماكرين ووجاهة المحتكرين؟ إن من العار أن نرضى له باليسير. إنه يمثل تطلع الأمة فلنهيئ له الدفء ولنهيئ له ما يحتاج كإنسان كريم يعيش في القرن العشرين.

إن العبقريات المحرومة الساخطة تستطيع أيضاً أن تعزف الأنشودة الخالدة في قصر منيف إذا كان بين جوانحها نفس مخلصة. والأديب الحق هو من يضم هذه النفس المخلصة فلا تخشوا رغد النعيم تغدقونه على الأدباء المحرومين!

ويجب علينا أن نحمي الأديب من قوى الشر والفساد ومن اضطهاد المجتمع الفاسد المتخلف كي يستطيع أن يؤدي رسالته في تصوير هذه القوى التي تعمل في نخر جسم الأمة والحؤول دون تقدمها. إذ نخشى إذا لم نهيئ له أسباب الحماية أن يخضع لافساد مفسد أو مغريات مضرة فتضعف نفسه أمام لهب الشر وبريق الاغراء ويتحول عن رسالته الفاضلة.

نعم قد يقول قائل إن أديباً لا يجد في ذاته المناعة الكافية لمعالجة هذه القوى الشريرة لا فائدة من حمايته. ولكن أليس مما ينعش نفس الأديب الفاضل ويشحذها أن ترتفع إلى جانب صوته أصوات أخرى آمنت بالخير ولديها من القوة والسلطة ما تستطيع أن تدرأ به عاديات المفسدين؟ كم يثلج نفس الأديب ونفس كل ملهم بل نفس كل إنسان أن تمتد إليه

يد سليمة تملك السلطة والقوة لتدفع عنه سكينة مسمومة تمتد إليه في الظلام! إننا نبارك هذه الأيدي النقية التي تحميه، إنها ولا شك من صنعه، ومن نفثات قلمه.

نعم إن على الأديب العربي أن يصنع هذه الأيدي السليمة، عليه أن يصنع الحكومات التي تعرف كيف تدرأ عنه الفساد الروحي والفكري. ولعل أخطر فساد يلاقيه هو ما يبثه الاستعمار في وقتنا الحاضر من ثقافة مسمومة تهدف إلى بلبلة أفكاره، وزعزعة ثقته، وإضاعة معالم ثقافته الوطنية الصحيحة. وعلى الحكومات أن تقف في وجه هذه الثقافة المسمومة التي ليس فيها من العربية إلا اللفظ والتي تصنعها المصانع الاستعمارية والأقلام المأجورة وتهدف فيما تهدف إلى إضعاف روحه، وتبديد آماله، وغمره في قلق الشك، وميوعة الانحلال.

* * *

وحماية الأديب يجب أن تأتيه على أنها عون ومساعدة، وتشجيع وإكرام، وتقدير وتفتيح آفاق، لا على أنها إلزام وإكراه.

فعلى الأديب أن توجه إليه الحماية ليخدم لا ليشعر بالتبعية، ويجب ألا تأتيه الحماية عن طريق مباشر فالطريق المباشر يؤذيه لأنه يحمله على أن يشعر بالارتباط، فيجب أن نبعد عنه هذا الشعور ونحترم كرامته وإحساسه وقيمته الإنسانية الحرة.

وأرى أن أفضل حماية توجه للأديب هي في أن نسهل له سبل الإنتاج عن طريق طبع آثاره ودراستها ونشرها وإيجاد دور النشر الشريفة وارصاد الجوائز القومية تقديراً لإنتاجه الرفيع.

إن الأديب الذي يبعث الروح في الأمة ليقودها إلى معارج القيم الإنسانية الخالدة، يجب ألا يشعر في تحقيق أهدافه بوطأة الحماية أو بشعور الوظيفة. فإبداعه وخدمته للأهداف القومية ليس وظيفة وإنما هو رسالة. ولذا كان عليه أن يشعر بأن الحماية ليست خارجاً عن ذاته وإنما هي من صميم ذاته.

وهذه الحماية يصل إليها الأديب في المجتمع المتطور المثالي الذي يعمل من أجله، وفي قوميته التي أنجبته وبقيت تحرسه وتحرس قيمه الخالدة التي بثها في مجتمعه المثالي.

من أجل هذا يحق للأديب العربي اليوم ألا يطلب الحماية إلا من قوميته العربية ففي هذه القومية التي تعمل لبناء الوطن العربي الحر الكبير، الذي لا يجد فيه الاستعمار ولا الاستغلال سبيلاً، في هذه القومية العربية تكمن أكبر حماية للأديب بل أكبر حماية لكل مواطن عربي ينشد الحياة الحرة والمستقبل العادل الكريم.

فليكن أديبنا العربي إذن، كما كان دائماً في خدمة هذه القومية لأنها الطريق إلى العزة العربية المنشودة. ولنحي باكبار وإجلال عملاق هذه القومية العربية وقادح زنادها ومضرم نارها الرئيس جمال عبد الناصر الذي بعث في كل نفس عربية هزة المجد وعزة النصر وفتح من جديد أمام هذه الأمة العربية باب الخلود.

حماية الأديب والقومية العربية(*)

الشيخ البشير الإبراهيمي

أحييكم تحية العروبة المؤمنة المجاهدة، فسلام الله عليكم ورحمته وبركاته. سلام عليكم في بلدكم وبلدنا وبلد كل عربي وكل مسلم: سلام عليكم في مصر حصن العربية، ومعقل الأدب، ومنتجع الأدباء والشعراء منذ أجيال وأجيال.

وآمل أن يسفر هذا المؤتمر عن نتائج وحقائق وخطط نزكي بها عروبتنا ونعزز بها وحدتنا، وننهض بها أدبنا، ونسمو بها إلى الأفق المرجو، ونقرب ثمار الغد المأمول.

والأدب أيها السادة هو الوشيجة القوية والوثيقة الباقية التي لم تتقطع طوال القرون وعبر الأزمان. فهذه هي الأيام تطوي الدول وتقرب البعيد، أو تبعد القريب، وتقطع هذا السبب أو ذاك من علاقات الأفراد أو روابط الجماعات. ويبقى اللسان العربي والبيان العربي والشعر العربي رسلاً صادقين وروابط قوية بين أبناء العروبة كلهم.

نعم يبقى الأدب العربي رباطاً يجمع العرب مهما اختلفوا أو تفرقوا في ميادين أخرى بطارئ من طوارئ الهم، أو لون من ألوان الاختلاف في الهمم.

يبقى الأدب يصوّر الخواطر، ويأسو الجراح، ويؤلف بين الألسنة والقلوب حتى تتصافح الأيدي. ويعود البناء، كما كان، أبياً لا ينال، قوياً لا يلين.

ولرب خاطرة لكاتب أو همسة لشاعر، أحيت رمماً، وبعثت دارساً، ووردت ذاهباً وفجرت الينابيع في صم الصخور.

والأديب إنما يكون أديباً بحق حين يكون أمين القلم صادق البيان ينقل احساسه إلى قارئه في عمق وصدق، فلغة الأدب وحدها هي الترجمان الأمين لعواطف هذه الشعوب،

(*) نشر في: الفكر، العدد ٣ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٧)، ص ٣٢ ـ ٣٦.

واللسان المبين الذي يعرض خلجاتها، ويفصح عن آمالها وآلامها، والأدب لا يعرف الإقليمية ولا الحدود، ما دام صادقاً في التعبير عن حاجات قارئيه، نابعاً عن بيئتهم، تتمثل فيه خصائصها الإنسانية، ولا تتكسر أمواجه عند خطوط الوهم الجغرافي، أو رسوم الحد السياسي، بان هو كالنسيم يحمل العبير أينما سار، يصعد في ذروة الجبل، وينثال إلى عمق الغور وينساب على صفحات الوادي.

إنه ينطلق أبداً، ويسعد الناس بشذاه، ولا يبالون من أي روض نشر، ولا أي سبيل عبر، ما داموا يعرفون في عطره أشذاء روضهم ويحسون في تياره فوران إحساسهم ويرون فيه أنفسهم جادين أو هازلين، ضاحكين أو راجعين، فنحن نسعد بالعمل الأدبي كما نحسه في أنفسنا من ارتباط به ارتباط المتمني بالأمل الحلو، أو ارتباط الحي بواقعه سعيداً أو أليماً، أو ارتباط المرء بماضيه وذكرياته.

من أجل ذلك نهتز له ونحس دبيب الاعجاب في أعماقنا بالأثر الأدبي الذي يصور لنا أملاً مرجوا، أو جانباً من حاضرنا، أو صفحة من ماضينا وأمجادنا ومثلنا لأننا جزء من كل ذلك، أو كل ذلك جزء منا.

فالأدب هو خلاصة التجارب الإنسانية والثقافة البشرية خلال الأجيال، وهو رباط لا ينفك بين الناطقين بلغته والعارفين بلسانه.

وقضية القومية العربية تستمد أقوى حججها من واقع الأدب العربي وسلطانه ووحدة الأمة العربية تتمثل في وحدة هذا الأدب بصورة عملية. وقضية القومية العربية ليست ميدان سلاح أو حرب وإنما هي ميدان عقل وفكر، والأديب في ميدان الفكر كالقائد بين يدي المعركة، يوجهها بخبرته، ويديرها بحكمته، ويقودها بمواهبه ومعرفته، إلى النصر المبين.

وعندي أن المواهب والامكانيات المادية عنصران لازمان للنجاح متلازمان في سبيل النصر، ونحن العرب في نهضتنا الحاضرة لا بد لنا من أن نهيئ للمواهب ما ترتفع بأزره، من امكانيات مادية، وتحمي هذه القوى الدافعة الدافقة في كياننا من الخمرة والنضوب.

ولقد عرفتم في تراثنا العربي من جاهلية التليد، وإسلامية الوضاء المشرق على عهد الرسول والخلفاء ومن بعدهم. عرفتم في كل ذلك دور الأدب بألوانه في توجيه الدولة وبناء المجتمع وتحديد الطابع المميز له، وتثبيت المثل التي يحتشد عليها أفراد المجتمع وفضائله.

فحمل إلينا الأدب صورة المجتمع الجاهلي وضراوته، وصورة العهد الإسلامي وانتفاضته والدولة الأموية وقوميتها، والدولة العباسية ومدنيتها، وهكذا نجد الأدب في كل العصور والدول، مشرقية ومغربية، نجده أداة بنائية، ووسيلة حيوية ضرورية في كيان المجتمعات.

ولقد أدرك هذه الحقيقة السابقون من قومنا فحاطوا الأدب والأديب بالحماية والرعاية ومهدوا للأديب أن يخلص لفنه ويخلص فنه له.

عرفنا ذلك في أيام دمشق عاصمة الأمويين، وبغداد عاصمة الرشيد والمأمون والقاهرة عاصمة المعز وصلاح الدين، وفي المغرب على عهد حكوماته العربية الخالصة، ورثنا نحن كل هذه المآثر التي شهد لها العالمون، ودان لعظمتها الأوائل والأواخر.

وأول ما يجب أن نحمي منه الأديب والأدب هو تلك العواطف التي تطفئ جذوته وتمسخ نوره ورونقه، وتسمه بالعوز والكدية والصعلكة، فلا بد أن نبذل للأديب من رحابة الحياة ويسر العيش ما نجعله معتدل الحال رضي النفس صادق التعبير، غير ضجر بضيقه وعسره.

إلى متى تظل تلك الأسطورة المشهورة ملصقة بالأدب والأدباء. أعني الأسطورة التي تحكي أن الفقر أول سمات الأديب؟ إلى متى نظل نؤمن بالفقر الملهم والجوع العبقري، والبؤس الموحي... إلى آخر ما هناك من رواسم يرددونها بلا معنى أو ثمرة؟

إلى متى يظل الأدباء منكورين مغمورين في حياتهم، فإذا ما تواعدنا نذرف عليهم الدموع، وننشر فوقهم العطر السجين والنور المخنوق، ونتذكر ـ بعد الموت فقط ـ أن لهم أفضالاً وأمجاداً، وأن علينا حيالهم واجبات ثقالاً؟

ولئن كان في عصرنا أدباء عرف المجد الاجتماعي سبيله إليهم، ونزل الرخاء ببابهم، فعاشوا في مهاد رافه، ونعيم باذخ، إن هؤلاء لا يجاوزون في الشرق العربي أن يكونوا آحاداً لا يشكلون بمكانتهم ولا بعددهم وضعاً عاماً.

ولست أريد بذلك أن نقطع للأدباء الاقطاعيات، أو تقيم لهم التكايا، فقد درست تلك الأساليب وبارت. وإنما يدور حديثي حول تقدير الأثر الأدبي في حياته، وتقييم الأدب تقييماً عملياً لا نظرياً ولا عاطفياً فقط، فلن يقتات الأديب عاطفة مهما سمت، ولا مدحاً مهما اتسع.

وإذا كنا نريد للأديب الرخاء ورحابة العيش، حتى يفرغ لفنه، فإن الحرية الفكرية للأديب هي مداد قلمه الذي بدونه لا ينتج ولا يثمر. لا بد من حماية الأديب من كل ما يزيف فنه، ويدفعه إلى التخفي وراء الرمز والغموض.

ومن حماية حرية الأديب أن نتجه بالنقد وجهة موضوعية فنية، ونبعد به عن تلك المهاترات التي تتأذى بها العيون والاسماع والقلوب والعقول، فالنقد تابع للإبداع، وليس الابداع عبداً للنقد.

وإن من حق الأديب أن نترك له الفرصة الملائمة ليجرب ويجرب، فالتجربة إن اثمرت كانت فتحاً جديداً، وإلا فهي دربة وخبرة تصقل الموهبة، وتكشف حقائق الحياة.

ومن حق الأديب العربي أن نحميه من تميع الشخصية وتحلل المقومات، فلكل أدب

طابعه ولكل أمة نهجها ومشكلاتها الخاصة وطبيعتها المعينة التي تملي حلولاً معينة، فلا بد من الرجوع إلى بيئتنا وماضينا وتراثنا ومقومات جنسيتنا وقوميتنا، قبل أن نحاول جديداً.

نستهدي كل أولئك، ونتعرف الطريق من خلال تلك النظرات، حتى تجيء محاولاتنا بيئية واقعية، تتطلبها ضرورة الحياة وتستدعيها ظروف لها أصالة في مجتمعنا، ووشائج عروبتنا وماضينا.

وأحب أن أحذر هنا من التقليد للتقليد، ومن التجديد للتجديد، فليس كل واقع صالحاً للبقاء، حتى نقلده ونتمسك به، وليس كل جديد له هدف، أو يحقق فائدة، حتى نسعى إليه ونتهافت عليه.

فلتكن في طبيعتنا الايجابيةُ المبصرة تعرف ما لها وما عليها، وتعتز بالحقائق وتنثني عن الأوهام. ويحلو لي أن ألمح إلى هدف استعماري خفي ما زال حتى الآن ينهش في كياننا القومي الأدبي، وهو محاولة تمييع الشخصية العربية في الأدب بحركات تتسمى بأسماء كثيرة، ومدلولها كلها واحد، وهدفها جميعها التشكيك في مقومات الأدب العربي ومحو خصائصه وهدم بنيانه من القواعد.

وكما أشرت في أول الحديث: إن الأدب العربي هو الرباط الذي لم تفلح السياسات الاقليمية المفرقة في حل عروته، والذي يبقى على الدهور يجمع العروبة، ويوحد آلامها وآمالها.

فإذا أفلح المستعمرون أو أذنابهم في تشكيكنا في أصالته وتحطيم خصائصه لم يعد لأدبنا هذه الذاتية القوية العارمة، وهذه الخاصية الجامعة التي يرهبها أعداؤنا ويعملون على سحقها.

فيجب أن يظل أدبنا عربياً في أصوله وقواعده، لا شرقياً ولا غربياً، يجب أن يظل أدبنا عربياً يستمد شخصيته وأهدافه من حاجاتنا الواقعية لا المفتعلة ولا المزيفة.

ولا بد من أن نذكر حماية حقوق الأديب في هذه المجال، فالأديب العربي لعله الوحيد في العالم الذي لا تكفل حقوق له، ولا يحمى إنتاجه من استغلال المستغلين وسرقات السارقين. والأديب العربي هو الوحيد بين رجال الفنون من العرب الذي يغفل حقه ويهمل شأنه في الأعمال التي تشترك فيها فنون عدة كالمسرح والسينما والغناء وغيرها، فهو في الغالب أقل مكافأة وأدنى حظاً في الدعاية والاعلان، إن لم يجدد حقه في كل ذلك، مع أنه صاحب الفكرة ومبدع الهيكل الأول للعمل الفني.

ولعل من حماية حقوق الأديب حمايته من الدخلاء على فنه الذين يهبطون بالمستوى الرفيع إلى حضيض الابتذال، وربما كان هذا هو السبب في ضياع الأديب الحق الذي يتمسك بفنه، بينما يتاجر غيره بالاسفاف وينجح في ظل المعايير المختلفة والمقاييس المضطربة وربما كان ذلك أيضاً سبباً من أسباب ضياع المكانة الاجتماعية للأدباء، بعد أن

كانوا في أيام العباسيين مثلاً وزراء وأمراء لهم الصدارة والحكم بين الناس.

يجب أن نعلم أن خلاصة الثقافة والفكر تتمثل في الإنتاج الأدبي، فلنحم الأديب من نفسه بأن نطالبه بعمل فني يصور خلاصة ثقافته وتجاربه، ولنفسح له في حياتنا العامة مكاناً من أماكن الصدارة أو التقدم فهو بهذا جدير. ولنعلم فوق هذا أن الأدب والأدباء عنوان العصر ومرآة الجيل، وعلى لهواتهم يتردد تاريخ الأمم والشعوب، ويظل وراءهم خالداً باقياً، فلنحرص على أن يكون لقب «الأديب» عنواناً على ذروة الكمال النفسي والفني، ولنرتفع بهذا اللقب عن أن يتسمى به من لا يرتفع إلى مستواه.

هيأ الله للأمة العربية ما تبلغ به الأوج وتحقق به الأمل.

الأدب والقومية العربية(*)

طه حسين

موضوع الحديث الذي أريد أن أشرَّف بإلقائه الآن بين أيديكم هو تأثير الأدب في تقوية القومية العربية وتنميتها بعد أن كوَّنها الإسلام وتأثير الأدب في محاولة تكوينها قبل ظهور الإسلام. والواقع أن الأمة العربية من شمالها إلى جنوبها، ومن شرقها إلى غربها، كانت في العصر الجاهلي مختلفة أشد الاختلاف؛ قوام حياتها الخصام والعدوان والغارات والنهب والسلب، ولم يكن يجمعها في هذا العصر الجاهلي إلا لغتها على اختلاف شديد في لهجات هذه اللغة، وإنما الذي استطاع أن يؤلف شيئاً ما بين هذه القبائل المتفرقة هو الشعر الذي لم يكد ينشأ حتى فرض لهجة بعينها على الأمة العربية كلها في جميع أطرافها وأقطارها من الجزيرة العربية، فكان الشاعر العربي إذا أنشأ قصيدة وأنشدها في مجموعة من المجامِع، فهمها عنه الناس مهما تكن قبائلهم، ومهما تكن لهجاتهم أو لغاتهم الخاصة. ثم لم يكتفوا بفهمها وإنما كان الرواد يتناقلونها عن الشعار، وكانت القصيدة لا تكاد تنشد حتى تشيع في الجزيرة العربية ويحفظها كثير من الرواد في الأقطار المختلفة من أقطار الجزيرة. فأول توحيد للعقل العربي إنما جاء من هذه الناحية، من هذا اللسان الذي أتاح للغة العربية في العصر الجاهلي أن تكون لغة اجتماعية وأن تكون لغة تستطيع القبائل، على تباعدها واختلافها وخصومتها، أن يفهم بعضها البعض، وأن يشعر بعضها بما يشعر به بعضها الآخر. فالمكون الأول في المحاولة لإيجاد وحدة لهذه القبائل العربية، إنما هو الأدب، والشعر من الأدب بنوع خاص: لأنه هو الذي سبق إلى الوجود ولم يوجد أخوه النثر إلا بعد عصور تطاولت قليلاً. والقومية العربية، إذا أردنا أن نعرف متى تكونت بالمعنى الدقيق لكلمة القومية، فينبغي أن نرد هذا إلى ظهور الإسلام ـ فالمكون الحقيقي للوحدة العربية بجميع أنواعها وفروعها: الوحدة السياسية والاقتصادية

(*) نشر في: الفكر، العدد ٣ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٧)، ص ٦ ـ ١٤.

والاجتماعية واللغوية أيضاً، إنما هو النبي ﷺ، وإنما هو الذي جاء بالقرآن ودعا إلى الحق واجتمع حوله الأقلون من أصحابه. وجعل الأقلون يكثرون شيئاً فشيئاً حتى كانت الهجرة وحتى أسست أول مدينة إسلامية، أو بعبارة أدق، أول مدينة عربية منظمة عرفها التاريخ. ولا أذكر اليمن القديمة لأني لا أكاد أعرف من حضارتها ونظمها شيئاً، وإنما المدينة الأولى التي عرفها التاريخ والتي تكونت فيها النواة الأساسية للقومية العربية هي مدينة «يثرب» بعد أن هاجر النبي ﷺ إليها مع أصحابه من «قريش». ومن هذه الوحدة الضئيلة الصغيرة في هذه المدينة التي لم تكن خالصة لأهلها من العرب وإنما كان اليهود يشاركونهم فيها، من هذه الوحدة الضئيلة اليسيرة التي كان من أيسر الأشياء أن يتخطفها العرب من حولها، لولا أن الله أيد رسوله وأيد المدينة برسوله. من هذه الوحدة، جعل الاتحاد العربي ينمو قليلاً قليلاً، باللين حيناً وبالعنف وبالشدة حيناً آخر. ولم ينتقل النبي ﷺ إلى جوار ربه إلا وقد تمت وحدة الجزيرة العربية، ووجدت قومية عربية منظمة لها قانونها وهو القرآن، ولها نظامها السياسي الذي يقوم على ما دعا إليه القرآن من العدل والانصاف والمساواة بين الناس ولها حكامها الذين لا يستأثرون على أحد ولا يؤثرون أنفسهم بخير، وإنما هم خدم للأمة العربية، ينشرون بينها العدل ويعلمونها شرائع الدين، ويهيئونها لأداء واجبها الإنساني العظيم. وبعد أن أتم النبي ﷺ توحيد الأمة العربية ونهض خلفاؤه من بعده جعلت هذه القومية العربية تتجاوز الجزيرة العربية إلى الأقطار الأخرى، وأول هذه الأقطار التي انتشرت أو التي تجاوزت العروبة جزيرتها إليها، ينبغي أن نلاحظ أنها كانت أقطاراً قد استعربت شيئاً ما في العصر الجاهلي. فأول ما خرج العرب من جزيرتهم غزاة فاتحين يريدون أن ينشروا الإسلام ويدعوا إلى دين الله، ذهبوا إلى العراق وإلى الشام. وكان الشام قد استعرب قبل الإسلام، لا على الحدود بينه وبين الجزيرة العربية فحسب حيث كان الغسانيون يقيمون، بل إلى داخل البلاد الشامية، وكانت بعض القبائل العربية قد انتشرت في الشام قبل الإسلام، تأثرت بالحياة التي كان الناس يحيونها في هذا القطر وهي حياة الروم وتدينت بالدين الذي كان الروم يدينون به وهو النصرانية.

والعراق كان أيضاً قد سبق إليه العرب في الجاهلية، وتأثروا إلى حد ما بالمسيحية التي جاءتهم من الجزيرة، وتأثروا إلى حد ما بسياسة الفرس، ولم يستطيعوا أن يستقلوا بإزاء الفرس كما لم يستطع الغسانيون في الشام أن يبلغوا بإزاء كثرة الروم فكان العرب في العراق، وكان العرب في الشام حماة لحدود الامبراطورية الرومانية في الشام وحماة لحدود الامبراطورية الفارسية في العراق.

ولم يكن الفتح الإسلامي في أول أمره إلا يسيراً عندما التقى بهذه العناصر المستعربة في الشام وفي العراق، ولكن عندما اهتم الفرس من جهة واهتم الروم من جهة أخرى بهذا السيل الذي جعل يتدفق إلى الشام والعراق، أصبحت القومية العربية أمام واجب خطير وهو أن تقف موقف الخصومة والنزاع من هاتين الدولتين العظيمتين الامبراطورية البيزنطية في الشام والامبراطورية الفارسية في العراق.

هنا انتصرت القومية العربية في هذين القطرين في الشام وفي العراق، ولكنها لم تقف عند هذا الحد وإنما تجاوزته إلى بلاد لم يكن لها بالعروبة عهد من قبل. تجاوزتها إلى مصر في المغرب وتجاوزتها إلى الفرس والبلاد الفارسية في المشرق وانتصرت على الروم في مصر كما انتصرت على الفرس في بلادهم وأدالت دولتهم، ثم انتصرت على الروم بعد ذلك في شمال افريقية، واستقرت العروبة في شمال افريقية بعد خطوب شداد، ثم تجاوزت افريقية إلى القارة الثالثة التي لم يكن العرب يعرفونها قبل الإسلام وهي القارة الأوروبية، ففتحت الاندلس واستقرت العرب في اسبانيا كما استقروا في افريقية وكما استقروا في شرق الدولة الإسلامية في بلاد الفرس ووصلوا إلى أطراف المعمورة. منذ ذلك اليوم تعقدت القومية العربية. لم تصبح أمة تعيش في وطنها الذي نشأت فيه خالصاً لها هذا الوطن، وخالصة هي لهذا الوطن وإنما أصبحت أمة تجاوزت وطنها وبيئتها ونزلت إلى أوطان وبيئات لم تكن تعرفها هي، ولم تكن هذه الأوطان والبيئات تعرف عنها إلا الشيء القليل. وأغرب ما تمتاز به هذه القومية العربية، هو أنها عندما استقرت في هذه البلاد التي افتتحتها وحاولت أن تستقر فيها، عندما أتيح لها هذا النوع من الاستقرار، لم تكتف به، ولم تكتف بأن تستقر في الشام حكومة متسلطة، أو في العراق حكومة متسلطة، أو في بلاد الفرس كذلك، لم تكتف بامتلاك الأرض، ولم تكتف بإخضاع الناس للسلطان لأنها لم تكن تريد أن تملك الأرض وأن تخضع الناس بسيطرة سياسية فحسب، وإنما كانت غايتها قبل كل شيء أن تملك القلوب وأن تسيطر على الضمائر وأن تدخل في أعماق الوجدان في البلاد التي تفتحها وتستقر فيها، وبشرط أن يكون هذا كله دون إكراه أو عنف، وإذن ينبغي أن يأتي هذا بطبعه من نفسه من غير محاولة عنيفة، بل من غير محاولة في أكثر الأحيان. فبعد أن غلب المسلمون ضمن العرب على هذه البلاد، لم يفرضوا على بلد من هذه البلاد لغتهم، ولم يفرضوا عليها دينهم، لأنهم اكتفوا منهم بالأصول التي قررها الإسلام وهي الإسلام لمن أراد أن يسلم عن رضى أو أداء الجزية.

والغريب أن هؤلاء العرب الذين كانوا يطمحون إلى حكم الإسلام ويطمحون إلى أن يصلوا إلى أعماق القلوب والضمائر والوجدان دون إكراه ودون أية محاولة للإكراه، الغريب أنهم ظفروا بكل ما كانوا يريدون في أيسر اليسر وأسهل السهل، فلسنا نعرف أن أحداً أكره أحداً على أن يسلم بعد الفتح وإنما الذي نعرفه هو أن كثيرين من المعربين مثلاً كانوا يريدون أن يسلموا وكان بعض الولاة من ولاة بني أمية يكرهون منهم ذلك، مخافة أن تنقص الجزية ومخافة أن ينقص ما كان يجب أن يرسلوه إلى دمشق من الخراج. وكان كثير من المصريين يحاولون الإسلام وكان أمراؤهم وولاتهم يأبون عليهم الإسلام.

ومن أجل هذا كتب عمر بن عبد العزيز إلى بعض ولاته يقول: «إنما أرسلتم مبشرين لا جباة».

إذن فقد أسرع الإسلام إلى القلوب والعقول والضمائر والوجدان، ثم لم يسرع

الإسلام وحده، فالإسلام إنما هو مشتق قبل كل شيء من القرآن، ومن حديث النبي والقرآن عربي وحديث النبي عربي والذين يسلمون ويستطيعون أن يتعلموا الإسلام دون أن يعرفوا العربية لم يكونوا يكتفون بأن يعرفوا قواعد الإسلام وأصوله وإنما هم في حاجة إلى أن يؤدوا هذا الفرض الأساسي من فرائض الإسلام وهو الصلاة، وهم في حاجة إلى أن يعرفوا أصل هذا الإسلام وهو القرآن، فما أسرع ما انتشرت اللغة العربية بينهم. وأغرب من هذا كله، أن قرناً وبعض قرن قد مضى بعد الفتح، إذا هذه البلاد التي فتحت والتي بقي فيها أهلها، أسلم من أسلم منهم، وبقي على دينه من بقي منهم على دينه، إذا هذه البلاد قد أخذت تتعلم العربية وتتقنها سواء منهم المسلم أو غير المسلم، وربما كان غير المسلمين أشد حرصاً على تعلم اللغة واتقانها.

وفي نصف القرن الأول، أي قبل أن يمضي نصف قرن على فتح الفرس مثلاً، كان بعض الفرس قد اتقنوا العربية وبرعوا فيها، وأخذوا يناقشون العرب في الشعر العربي نفسه، ووجد في أيام بني أمية شعراء يعدلون الشعر، كأفصح ما يكون الشعر في اللغة العربية وأصولهم فارسية لم يعرفوا اللغة العربية إلا بعد أن أسلموا وبعد أن أقاموا مجاورين للعرب في بلادهم أو في جزيرة العرب نفسها.

ولم يكد القرن الثاني ينتهي حتى ننظر إلى القومية العربية فنرى عجباً من العجب، نرى معهد القومية العربية قد هجر أو كاد يهجر، ونرى الجزيرة العربية قد عادت أوصالها إلى بداوتها القديمة، وظلت المدينة ومكة محتفظتين بما كان يدرس فيهما من الدين والعلم، ولكن البيئات القديمة البدوية في نجد عادت إلى بداوتها وعادت إلى شيء كثير من عزلتها القديمة وكادت الصلة تقطع بينها وبين البلاد الأخرى، وإذا القومية العربية ليست في الجزيرة العربية وحدها، وإنما هي، قبل كل شيء، في هذه البلاد التي فتحت، والتي امتزج فيها العرب بغيرهم من سكان البلاد الأصليين.

ومعنى هذا خطير كل الخطورة، فهؤلاء السكان كانوا يتكلمون لغات مختلفة جداً. وكان الفرس يتكلمون لغتهم الفهلوية، وكانت للشام لغات سامية وكذلك في العراق وفي الجزيرة، وكان المصريون يتكلمون لغتهم القبطية. وكانت لغة الثقافة والسياسة في البلاد الشامية والمصرية هي اللغة اليونانية، ولغة السياسة والثقافة في العراق وبلاد فارس هي اللغة الفارسية، ولغة الثقافة والسياسة في شمال افريقية وفي اسبانيا هي اللغة اللاتينية.

وننظر في أواخر القرن الثاني، فإذا كل هذه اللغات قد تركت أماكنها من ألسنة الناس وعقولهم وقلوبهم لهذه اللغة العربية، فالفرس يتكلمون العربية ويكتبونها ويزاحمون العرب أنفسهم فيزحمونهم وإذا الفرس هم الذين يضعون كتب وأصول النحو العربي، وإذا هم يعنون بجمع اللغة العربية وتدوينها يشاركون العرب في هذا كله ويغلبونهم عليه أحياناً، واللغات السامية التي كان الناس يتكلمونها في سوريا ويتكلمونها في الجزيرة ويتكلمونها في العراق، عادت كلها إلى الأديرة، وأصبح الناس يتكلمون اللغة العربية؛

واللغة العربية بطبيعتها أصبحت لغة السياسة ما دام الحكام عرباً ولكن اللغة السياسية هذه التي يتكلمها الناس لم تلبث أن أصبحت لغة للثقافة والعلم أيضاً.

وإذن هناك قومية عربية جديدة أنشأها الإسلام، لم تكن تأتلف من عنصر عربي خالص وإنما كانت تأتلف من جميع هذه العناصر التي رأيتموها، من العناصر التي كانت تسكن كل هذه البلاد. فأنشأ الإسلام إذن أمة جديدة وجعل هذه الأمة عربية: عربية اللغة وعربية التفكير والشعور، عربية الحضارة وعربية العلم والثقافة والأدب.

ومن غريب الظواهر الأدبية التي تلاحظونها في حياة هذه القومية الجديدة التي أنشأها الإسلام، والتي ألغى فيها الفروق بين الأجناس، وألغى فيها أن يكون لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى، من أغرب الظواهر التي ترونها أن الشعراء الذين استأثروا بالشعر وامتازوا فيه، وأصبحوا هم ألسنة الأمة العربية بمعناها الجديد، لم يكن منهم شاعر عربي خالص. وكان بعضهم فارسياً وبعضهم قبطياً وبعضهم يونانياً. لم يكن منهم شاعر عربي خالص وإنما كانوا جميعاً من هذه الأمم التي استعربت وأعربت عن شعورها القديم وعن عقولها القديمة وعن وجدانها القديم في الشعر العربي والعقل العربي والوجدان العربي.

وكانت اللغة اليونانية قد سادت في الشرق الذي نسميه الآن بالمشرق العربي وبنوع خاص في مصر والشام والجزيرة، ولكنها لم تستطع أن تمحو هذه اللغات الوطنية، فظل المصريون يتكلمون لغتهم القبطية وظل أهل الشام يتكلمون لغتهم السامية والآرامية وظل أهل الجزيرة والعراق كذلك. وكانت اللغة اللاتينية سائدة في شمال افريقيا وفي اسبانيا، ولكنها لم تستطع أن تقهر لغة البربر في شمال افريقية، ولا أن تقهر الاسبانيين على أن يتركوا لغتهم الوطنية الأولى. ولكن اللغة العربية جاءت فقهرت اليونانية وقهرت معها اللغات الوطنية أيضاً وقهرت اللاتينية في المغرب وقهرت معها اللغات الوطنية أيضاً وقهرت اللغة الفارسية أربعة قرون تقريباً.

كل هذا إن دل على شيء فإنما يدلكم على قوة اللغة العربية وقوة الطبيعة العربية، وقوة هذا الدين الذي كان هو العامل أو المؤثر الأول في انتشار العرب خارج جزيرتهم، ثم في تكوين هذه الأمة العربية الجديدة. ومن المحقق أن البلاد التي يتألف منها العالم العربي الحديث لا يمكن أن تكون مؤلفة حقاً من عناصر عربية خالصة إلى عدنان وقحطان، وإنما هي عربية بلغتها، عربية بشعورها وعقلها ووجدانها، وعربية بدينها سواء أكان هذا الدين إسلاماً أم كان نصرانياً، هي عربية بهذا كله، آثرت العروبة على غيرها وأصبحت أمة عربية جديدة كونها الإسلام وكونها دون إكراه أو إرغام أو عنف؛ فتكونت بهذه الوسيلة وبهذا اليسر، وأخص مزايا هذه القومية العربية أنها حرة متسامحة، وأنها مفتوحة الأبواب لا مغلقتها وأنها متعاونة مع الذين يحبون أن يتعاونوا معها، فهي قبلت الثقافات الأجنبية في عصورها الإسلامية الأولى، قبلت ثقافة الهند والفرس واليونان، وقبلت كثيراً جداً من الثقافات السامية القديمة، ومن ثقافة المصريين القدماء؛ قبلت هذا

كله وصاغته وجعلته عربياً، ثم لم تكتف بهذا ولم تستأثر به من دون الإنسانية المتحضرة ولكنها جعلت تنشر ما تستطيع أن تنشره من هذا كله في الشرق والغرب جميعاً فأثرت بثقافاتها العربية الجديدة في الشرق في الهند وفي بلاد الصين، وأثرت بثقافتها العربية الجديدة في أوروبا في الغرب، وفي أوروبا لم تؤثر بعملها وفلسفتها فحسب، ولكنها أثرت بعملها وفلسفتها، وأثرت بشعرها أيضاً، وهي التي علمت الشعراء الفرنسيين في القرون الوسطى أن يقولوا ذلك الشعر الذي كانوا يتنقلون به بين المدن في فرنسا.

هذه، أيها السادة، هي القومية العربية كوّنها أو حاول تكوينها الشعر أول الأمر ثم كونها القرآن آخر الأمر، ثم جعلت تفرض نفسها في غير عنف ولا إكراه على العالم القديم حتى احتلت مكانة الامبراطورية الرومانية واحتلت مكان الدولة الفارسية وهي الآن بعد أن عدت عليها الخطوب وبعد أن ألحفت عليها الكوارث، وبعد أن ألحّ عليها الترك بنوع خاص في عصور مختلفة من حياتهم، وبعد أن اضطرت إلى الخمول وإلى الضعف، ظلت على الرغم من هذا كله محتفظة بقوميتها، محتفظة بلغتها وعقليتها وشعورها وكل ما يميزها. ظلت محتفظة بهذا كله. وقد عرضت لها الخطوب المختلفة، فانقسمت واشتغل بعضها عن بعض ونشأت فيها دول، برغم هذا ظلت واحدة، واحدة في الشعور وواحدة في التفكير وواحدة في الآلام وواحدة في الآمال.

وصدقوني، أيها السادة، ولا تظنوا أني أريد أن أغركم عن أنفسكم، إن كانت الأمة العربية قد أخذت الآن تنهض وأخذت تعرف نفسها وأخذت تعرف حقوقها وتعرف واجباتها فالفضل في هذا كله إنما يرجع إلى الأدب وإلى الأدب وحده.

ما الذي أنشأ النهضة الحديثة في هذه البلاد العربية؟ هو أنها التقت بالغرب، وعرفت حياة غربية لم تكن تعرفها. كان الترك العثمانيون قد قطعوا كل صلة بينها وبين العالم الخارجي فلم تكن تعرف الغرب ولا تكاد تسمع به وكاد الغرب هو نفسه أن ينساها، اضطرت بمقتضى الحوادث التي حدثت في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر إلى أن تعرف أوروبا، فرأت ألواناً من الحياة جديدة وأرادت أن تعرف من هذه الحياة شيئاً، فجعلت تتعلم اللغات الأوروبية وإذا هي تعرف المطبعة، ولم تكد تعرف المطبعة حتى ذكرت أن لها كتباً قديمة مكدسة في المساجد وفي الكنائس والأديرة وها هي تأخذ في نشر هذه الكتب وكان احياء الأدب العربي القديم بفضل المطبعة. كان الاتصال بالحياة الغربية الحديثة، ضمن هذين التيارين نشأت ثقافة جديدة في هذه البلاد العربية. من الذي أنشأها؟ هؤلاء الأفراد الذين تعلموا والذين كانوا يقرأون الكتب القديمة وينشرونها ويتعلمون اللغات الحديثة ويترجمون منها والذين كانوا يذيعون العلم والأدب في بلادهم وفي البلاد المجاورة ومن هؤلاء القوم ومن هؤلاء الناس؟ إنهم هم طليعة الأدباء المعاصرين.

وثقوا أيها السادة أن هذه النهضة ما كانت لتنهض وما كانت لتؤتي ثمرتها وما كانت لتنشأ عنها هذه الدول الجديدة وهذه الحياة العربية الجديدة، لولا المثقفون والأدباء سواء

منهم الشعراء والناشرون. لولا هؤلاء، ما نهضت البلاد العربية.

والأغرب من هذا، أن كل الأحداث الكبار التي نشأت عن هذه النهضة وما حدث في البلاد العربية على اختلافه من هذه الأحداث التي هزتها ومن هذه الثورات العرابية في مصر والثورة التي نعيش فيها الآن في مصر والثورة على الفرنسيين في الشام وفي الجزائر وعلى الانكليز في العراق.

الشيء الذي أستطيع أن أؤكده لحضراتكم وأنا مطمئن إلى أني لم أتجاوز الحق هو أن كل هذه الأحداث إنما انشأتها الثقافة وأنشأها الأدب، والمؤسسون الحقيقيون لكل هذه الثورات إنما هم الأدباء والكتّاب والشعراء ولا شيء غير هؤلاء.

الأدباء أيها السادة هم الذين احسوا آلام الشعوب وهم الذين صوّروا هذه الآلام وهم الذين أشعروا الشعوب بحقوقها وعلموها واجباتها ورسموا لها طريقها إلى مثلها العليا وهم الذين سبقوا إلى آمال هذه الشعوب فصوروها وزينوها وحببوها إلى الشعوب. والذين قاموا بالتنفيذ، وقاموا بالحركات الثورية العملية ليسوا، في حقيقة الأمر، إلا تلاميذ هؤلاء المثقفين وهؤلاء الأدباء.

وقد تقولون إني لم أحدثكم إلى الآن عن الأدب والقومية العربية، وإن كنت أنا أعتقد أني لم أحدثكم إلا في هذا الموضوع فكل ما قلته لكم منذ أن بدأت الحديث على طوله إلى الآن، ينتهي إلى شيء واحد هو أن القومية العربية مدينة بوجودها وقوتها ونموها للأدب العربي وأن القومية العربية الحديثة مدينة بنهضتها وقوتها وبهذه الآمال العراض التي تطمح إليها إلى الأديب العربي الحديث. ومعنى هذا أن الأدب يجب أن يكون وفياً لنفسه يؤدي واجبه في العصر الحديث كما أداه في العصور المختلفة أو خيراً مما أداه في العصور المختلفة لأن طبيعة الحياة هي القوة والذكاء وليست هي الجمود والاستقرار، فإذا كان الأدب قد أدى واجباته إلى الآن، فينبغي أن يؤدي هذه الواجبات في تقوية القومية العربية وتكوين هذه الوحدة العربية التي ورثها العرب عن أسلافهم وعن آبائهم الأول، تكوين هذه الوحدة التي أضاعتها الأحداث والخطوب، يجب أن تعود ويجب أن تتم ويجب أن تقوى ويجب أن تكون الأمة العربية واحدة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة وأن يكون العرب كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً وأن لا يذهب العرب هذه المذاهب المتفرقة: قوم يخلصون للفكرة العربية، وآخرون يخلصون ببعض قلوبهم ولا يخلصون بها كلها. كل هذا يجب أن يزول والوحدة العربية يجب أن تتحقق، وليس إلى تحقيقها الصحيح من سبيل إلا أن ينهض بها الأدباء؛ هم بناة القومية العربية وهم الحفظة عليها وعلى نموها وقوتها، وهم الذين أخذوا يكوّنون هذه الوحدة وعليهم أن لا يريحوا ولا يستريحوا حتى يتم تكوين هذه الوحدة وحتى تمضي الأمة العربية في طريقها إلى الحياة الراقية المجيدة السعيدة كما ينبغي لها أن تحيا وكما ينبغي لها أن تعيش في هذه الأيام التي يملأها القلق ويملأها الاضطراب.

أيها السادة، لا تنتظروا مني أن أتحدث إليكم بالتفصيل عما فعل الشعر في هذا

العصر أو ذاك أو عما فعل النثر في هذا العصر أو ذاك، فلسنا هنا في جامعة ولست ألقي عليكم درساً في الأدب أو درساً فيما شئتم من الموضوعات وإنما أريد أن يكون هذا الاجتماع أو هذا المؤتمر الذي أشرف بالحديث إليكم فيه الآن والذي أتيح له أن يجتمع في مدينة القاهرة، أريد أن يكون مؤتمراً ينصرف ويتفرغ أعضاؤه وقد استشعرت قلوبهم هذه القوة التي ليس منها بد وهي التي تأتي من علمهم بأنهم هم الذين عليهم قبل كل شيء بناء الحياة العربية الجديدة، فإن نهضوا بها فذاك وإن لم ينهضوا بها كما ينبغي فعليهم وعليهم وحدهم هذا التقصير.

النقد والقومية العربية(*)

عبد الله قنون

لعل هذه الكلمات ستكون ملء فراغ فقط ولعل الانصراف إلى المداولة حول هذا الموضوع رأسا يكون أجدى لنا في معرفة النقد الذي يوجه إلى الأدب والقومية العربية. ولما دعيت بعد قدومي إلى هنا للكلام حول هذا الموضوع رأيت أن ذلك ليس في امكاني، وأن الأولى بالحديث عنه هم كبار أساتذة الأدب وأيمة النقد، الذين يضم المؤتمر كثيراً منهم، فأعظم الموضوعات في هذه الدورة الثالثة للمؤتمر يحق أن يتحدث عنه أعظم شخصيات المؤتمرين. على كل حال فإني لم أرفض وإن كان الاعتذار بأن الموضوع غامض شائك اعتذاراً مقبولاً ووجيهاً. فإن كان لي أن ألقي عليه نظرة فإنها نظرة مستوحاة من هذا الجمع، وإني إذا كان لي كلمة مستوحاة من مغزى هذا الجمع الذي ينفي جميع الفوارق بين أبناء العروبة على اختلاف بلدانهم وتباعد أنحائهم كما ينبغي أن تنفى جميع الفوارق الاعتبارية بين آداب أقطارهم العديدة في الماضي والحاضر. ذلك أن الأدب العربي وحدة لا تتجزأ في جميع بلاده بالمغرب والمشرق وفي الأندلس وصقلية المفقودتين، فلا نعود نذكر الأدب الأندلسي ولا الأدب العراقي ولا أدب غيرهما من الأقطار العربية سواء التي طوتها أحداث التاريخ أو التي بعثتها النهضة الحديثة، فإنما هو أدب واحد تشارك في إنتاجه بلاد متصل بعضها ببعض، كانت في وقت ما محكومة بحاكم واحد ولم تزل بعد استقلال بعضها عن بعض تحكم بقانون واحد، ثم هي متشابهة في التكوين والخلق والمزاج واللغة التي تعبر بها عن أفكارها، وخواطرها وحاجاتها واحدة، فكيف لا يكون لهم أدب واحد؟ وليس هذا فقط فالمعاني والأفكار بل القوالب والأساليب هي نفسها التي يتداولها الجميع لأن الرصيد الأدبي واللغوي معاً تراث مشاع بين أبناء هذه الأقطار كلهم، ما طرف منه أو تلد، وما قدم أو حدث. كله معهود لديهم متصالح بينهم

(*) نشر في: الفكر، العدد ٣ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٧)، ص ٣٩ - ٤٥.

إليه يرجعون ومنه ينفقون فالتجاوب الفكري بين الأدباء في عصرنا هو ما كان عليه الحال عصر الجاهلية في الجزيرة العربية. يتوافد الشعراء والخطباء من مختلف قبائل العرب إلى عكاظ وغير عكاظ من الأسواق والمواسم الأدبية يتساجلون ويتبارون بالكلم البليغ الفصيح. تسير به الركبان والحفظة الرواة كما يقع اليوم تماماً بالقصيدة من نظم شاعر مطبوع، والمقالة من انشاء كاتب بليغ تنقلها الصحف السيارة. فإذا بهما على كل لسان وبين يدي كل مثقف من أبناء العروبة في أقطارها المختلفة وكما كان أيضاً فيما بين عصر الجاهلية والعصر الحديث ينشد المتنبي أبيات ابن عبد ربه التي يقول فيها:

ويـالـؤلـؤاً يـسـبـي الـعـقـول أنـيـقـا ورشـا بـتـقـطـيـع الـقـلـوب رفـيـقـا

فيقول شاعر العربية الأكبر: إيه يابن عبد ربه لقد تأتيك العراق حبواً.

ويؤلف أبو الفرج الأصفهاني كتابه **الأغاني** فيحمل من حينه إلى خليفة قرطبة ويجيزه عليه بألف دينار. فماذا يعني هذا إلا أن الأمة أمة واحدة وأدبها الذي هو مستمد من واقع حياتها وتاريخها المشترك ومثلها العليا أدب واحد، ليس بينه من خلاف، كالماء الذي يخرج من نبع واحد لا يختلف إلا في ذوق المرضى المنحرفين.

وهكذا رأينا أئمة الأدب العربي فيما مضى يدرسون هذا الأدب ويخضعونه للبحث على أنه وحدة شاملة لا تفرقة بينها، فالجاحظ وابن قتيبة من المشرق، وابن عبد ربه وابن رشيق من المغرب، كلهم على هذا الرأي، والثعالبي في يتيمته، والعماد في البرق، والبارودي في مختاراته، كلهم على هذا. ومن ميز أدباء الأقطار فإنما فعل ذلك بتمييز أدبهم من الناحية الشخصية لا من الناحية الفنية. فلما أخذنا نحن بدعة الوطنية الضيقة ومعها تاريخ الأدب حسب الأقطار والعصور من أوروبا جعلنا نلتمس العلل والأسباب بتمييز أدب كل قطر عربي عن أخيه ونفرده، وإن تنادى هو بكل ما فيه، إنه من بقية الآداب الأخرى في الصميم. وربما كانت تلك الأسباب والعلل أوهى من خيط العنكبوت، وربما لم يتجه موجب الأفراد للمفرد نفسه ولكن هكذا كتب تاريخ الأدب الفرنسي أو الإيطالي أو الاسباني فليكن تاريخ الأدب العربي كذلك بالرغم من أنفه.

وفي إمكان الأدب الحصيف الذي يستقل بالرأي أن يرجع إلى أقوال بعض المبدعين والكتّاب في ميراث أدب بعض الأقطار العربية التي، فيما يزعمون، تختلف عن أدب غيرها فيجدها من التهافت والبطلان بحيث لا تثبت لحظة أمام النظر والتحقيق، وانه لا يجد بين أديب وأديب من قطر واحد أكثر مما يجده بين أدب قطر وقطر آخر من تمايز ولا نقول من خلاف.

وهناك قضية شكلية لها علاقة بالموضوع وهي أيضاً هذا التقسيم إلى العصور التي ينبغي أن يعاد فيه النظر، كالتقسيم على الأقطار لأنه كذلك تقليد محض لمنهاج البحث في الأدب الأوروبي، ولعله تقليد له في العرض دون الجوهر وإلا فليس بلازم أن يكون لعصر الجاهلية أدب وصدر الإسلام أدب، ولعصر الأمويين أدب، وهكذا، حتى تنتهي العصور وتكون النتيجة تعصب قوم لأدب وآخرين لغيره مما لا يوحي به إلا النزعات

الطائفية وهي إلى الشعوبية أقرب منها إلى العربية.

فالسياسة لا تؤثر هذا التأثير البليغ في تكييف المذاهب الأدبية وهي بالفعل لم تؤثر في أدب هذه العصور بما يجعله يتمايز حتى يستقل عصر عن عصر. ولقد كان أئمتنا أدق نظراً وأقوم ميزاناً حين جعلوا هذه العصور الثلاثة عصراً واحداً، واعتبروا نتاجها الأدبي نتاجاً عربياً أصيلاً، لا هجنة فيه ولا إغراب، وذلك حين قرروا الاستشهاد به على قواعد العربية وعلوم اللغة.

والأمر وإن كان يتعلق بالأحكام اللفظية والقوانين النحوية فإنه يشمل المعاني والأفكار أيضاً لأن العربي الذي بقي على سليقته ولم يؤثر الاختلاط في نفسه لا شك أن تصوره للأشياء والأمور وطريقة أدائه لذلك التصور لم يختلف كثيراً في الإسلام عما كان عليه قبله، إذا استثنينا ما يخص العقيدة الجديدة، ولذلك فنحن لا نجد فارقاً كبيراً بين شعر الفرزدق من العصر الأموي وحسان بن ثابت في عصر صدر الإسلام وزهير بن أبي سلمى في عصر الجاهلية مثلاً. أفلا يكون ذلك مما يرجح جعل هذه العصور الثلاثة في تاريخ الأدب العربي عصراً واحداً يتميز بأنه العصر الذي بقيت فيه اللغة نقية لم تشب بما يكدر صفاءها من ناحية اللفظ ولا بما يغير محاسنها من جهة المعنى؟

وبعده يأتي العصر العباسي الأول فالثاني فعصر المماليك على ما اصطلح عليه مؤرخو الأدب. ونرى أن هذه العصور الثلاثة تكوّن أيضاً عصراً واحداً هو عصر ازدهار الأدب العربي بما أدخل عليه من معانٍ وأفكار وأمثلة وصور وطرائق وأساليب لم يعرفها من قبل، نظراً إلى اتساع دائرة المعارف العربية واستبحار العمران وانتشار الحضارة. ولقد سمى النقاد الأولون أدب هذا العصر بالأدب المولد وسموا أدباءه بالأدباء المولدين، وهي تسمية لها حظ من النظر، فإن توحيد المعاني التي لم تكن معروفة عند العرب هو مما تميز به هذا العصر من العصور التي قبله، والتسمية، وإن كان يراد بها التنقيص عند أئمة اللغة، الذين لا يحتجون بمولد غير عربي سليقة، فهي عند نقدة الأدباء مما يشعر بالمدح للمعنى الذي أشرنا إليه. وعلى كل حال، فالعصر الثاني في تاريخ الأدب العربي هو الذي يبدأ بقيام الدولة العباسية وينتهي بعصر النهضة الحديثة، وليس ثم موجب قوي لتقسيم هذا العصر إلى ثلاثة أقسام، لأن ما طرأ على اللغة فيه أو على الأدب من تجدد وإنتاج لم يختص به القسم الأول دون الثاني، وأما الثالث فقد كان عهد وقوف وهو ذيل لا يعدو أن يكون من تتمة العصر نفسه.

يبقى بعد هذين عصر النهضة الحديثة وهو لا شك عصر نشطت فيه اللغة العربية من عقالها بعد ذلك الجمود الذي لازمها بعد قرنين أو ثلاثة من الزمان، وتحررت الأفكار وانتشرت المعارف والفنون واطلع أبناء العرب على آداب الأمم الأخرى مما لم يتح لهم من قبل حتى في العصر العباسي، فتعرفوا إلى دنيا جديدة من سحر الشعراء وخيال الكتاب فلم يبق الأمر محصوراً في توليد معنى ولعب بلفظ، ولكنه صار تحليقاً في سماء الشعور وهيماناً في أودية الخيال، فتلقح الأدب العربي بلقاح الآداب الحية واستوعب من

الأحاسيس والخلجات النفسية والقلبية ومن الخواطر والالتماعات الفكرية والذهنية ما لم يسبق أن حام حوله أديب عربي ولا عبر عنه معبّر بلغة العرب.

ومن العجيب أن هذه اللغة الخالدة التي تتسع اليوم لكل الأفكار الحديثة من فلسفية واجتماعية وعلمية وفنية وتؤديها بكل وضوح هي هي بنفسها لغة عصر السليقة ولغة عصر التوليد السابقين، فالأديب العربي في هذا العصر يتغلغل في وصفه أسرار النفس البشرية ويحلل مشاعرها العميقة حتى ليجسمها تجسيماً يوشك أن يلمس باليد، ويغوص إلى أعماق القلوب يستخلص مكنوناتها الدفين ويجلوها عواطف إنسانية تكاد تنبض بالحياة وهو في ذلك كله لا يستعمل إلا الكلمات المعهودة والمفردات المعروفة لكل ناطق بالضاد منذ أن فتق الله بها لسان يعرب. فما أشبه طاقة هذه اللغة بطاقة الذرة التي كانت مذخورة فيها حتى قيض الله لها من يكشف سرها هذا العصر. وقد اتسع المجال في الأدب العربي الحديث بفضل اتصاله بالآداب العالمية بالأكثر مما ذكر فتكونت فيه مدارس ونشأت مذاهب وينتظر منه أن يؤدي رسالة سامية للأمة العربية وللإنسانية جمعاء. ولهذا فهو ما زال غير مستوف أغراضه في هذا العصر، بل إن عصره هذا لم يزل في مباديه.

ورسالة الأدب العربي رسالة سامية يجب ألا تقتصر على الأغراض اللفظية، ولا على المتعة الذهنية، ولا على المعاني الذاتية، التي لا يشعر بها إلا الأديب المتكلم نفسه، إنها رسالة. ومفهوم هذا اللفظ مما ينبغي ألا يغرب على البال، فهو مهمة تقتضي الهدم والبناء والعمل الجماعي المؤدي إلى الغاية التي أدت إليها رسالة النبيين من قبل، غاية تسمع الآذان الصم وتري الأعين العمي وتلامس القلوب الغلف على دعوة الحق التي تنقذ البشرية من ضلالها الحديث كما أنقذتها بالأمس من ضلالها القديم، وإنها مقدسة وليس المراد بهذا الوصف معناه الخيالي الذي يبتذله به الحالمون، وإنما المراد به الإكبار من شأن هذه الرسالة ذات المسؤولية العظمى التي لا يتحملها إلا أبطال الكفاح من أجل القيم الإنسانية، فهم المجاهدون الذين يجري مداد أقلامهم بدم الشهداء.

إن واقع العالم العربي بما يصطخب فيه من التيارات الاجتماعية المتدافعة وما يعتوره من الاتجاهات السياسية المتأتية من مسايرته لتلك التيارات هو نفسه أول ما يجعلنا نعتقد أن رسالة العرب لم تؤد كما يجب إلى الجمهور العربي حتى تجعله لا يستجيب لدعوة غير متفاعلة مع قوميته العربية مهما كان مصدرها. وهذا يحتم علينا أن نأخذ الأمر بجد. ومن الجد أن نراجع النصوص الأدبية في لغة الضاد لنتخير منها إعادة الأسس التي يمكن أن تدخل في بناء صرح الأدب العربي وعلينا أن نعنى باللب دون القشرة، وأن يكون اهتمامنا بالمعاني والمقاصد لا بالألفاظ والقوالب فإن مما درجنا عليه أن ندرس الأدب للمتعة لا للاصلاح به، وأن نعجب بالصيغ الكلامية ولا نحفل بما تتضمنه من دلالات معنوية. وقد كان لنا أن نسقط من الأدب العربي كل نص لا يؤدي مهمة في تثقيف فكر أو تغذية عاطفة أو بعث روح في شبابنا الطموح. ومن ذلك أدب المجون والاستجداء والحيل اللفظية المسماة بالمحسنات البديعية، ثم نعوضها بالنصوص القوية التي أهملنا كثيراً منها حتى بقي أدبنا ضاوياً يشكو فقر الدم.

وكما كان تقسيمنا الأدبي بحسب الأقاليم والعصور جناية على وحدته كذلك كان اعتبارنا الأدب صناعة لفظية وزخرفة كلامية جناية على رسالته فأعظم النصوص الأدبية في اللغة العربية وهو القرآن لا يعد في مادة الأدب عند كثيرين، والطريقة التي ندرس بها هذا النص هي كما تعرفون جميعاً تبين الآثار التي تركها في الأدب من حيث التعبير والأسلوب فحسب. وأما دراسته هو على الأقل كما ندرس ديوان الحماسة أو رسائل البديع مثلاً فهذا ما لا يهتم به أحد. حتى الأجزاء التي كانت تعد ليحفظها الطلبة في المدارس ما زالت تنتقص كل عام إلى أن صارت بعض آيات. ولم هذا الحفظ؟ لقد كان يغنينا عنه المرور بالكتاب العزيز واستشعار روح دعوته التي جعلت من العرب أمة تملأ سمع الزمان وبصره. فأين هو هذا الكتاب في أدب العرب الذي يعرض ولو سورة واحدة من القرآن، ولتكن سورة يوسف مثلاً على أنها قصة في نماذج أدبية؟

ومثل هذا يقال في الحديث الشريف، هذا الكنز الثمين الذي لا يكسبنا بلاغة وثروة كلامية فحسب، وإنما يكسبنا ثقافة فكرية وخلقية ويزيدنا إيماناً بالقومية العربية التي أدت للإنسانية رسالة إصلاحية عز لها النظير، وتأتي بعد ذلك كتب عديدة في الفقه والكلام والتصوف نبعدها عن حظيرة الأدب وهي تحتوي على فصول من أقوى ما كتب في الدفاع عن عقيدة أو تقرير حكم أو تحليل خاطر نفسي، وإن الفصل الواحد منها ليفيد في إنارة العقل وتلقين الحجة أضعاف ما تفيده كثير من الرسائل المتكلفة والقصائد المزيفة. وتأتي كتب التاريخ والرحلات وفيها من العبر والدروس ما لا يصح للفرد العربي أن يجهله، لأن جهله هو الذي يعينه على هذه الحالة من الرضا والاستسلام.

والخلاصة أن أدبنا لم تكن له رسالة يعنى بها في الدرجة الأولى إلا رسالة إقامة الأمثلة وشحذ الأذهان، فلذلك لم يعن بهذه الآثار القيمة ولم يدرسها دراسة المتعرف لدخائلها. فنحن إذا أردنا أن نجعل من أدبنا أدباً حياً ذا رسالة واحدة قومية فلا بد لنا من إعادة النظر في مواده وأصوله وترتيبها على حسب المعاني والمقاصد مجسمين منها ما له دلالة قوية ودعوة إصلاحية وموضحين للأجيال الناشئة أهداف الرسالة الإنسانية التي يقوم الأدب العربي على حفظها ورعايتها وهداية البشر إلى ما فيها من خير وصلاح.

وثم شيء آخر له أهميته العظمى في أداء رسالة الأدب العربي وهو السهولة والوضوح، فإن هذا الأدب كاد أن يكون الوحيد من بين آداب العالم الذي بقي بمنأى عن الأوساط العامة والطبقات الشعبية حتى ان بعض الأدباء يمتدح بهذا ويسمي أدبه أدب خاصة لا أدب عامة. وليس في نظري سبة تلحق الأدب مثل هذه. فيجب العمل على تقريب الشقة ما بين الأدب والجمهور ليفهم دعوته ويرتفع عن مستواه الفكري إلى المستوى اللائق به كجمهور عربي واع. ولا يقال إن الأدب فن، والفن يتطلب الجودة، فإن الجودة لا تنافي السهولة والوضوح، ولنا في القرآن والحديث مثل حي على صحة هذا النظر، فإن ما بقي في الجماهير الإسلامية من تدين وخلق لا مصدر له إلا هذان النصان الأدبيان الرفيعان.

فهذه كلمة أرجو أن أكون وفقت فيها إلى بعض الرأي وهي وإن تكن إنما تناولت الموضوع من جوانبه فلا جرم أني لم أكن لأتعمق هذا الموضوع وقد دعيت في الكلام فيه من دون استعداد وعلى عدم الإلمام بالاتجاهات الأدبية والتيارات الفكرية التي يخضع لها الأدب الحديث الأحق بالنقد إذ هو المدعو لحمل راية القومية العربية وقيادة الجمهور العربي تحت ظلها الوريف.

النثر والقومية العربية(*)

محمود تيمور

نحن المخضرمين الذين عشنا في جيلين، سابق ولاحق، لا يفوتنا أن فكرة القومية العربية وهي دعوة الساعة، كان لها بالأمس صوت جهير.

بيد أن هذه القومية العربية لم تكن لها دلالة مختمرة في أذهان الكتاب، ولم تكن مستبينة المعالم فيما تجري به الأقلام.

كنا مضطربين في أمرها أشد الاضطراب، مختلفين فيها كل اختلاف، يتعصب لها منها فريق ويثور عليها فريق آخر، وكان المتعصبون لها والثائرون عليها سواء في التطرف أو في الشطط والاعتساف، وفقاً لمقتضيات وملابسات حافة بالأمة العربية في تلك الأيام.

المتعصبون للقومية العربية كانوا يتمثلونها لياذاً بالماضي، واعتزازاً بالسلف، فهم ينشدون للكتّاب أن يرجعوا إلى العصور الأولى، ويؤثرون للأدباء أن يحيوا في أجواء العهود الخوالي ويأبون على المفكرين أن يسلس قيادهم لاتجاهات حديثة أسفرت عنها الحضارة العصرية في ميدانها الثقافي. والثائرون على القومية العربية كانوا يشنونها حملة على كل قديم في التفكير والتعبير ويَعْتَدُّونَهُ عقبة في طريق التطور والتقدم، ولم يسلم من حملتهم تراث العروبة في فنون أدبها وفي ألوان ثقافتها، بل في كثير من دعواتها الروحية الموصولة بالعقيدة والدين.

وتنابز الفريقان بالألقاب: فريق المحافظين، وفريق المجددين، لكل منهما زاوية ينظر منها لا يعدوها، ولكل منهما وجهة هو موليّها، فإن قلنا إنهما كانا كلاهما على خطأ فلسنا على خطأ، وإن قلنا إنهما كانا كلاهما على صواب فلسنا نجانب الصواب.

(*) نشر في: الفكر، العدد ٣ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٧)، ص ١٥ ـ ١٩.

أولئك المحافظون آمنوا بالقومية العربية، فأقاموا من أنفسهم سدنة لها، متعلقين بأستارها يتمثل إيمانهم في الاستمساك بالتراث العربي القديم، وفي الاستحياء لأساليبه ومناهج أدبه، وتأنس نفوسهم بأحلام ماضيه، وبما يزدان به من مفاخر وأمجاد. وعذرهم في ذلك أن المجتمع العربي كانت تغزوه قوى أجنبية في شتى مناحي حياته، ومن ورائها مظاهر حضارة عصرية ولوامع فكر جديد. فأشفق المحافظون على الأمة العربية أن يطوح بها التيار الجارف، حتى لا تتماسك ولا يبقى لها من كيان، ولم يستطيعوا إلا أن يهربوا من واقعهم الذي يحاصرهم من كل صوب، هذا الواقع الملتبس الذي يباعد بينهم وبين عروبة يعتزون بها أكبر اعتزاز.

وهؤلاء المجددون أرادوا للأمم العربية حياة غير حياتها المتخلفة، فانبعثوا يمزقون عنها ألفاف ماضيها الذي هو أشبه بأحلام النيام، ويحطمون ما يغل عقولها من قيود مانعة من التحرر والانطلاق، ويفتحون العيون على النور الجديد في آفاق الفكر والمعرفة. ومن ثم نشأت الدعوات الأدبية في كل أمة عربية إلى إبراز الشخصية، وتنوير الوعي، وتجديد الروح ولم يكن للمجددين بد من اصطناع خطة الهدم، لكي يقوم على الأنقاض بناء مكين.

لبثت القومية العربية على هذا النحو، بين أشياع المحافظة وأشياع التجديد مثار تردد ونزاع، بل مدار تشكك وارتياب، وفي أدب الجيل الماضي تعبير صادق عن هذا التردد والنزاع أو التشكك والارتياب، سواء في ذلك الكتّاب المحافظون والكتّاب المجددون.

ولعل هذه المرحلة كانت مرحلة طبيعية من مراحل النهوض القومي، وطوراً لا غناء عنه من أطوار تبلور الفكر العربي. فقد جاهد المحافظون في سبيل إحياء تراث العروبة وتزكيته وإقرار الإيمان به في النفوس، وعمل المجددون على انضاج الوعي العربي وتبصيره والنفوذ به إلى فهم موقفه من الحياة التي يحياها، ومن المجتمع الإنساني الذي يعيش فيه.

وفي يومنا الحاضر أتيح للقومية العربية أن تستقبل طوراً حاسماً من أطوار حياتها وتجد لها صيغة جديدة لا مجال فيها لتعصب فريق وثورة فريق آخر.

لم تعد القومية العربية حلم نائم على رمال الصحراء، ولا اهتزازاً لبكاء الدمن والأطلال، ولا عويلاً على مجد كان في غابر الزمان.

القومية العربية اليوم يقظة لعمل، وسعي إلى هدف وهي تفاؤل بغد، وإيمان بمستقبل وانبعاث إلى أمام، هي نزعة موحدة إلى الحرية والغرة وتقويم الشخصية في هذا المعترك العالمي الذي يحف بنا من كل جانب.

ولعل أدق تعريف لهذه القومية العربية في مضمونها الأصيل أنها، كما قال أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد «رابطة بين أمم اتسعت بينها دائرة المشابهات، وضاقت دائرة الفروق». فهذه الرابطة تجمعنا اليوم حول دعوة فكرية عميقة، وخطوة تحررية واسعة، وكفاح إنساني صميم.

نريد اليوم أن يكون لنا فكر نابع من عقولنا ومن وجداننا، وأن تكون لنا بصيرة خاصة بالحياة من حولنا، فنتحرر في التفكير والتعبير، ولا يكون علينا من سلطان في التأثر والتأثير، نؤمن بأنفسنا، فنفيض عليها عزماً وقوة، ونمارس استجابتنا الواعية لكل ما في الآفاق من هواء ونور.

حسبنا من فكرة القومية العربية أنها حرب على الضعف والاستكانة، حرب على التشكيك في الشخصية الجديرة بالاستقلال والتوثب، وأنها ثورة على العبودية والتطامن لسلطان الأجنبي، ثورة على الوقوف في هذا المعترك العالمي موقف التضاؤل والتخاذل، وانها رمز في المجتمع العربي للألم الباعث على اليقظة والأمل الدافع إلى الكفاح.

لئن كان لكل عصر نبوّته المقدسة، إن القومية العربية لهي نبوة هذا العصر في مجتمعنا العربي، ورسالة هذه النبوة هي تجميع القوة، وتكتيل الجبهة، والانطلاق بالطاقة البشرية في كيان المجتمع العربي نحو كسب الحياة. وإن كتّاب العرب في أعناقهم أمانة، هي أن يكونوا حواريين لتلك النبوة الصادقة، يزكونها بأقلامهم، وينفخون فيها من أرواحهم، ويعملون على أن تكتمل لها أسباب النماء والازدهار.

يشهد التاريخ بأن التطورات الكبيرة في الحياة الأدبية كانت رهينة بالتطورات السياسية البعيدة المدى، فالأدب يؤثر في هذه التطورات ويتأثر بها في آن. والمجتمع العربي تحت راية القومية العربية يستشرف لبعث سياسي يستكمل به حرياته ومشخصاته، فلا مَعْدى للأدب عن أن يستجيب لهذا البعث كل استجابة، وأن يواكبه فيما يهدف إليه من أغراض جسام.

تلك هي الأقلام تصابحنا وتماسينا بإنتاج أدبي ترتسم فيه وثبة التحرر، فقد أمسكت هذه الأقلام عن التعلق بأذيال الموضوعات التجريدية، والوجدانيات الحالمة، وأقبلت على تصوير الروح الجديدة التي تتمثل فيها اليقظة والعمل والكفاح. وإنما انصرف حملة الأقلام إلى هذا الجد في التصوير الواقعي لأنهم وجدوا أنفسهم أمام واقع اجتماعي قوي يرج النفوس ويملأ الأذهان، لا كما كان أسلافهم بالأمس يعيشون في واقع هزيل لا يحدوهم إلى التعبير والتصوير.

ومهما يكن من جدال النقاد في أن يكون الأدب هادفاً أو غير هادف، ملتزماً أو غير ملتزم، مجنداً أو غير مجند، فما أحسب الكاتب العربي في هذه الفترة من زمنه بمستطيع أن يغفل الأحداث التي تتخذ لها اليوم شعار القومية العربية، فإن هذه الأحداث تهز كيان كل عربي، وتتغلغل في صميم كل بيئة عربية، وأن الكاتب ليستهين بأمانة القلم في يده إذا هو لم يتسمع لمختلف الهتافات والمناجيات التي تضطرم في ذلك المجتمع العربي، وإذا هو لم يلتقطها ويبث فيها من ذوب نفسه ومن فيض روحه ما يجعلها مدداً للفكر الجديد، وكيف يكون الكاتب مخلصاً في استيحاء الحياة من حوله إن صَمَّتْ أذنه دون انبعاث قومي في مجتمع كبير يعيش بين ظهرانيه.

ما أهون أن يكون الأديب معدوداً من أهل عصره، بتاريخ ميلاده، لا بما يحمل أدبه من معالم تضعه حيث وضعته الأيام من أحداث وطنه في ذلك التاريخ.

لسنا نبغي أن يفرض الكاتب على نفسه شيئاً، ولسنا نعني أن يتخذ الكاتب من قلمه بوقاً يعلو به صوتٌ مسوق إليه محمول عليه، فذلك هو التكلف الذي لا جدوى فيه، وذلك هو الافتعال الذي نأباه. وإنما الذي نبغيه ونعنيه أن يرهف الكاتب حسه، ويفسح من نفسه مجالاً تتجاوب فيه أصداء الحركة القومية، فإنه خليق أن ينتفض وأن يستشعر وأن يتوافر له الانفعال القوي فلا تلبث نفثات فكره وروحه أن تذكي الجمرات التي تومض تحت الرماد.

ربما آثر الأديب ألا يربط بين فنه وبين تيارات تتناوح من حوله، إذ يؤمن بأن العمل الأدبي إذا ارتبط بهذه التيارات نقص حظه من الفن، وقصر عمره في حساب الزمن، وفاته الخلود الذي يتاح للأعمال الفنية الخالصة غير المقترنة بملابسات عابرة في حياة الأمم وكفاح الشعوب.

ولكن الحق أن الأديب إذا عمق حسه، وصدق استلهامه، وآمن بما يجري به قلمه لم يستعص عليه أن يكون فنه قوياً خالداً وإن تناول أحداث العصور، وعبر عن ملابسات الجيل، وانصاع للتيارات العارمة التي تمر بالمجتمع.

ومن الحق أيضاً أن المجد الأدبي إذا عُقِدَ بناصية الأديب الخالص في فنه للحياة الإنسانية المجردة فإنه يُعْقدُ كذلك بناصية أديب يجند أدبه لهدف قومي، ليكسبه به جهارة وقوة وحيوية، فقد لمع في الآداب العالمية أدب الكفاح الشعبي، وبقي على الزمن ما فيه من روائع وعيون، وكتب الخلود لأصحابه بين الأدباء، كما كتب الخلود لهم بين قادة النهضات.

وإني لأذكر هنا أديباً مصرياً عاش في عصر الثورة العرابية وجند أدبه في معسكر الوطنية المصرية لذلك العصر، هو السيد عبد الله نديم! فقد أجاد قلمه لوناً من أدب الكفاح أدى مهمته في حينه أحسن أداء، ولربما عز علينا أن نتلمس فيما انتهى إلينا من آثار «النديم» في أدبه الكفاحي ما يَصْعَدُ به إلى قمة الفن، ولكنه استحق التمجيد والخلود.

وإذا طاب لنا أن نهتف بحرية الأديب العربي فيما يجري به قلمه، وفيما تضطرم به نفسه وأن ننشد طلاقة الطائر في الأفق، فعلينا أن نهتف كذلك بالرسالة الإنسانية الملقاة على عاتق الأديب الحر، رسالة الاحساس بالحياة التي يحياها، والتعمق فيها، وتزكية ما يلتمع في مجتمعه من مثل رفيعة تدعو إلى حرية وحق وخير وسلام، والقومية العربية التي تعمُر جوانح المجتمع العربي اليوم ليست إلا مثلاً إنسانياً رفيعاً، فهي موجة من موجات التقدم البشري، تدعو إلى الإيمان بالنفس وإلى حرية العمل للخير والحق والسلام.

النقد والقومية العربية(*)

رئيف خوري

النقد والقومية العربية... يخيل إلي أننا حين نبحث في الأسس التي ورثتها القومية العربية من التاريخ، فإننا نستطيع أن نصير إلى اتفاق عليها، وأن نوضح هذه الأسس بما لا يترك كثيراً من لبس أو إبهام. كذلك يخيل إليّ أننا حين نبحث في القومية العربية الحديثة، أعني القومية العربية التحررية، فإننا نستطيع في كثير من اليسر أن نتفق على دقائق معناها السياسي، ولا يشق علينا أن نستجلي دقائق معناها الاقتصادي ومعناها الاجتماعي.

على أن الصعوبة تعترضنا حقاً حين نحاول أن نعين معنى القومية العربية فيما يتصل بالفنون والقيم الأدبية. ذلك بأننا حديثو عهد بهذه القضية، وأحسب أننا لهذا اجتمعنا في ضيافة مصر اليوم، مصر الجمهورية، طليعة العرب إلى منطلق الحرية والنور.

أيها الإخوة الزملاء

ما معنى أن ننقد نقداً أدبياً يكون حقاً معبراً عن القومية العربية؟ ما معنى أن ننشئ فناً قصصياً وفناً شعرياً، تتبلور فيه حقاً خصائص القومية العربية؟

يخيل إلي أن ذلك هو السؤال.

سؤال يثير اعتراضاً كثيراً. فأول ما يقال لنا إن الناقد الحق إنما ينقد بمقتضى مقاييس فنية هي إنسانية مشتركة لا قومية، وكذلك القاص والشاعر، إذا صدقا، فإنهما إنما يبدعان أدباً لا يعيان من أمره سوى أنه يعبر عن فكرهما وفنهما، ولا يعنيهما أن تتبلور فيه خصائص قومية أو لا تتبلور.

(*) نشر في: **الفكر**، العدد ٣ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٧)، ص ٥٦ ـ ٦٥.

أقول: هذا أول ما يقال لنا، وليس الرد عليه بمعجز، فالمقاييس الفنية التي هي إنسانية مشتركة لم تظهر في مكان ما إلا متأثرة بالروح القومي، وبالشكل القومي، في حدود زمن وبيئة.

وفي الوقت الذي يتصور فيه الناقد أنه إنما ينقد بمقتضى مقاييس فنية إنسانية مجردة، فالواقع أنه إنما ينقد بمقتضى مقاييس فنية قد تأثرت بقوم وبزمن وبيئة، فهي إنسانية ولكن من خلال بوتقة قومية، وكذلك القول في القاص والشاعر، فلا بد لصنيعهما من أن تبرز فيه الخصائص القومية حتى ولو لم يعياها أو يقصدا إليها قصداً.

ولكن مثل هذا الرد على المعترضين لا يحل السؤال، وإنما يطوره من صيغة إلى أخرى، كيف السبيل ليصبح نقدنا الأدبي نقداً معبراً حقاً عن القومية العربية بعفوية من الناقد وشعور منه، أنه ما زال في الصميم من مقاييس الفن والجمال الإنسانية؟ أجل، كيف السبيل ليخرج القاص والشاعر أدباً تتبلور فيه الخصائص القومية العربية مع إحساس كل من هذا القاص وهذا الشاعر، انه إنما يعبر عن نفسه لا أكثر ولا أقل.

أعود فأقول: كيف نستطيع أن نجعل من القومية العربية شيئاً حاصلاً من طبيعة العمل الأدبي نفسه دون أن يكلف الأديب ذاته أو فنه عنتاً أو قسراً؟

يخيل إلي أن هذا هو السؤال فيما يتصل بالنقد والقومية العربية، بل فيما يتصل بالأدب اطلاقاً والقومية العربية.

الواقع أنني أيها الاخوة الزملاء، أطرح السؤال ثم لا أرى أن ما عندي يخولني القطع في الجواب.

لا شك أن القومية العربية التي نعنيها هي ظاهرة حديثة جداً، إنها جديدة، تحررية تطورية، إذا شئنا تعبيراً حسياً عنها في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع مثلاً، فلن نجد أفضل من هذا الخطاب الأخير الذي سمعناه لسيادة رئيس جمهورية مصر، هي قومية عربية جديدة، تحررية، تطورية تمييزاً لها مما قد يوجد من قومية عربية، رجعية، واأسفاه، جامدة ومتحجرة.

لذلك احتاجت هذه القومية العربية الجديدة التحررية إلى تطوير نقد أدبي جديد متحرر، يعبّر عنها في مجال إنتاج الأدب وفي مجالس تقييمه.

ولكن هل ترانا قلنا شيئاً كثيراً عندما نقول هذا؟ لا لعمري.

فالسؤال باق، ما عسى أن يكون بالضبط هذا النقد الأدبي الجديد المتحرر الذي يخدم قوميتنا العربية التحررية الجديدة؟

أكرر عليكم القول إنه ليس عندي ما يخولني القطع في الجواب.

ولكني أعلم علم اليقين أن ذلك لن يكون ممكناً كل الامكان إلا أن تتجاوز القومية

العربية التحررية، في أنفسنا طور الشعارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فتصبح الأخلاق الفاضلة، المعرفة، الحق، العدالة، الموت، القدر، الخلود، الفداء، الألم، الحب، الحقد، الجمال، الدين، الإنسانية، قيمة الشخص الإنساني، هذه كلها، وسواها مما يجري مجراها، ينبغي أن تكون فيها للقومية العربية فلسفة خاصة تستمد من القومية العربية نفسها في ماضي التاريخ، وتفيد من تجارب الشعوب العربية في حاضرها، كما تنتفع بتجارب الإنسانية جميعها، ثم تتسق في فلسفة خاصة تجمع بين الوحدة والتنوع، وترتسم فيها سمات القومية العربية الخاصة وتملأ أبعاد حياتنا، عندئذٍ يمكننا أن نتحدث حديثاً أدق وأجدى عن هذا النقد الأدبي، المتحرر الجديد الذي تتطلبه القومية العربية التحررية الجديدة. ولم؟ لأننا عندئذ نكون على بينة من هذه الفلسفة التي تصدر عنها قوميتنا العربية الجديدة التحررية. ولكن ما بالنا نذهل، أليس واجب النقد نفسه أن يسهم في بلورة هذه الفلسفة الخاصة التي تستجيب لحاجات القومية العربية التحررية؟ بلى.

وهكذا نرى أن الأمرين متشافعان متلازمان. كلما تقدمت القومية العربية التحررية في تجاربها وانتصاراتها ازدادت نظرتها إلى الوجود وضوحاً وتفصيلاً واتساقاً وغنى، فازداد النقد مقدرة على السير بهدى وبصيرة في تقييم الآثار الأدبية وفي مطالبة الأدباء بالأعمال الأدبية التي نفتقر إليها وفي الآن نفسه، كلما ازداد النقد مقدرة على السير بهدى وبصيرة في تقييم الأعمال الأدبية ازداد أثره في توضيح الفلسفة الخاصة التي ترتكز إليها القومية العربية التحررية وفي زيادة غنى هذه الفلسفة وزيادة اتساقها وتطوير نظرتها باستمرار إلى وجود متطور باستمرار.

نخلص من هذا كله إلى أنه من الخطر، وقصر النظر، أن نضع قواعد جازمة نرى عليها نقدنا الأدبي الجديد، وندعي لهذه القواعد أنها تضمن للنقد أداء رسالته الواجبة في خدمة القومية العربية التحررية.

يكفينا نقطة انطلاق أن ندرك أن النقد الأدبي كما عرفناه في الأدب العربي القديم، أصبح لا يفي بالغرض المقصود. وإن كان فيه الكثير مما نستضيء به، وينبغي لنا أن نستبقيه ولا سيما ما اتصل منه بما أسميه عبقرية التعبير العربي. كذلك لا بد من الإقرار أن النقد الأدبي، كما عرفته الحقبة الأخيرة من عصر الإحياء والنهضة، يشكو نقصاً بارزاً. فهذا النقد يغلب عليه حين يتناول الآثار الحديثة أن يتأثر بعلاقة شخصية أو يتأثر بمجرد شعارات تعجبه يجدها مرددة في الاثر الأدبي ترديداً ساذجاً فجاً، أو يتأثر بمقاييس منقولة نقلاً آلياً عن محاولات النقد الغربي. إلا أنه على كل حال قليلاً ما يصدر عن تلك الفلسفة الخاصة التي تتبلور فيها سمات القومية العربية التحررية الجديدة. وكذلك شأن هذا النقد فيما يتصل بتقييم تراثنا الأدبي القديم. فترى الناقد يدرس فيه البيئة الزمنية والمكانية التي أنشئ فيها الأثر الأدبي، ثم ينتهي إلى تقييمه بمقتضى مقاييس قديمة أو مقاييس مستوردة، غير أنه قليلاً ما يصدر في هذا التقييم عن تلك الفلسفة الخاصة التي تتبلور فيها سمات القومية العربية التحررية الجديدة، التي بها نستطيع أن نحول عملية

التقييم للتراث القديم إلى عملية استصفاء لما في هذا التراث من صحة فكرية أو روعة جمالية تغذينا اليوم وتعيننا على أن نؤصل قوميتنا العربية التحررية الجديدة فتصبح، لا انقطاعاً، بل اتصالاً وتجدداً ونمواً.

وهنا سآذن لنفسي أن أعرض لبضعة آراء أصبحت تأخذ بها مناهج النقد الحديث عندنا كلها أو بعضها، ومن هذه الآراء مثلاً:

- إن العمل الأدبي محض فن، يريدون بذلك أنه لا أخلاقي.

- إن الشعر العربي مفتقر إلى ثورة تعصف بقالبه القديم. فتتناوله بالتبديل من حيث القالب أي الوزن والقافية، ومن حيث التعبير.

- إن كل هذا الشعر الذي أنفق فيه الشعراء جهدهم يمدحون غيرهم أو ذاتهم يعظمون أو يتعظمون لا خير فيه قط، فحقه الإطّراح.

- إن الشعر القديم تعوزه الوحدة في القصيدة، فلنجتهد في شعرنا الحديث أن نراعي شروط الوحدة في مجمل العمل الشعري، فتكون القصيدة وحدة لا مجموعة أبيات تكتفي من الرابط بوحدة القالب أي الوزن والقافية.

- إن مقياس قيمة الشعر أن يطيق الترجمة دون أن يفقد وقعه السحري.

- إن اللغة العربية اليوم تعاني انقساماً وتباعداً بين صورتها الفصحى الأصلية، وصورها العامية في الأقطار العربية. وما دامت الصور العامية هي لغة الشعب وما دمنا نكتب للشعب فلنستعمل في الأداء الأدبي صور اللغة التي يفهمها الشعب أي الصور العامية.

- إن الأدب العربي القديم إنما يدرس من خلال أثر الشعوب التي اشترك أبناؤها في إنتاجه، فإذا تناولنا بالدرس كاتباً كابن المقفع وشاعراً كابن الرومي، ووجدنا خصائص مميزة لهذين الأديبين فخير ما نعلل به هذه الخصائص أن ابن المقفع فارسي المنبت وابن الرومي يوناني.

- تجاوز أهمية الموضوع في العمل الأدبي تجاوزاً يفهم منه أن اختيار الموضوع المتصل بالحياة مباشرة لا قيمة له وإنما القيمة للاخراج الفني للأداء.

وما أريد أيها الاخوة الزملاء أن أمضي في استقصاء هذه الآراء، حسبنا منها ما ذكرناه.

ولكني أتساءل فيما يتعلق بالرأي الذي يفك العمل الأدبي عن العمل الأخلاقي، كيف يمكننا مع نظرة كهذه النظرة أن ننشئ أدباً عربياً يخدم القومية العربية؟ أو ليس من البدهي أن القومية العربية في حاجة إلى تنشئة جيل متين الخلق، يتحلى قادته بالرحمة والزهد في المغنى الشخصي، ويتحلى بنوه بشجاعة في النضال، وبالمسؤولية والدأب في

العمل؟ وكيف نربي هذا الجيل إن لم يكن الأدب من وسائلنا؟ فأدبنا إذن حكم فيه أن يكون خلقياً. وفنيته يجب أن تتجلى في متعته وفي بعده عن الوعظ، لا في معارضته للأخلاق السليمة أو في محايدته لها. إني أتساءل أمن الضروري أن تكون النماذج البشرية التي يدور عليها أدبنا هي دائماً أزواجاً يخونون زوجاتهم، أو زوجات يخن أزواجهن أو أبناء يعشقون نساء آبائهم، أو مراهقين ومراهقات تحرقهم الرغبات الجنسية، أو مثقفين منطوين على أنفسهم ينسجون ويحلون خيوط أحلامهم وأوهامهم في فراغ، أو متعطلين ندغدغ بتصوير قذرهم وبؤسهم شعور الشفقة في نفوسنا ونكتفي بأن نشمت بمجتمع أنتجهم. أين هي في أدبنا صورة النماذج البشرية الايجابية البناءة اجتماعياً وقومياً، وبالتالي إنسانياً؟ أين هي في أدبنا صورة الفلاح المحيي الأرض والمهندس المبدع والعامل الخلاق، والجندي المناضل، والطالب المهموم بمصير قومه، والحاكم الذائب في سعادة شعبه، ورب الأسرة المنجب للوطن أثمن ما فيه فتيانه وفتياته، أين هي صورة هؤلاء جميعاً في أدبنا؟ أين هو نقد الشخصيات السلبية المناقضة لهؤلاء؟

وأما فيما يتعلق بإحداث صورة في القالب الشعري العربي، وتحرير هذا القالب من ضغطه وضيقه فنحن من الراضين المرحبين، بشرط أن يبقى الشعر شعراً، ولست أفهم بالشعر وزناً واحداً، تلتزم بتفاعيله التامة أو ببعض هذه التفاعيل، كلا ولا نفهم بالشعر قافية واحدة، بل لسنا نفهم به حتى وزناً أو قافية وإنما نفهم تعبيراً مكثفاً، نفهم به قولاً مشحوناً تتقلب فيه الكلمة إلى فعل، قولاً قد حشدت فيه الطاقة حشداً، بحيث تجيش في نفس القارئ أو السامع قوة فوق ما يجيشه الكلام العادي. ونعتقد أن الشعر العربي له من هذه الصفة حظ خاص، ونريد أن تبقى له هذه الصفة. يقول أبو تمام:

هم الفتى في الأرض أغصان المنى غرست وليست كل حين تورق

فهذا تعبير شعري بنفسه وسواء أتم له وزن أم لم يتم، وسواء أقامت له قافية أم لم تقم، وقد نقول: يبذل الفتى المساعي فمنها ما ينجح به ومنها ما يخفق فيه، وهو معنى كلام أبي تمام بالضبط، ولكنه ليس بشعر. واحتجاجنا بأن الشعب يفهمنا إذا قلنا له: يبذل الفتى المساعي فينجح ببعضها ويخفق ببعضها، وقد لا يفهمنا إذا خاطبناه بكلام أبي تمام، ليس باحتجاج مقبول لأن الآثار الفنية من شأنها أن تستدعي إعداداً خاصاً لفهمها، ونحن مطالبون بأن نهيئ للشعب هذا الاعداد الخاص. إننا لا نريد أن يبقى شعبنا على حالته، بل إن رسالة القومية العربية التحررية تدور على هذا المحور بالذات، وهي أن لا يبقى شعبنا على حالته، بل يرتفع في مستواه الثقافي والمادي. وسنجد فيه عند ذاك من القدرة على إدراك أسرار الجمال في التعبير الرفيع ما يدهشنا ويحملنا على طلب الاستغفار لأنفسنا لأننا قللنا من مواهب الشعب.

أما فيما يتعلق بشعر المدح والفخر فإنني لا أرانا على صواب حين ننفي منه الخير نفياً. وسبب خطئنا أننا قد أخذنا في تقييمه تارة بهذا الذي نسميه صدقاً تاريخياً، وطوراً بهذا الذي نسميه لياقات صالونية. قد يكون المتنبي كاذباً في التصوير التاريخي ساعة يقول لسيف الدولة:

الجيش جيشك غير أنك جيشه   في قلبه ويمينه وشماله
ترد الطعان المر عن فرسانه   وتكافح الأبطال عن أبطاله
كل يريد رجاله لحياته   يا من يريد حياته لرجاله

قد يكون المتنبي كاذباً أو صادقاً في تصويره هذا. وليكن كاذباً أو صادقاً ذلك همّ المؤرخين. أما نحن فنعتبر أن أبا الطيب قد قال هذا القول في شخصية أسطورية، كتلك التي تعقد عليها الملاحم، وقد جلا بهذا الكلام صفة من صفات الزعامة الحق: التضحية والإيثار والفداء، ونحن أحوج ما نكون إلى هذه الصفة البطولية في الزعامة. ففي قول المتنبي إذن، غذاء لنا فنحن نحبه، ونحن نغذي به ناشئتنا، وليحتج الصدق التاريخي حتى تبح حنجرته.

كذلك ربما كان عمرو بن كلثوم في عرفنا قد خرق أصول اللياقات الصالونية حين قال لعمرو بن هند:

بأي مشيئة عمرو بن هند   تطيع بنا الوشاة وتزدرينا
تهددنا واوعدنا رويداً   متى كنا لأمك مقتوينا

ولكني أرثي للهزال في مدارك أولئك الذين لا يرون في هذا الشعر سوى رجل يتبجح بما يخرق أصول اللياقة. ماذا؟ ألا ترون معي أن هنا صوت إنسان عربي، أو صوت إنسان إنسان إذا شئتم يتحدى ملكاً يعتبر الناس عبيد أمه؟ ونحن أحوج ما نكون إلى مثل هذه الروح الأبية نغذي بها قوميتنا، فنحن إذن نحفظ هذا الشعر ونتشبع به ونترك اللياقات الرخوة لرجال من جفصين.

أما فيما يتعلق بالوحدة في القصيدة فإننا نوجب رعاية هذا الشرط في شعرنا الحديث شرط أن لا يفهم به أن القصيدة ينبغي لها أن تكون كالمقالة فالقصيدة شيء والمقالة شيء آخر. وحين لا يفي الشعر بأكثر من المقالة فليعف الشاعر نفسه من عناء النظم، ووحدة السياق لا تبرر حتى في أدق إجراء العمل الشعري أن ندخل كلاماً ميتاً بحجة أنه جزء من كل أو قطعة في بناء. وقد أخذت على أحد شعرائنا المعاصرين ممن أتتبعهم لأني أحبهم وأحب مغامراتهم في تجارب الشعر الحديث، أخذت عليه قوله: وشربت شاياً في الطريق. وزعمت أنه كالكلام الميت. ولم يقنعني أن يكون شرب هذا الشاي قسماً من تلك التجربة الشعرية التي عبّر عنها الشاعر الصديق. ولم يقنعني أن لا حق لي باجتزاء هذه الشطرة الواحدة من بناء شعري بكامله. فقد اضطر المتنبي أن يقول إن جيش سيف الدولة الزاحف للقاء البيزنطيين بلغ بلدة سروج في الصباح الباكر. على أنه لم يرض إلا أن يعبر عن معناه بهذا النحو المبتكر:

فلم تتم سروج فتح ناظرها   إلا وجيشك في جفنيه مزدحم

فكان شاعراً.

وأما فيما يتعلق باتخاذ الترجمة معياراً لقيمة الشعر، نترجه ثم نرى حصيلة ما يكون في أيدينا منه، فحسبي أن أطالب أصحاب هذا المذهب أن يدلونا على أثر شعري واحد

في آداب الأمم قد أمكنت ترجمته وحفظ عليه رونقه وسحره. وقد عرض الجاحظ لهذا النحو من التحكم في الشعر، فلم يترك مجالاً لقائل حين قال إن الشعر إذا حول سقط موضع التعجب. ونحن حين نريد اخضاع الشعر لهذا المقياس، مقياس ما يبقى منه إذا ترجم ألسنا نسيء إلى عبقرية التعبير باللسان العربي، ولكل لسان عبقريته في التعبير، وهذا القرآن على أنه ليس بشعر كمألوف الشعر، فلنتخذ لنا منه الآية مثلاً: ﴿إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾[1]. ثم فلنعتبر أي روعة اكتسبتها الآية حين وقفت عند منعطفها الأخير ﴿وكذلك يفعلون﴾، ثم فلنعتبر أي طاقة تعبيرية تفقدها الآية إذا رحنا نقول: إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة، وهذا دأب الملوك في كل زمان ومكان. فإذا كانت الآية قد فقدت هذا القدر من طاقتها التعبيرية بمجرد تحويل بعضها من اللسان إلى اللسان نفسه، فإني لا أرى كيف نستطيع أن نسلم باتخاذ الترجمة من لسان إلى آخر مقياساً لتقييم الشعر أو تقييم حتى الآثار الأدبية عامة.

وأما فيما يتعلق بالمفاضلة بين العامية والفصحى، فإننا نقول إن القومية العربية ينبغي لها في الأداء الأدبي أن تؤثر الفصحى، فهي لغتنا القومية العربية الجامعة، لا لغة إلاّها، والذين يدعون للعاميات هم الذين يريدون فصم عروة حيوية من عرى وحدة القومية العربية، وما أحسبنا نريد أن نمشي في ركاب هؤلاء، والاحتجاج بأن الشعب لا يفهم الفصحى ذريعة ينبغي لنا أن نقضي عليها ونستطيع أن نقضي عليها بتعليم الشعوب العربية لغتها الفصحى الجامعة، وإننا لن نستطيع أن نبني قوميتنا العربية الجامعة إذا أذنا بأن تصبح العاميات وسيلة الأداء الأدبي، ومن كان يرى في الفصحى نقصاً، فعليه أن ينتظر حتى يستكمل بناء القومية العربية الجامعة، ثم يدعونا إلى لغة عربية عامية شرط أن تكون واحدة. وحدة اللغة هذا هو المهم، فلا قومية بلا وحدة في اللغة.

وأما فيما يتعلق برد خصائص الأدباء إلى أصلهم الجنسي قبل الاستعراب، فإننا نقبله حين يقبله العلم وحين لا يراد به شعوبية ترمي إلى جحد فضل العرب بتجريدهم من كل من جمعت قافلة أدبهم في عصور تاريخهم. والعلم حين ندرس أديبين، كابن المقفع وابن الرومي مثلاً، يثبت أنهما مدينان في خصائصهما لهذا العصر العباسي الذي كان بحسناته وسيئاته مرحلة من المراحل في تاريخ الأدب العربي. ولا تكفي فارسية ابن المقفع ولا يونانية ابن الرومي لتفسير عبقريتهما، وإنما يستطاع تفسير عبقريتهما في حدود هذا العصر العباسي الذي تلاقت فيه تيارات متعددة من عربية وفارسية ويونانية وهندية وإسلامية ومسيحية ومجوسية وغيرها، وتفاعلت لتؤلف الثقافة العباسية العربية.

وأما فيما يتعلق بتهوين خطر الموضوع في قيمة العمل الأدبي، ووقف الأهمية كلها على الاخراج والأداء، فرأي لا يرضاه مذهب في النقد يراد به خدمة القومية العربية.

---

(١) القرآن الكريم، «سورة النمل،» الآية ٣٤.

لسنا نريد التضييق على الأديب العربي فيما قد يؤثر من موضوعات، ولكننا جميعاً نذكر قصة زنطيب امرأة سقراط ونضحك. يروى أن المسكين حين حكم عليه بشرب السم جعلت امرأته تصيح به: يقتلونك ولم تشتر لي القبقاب الذي وعدتني به. إننا على يقيننا أن القومية العربية لا يمكن قتلها كما قتل سقراط بالسم ولا بغير السم، لا نزال نطالب الأديب العربي، بأن لا يقف موقف زنطيب، فلا يكون له هم سوى القبقاب، بينما تشغل قومه وتشغل الدنيا أحداث جسام حاسمة في تقرير المصائر. إن الموضوع في الأدب هو دليل رصانة التجربة التي يتمرس بها الأديب، أهي تجربة عنته شخصياً ولها معنى بالقياس إلى حياة أمته، أم هي تجربة فرد منطو على ذاته. لقد لوحظ بحق أن أدبنا العربي القديم والحديث تكثر فيه تجارب الأفراد المنطوين على ذواتهم، فلا بأس بأن يخرج أديبنا العربي من «شرنقته»، كما يقول مفكرنا وفناننا الخالد عمر فاخوري.

أيها الاخوة الزملاء،

ترون أن هذا الذي استطعنا أن ننتهي عنده في غرض النقد والقومية العربية جد يسير وإذا كان لي أن أؤكد على شيء، فهو أن القومية العربية في حاجة إلى فلسفة حياة نحياها، ونظرة شاملة إلى الوجود. ومن واجب الناقد العربي أن يساهم في رسم هذه الفلسفة القومية العربية التحررية المتطورة ليستطيع على ضوئها أن يقوم أدبنا القديم والحديث تقويماً فنياً وفكرياً وخلقياً في مصلحة قوميتنا النامية.

وشيء آخر أريد أن أؤكد عليه ان عملنا كله يبقى لنخبة ضيقة المدار، ما لم نحمله إلى الشعب وندخله في وعي الشعب، شرط أن لا نتخذ من مستوى الشعب وهو في حالة راهنة معينة ذريعة لإنتاج أدب ركيك. فلنكتب للشعب إذن نقداً كأدق ما نسطيع النقد، ولننتج له أدباً كأرفع ما تبلغ إليه طاقتنا في إنتاج الأدب، فإن لم يفهم الشعب اليوم فهم غداً. وإن لم يفهم بنفسه أعانه على الفهم هؤلاء الوسطاء الذي نسميهم النقاد، وإن استعذتم منهم بالله في أحيان! فاما إذا آثرنا أن نتجه إلى الشعب بكتابة نعلم أن الجمال يعوزها في الشكل والمضمون فلنؤمن أن نصيب أدبنا ونقدنا بقاء موقت، لأن الشعب سرعان ما يتجاوز الدور الذي يجد به متاعاً وغذاء في آثارنا.

إني لأرحم الأثر الأدبي الذي يستطيع القارئ أن يستنزف ما فيه بقراءته مرة واحدة. ينبغي في الاثر الأدبي الرفيع أن يصدق فيه قول ابن الرومي في وحيه:

أهي شيء لا تسأم العين منه ... أم لها كل ساعة تجديد؟

النقد والقومية العربية(*)

سهير القلماوي

منذ اختلف أقدم من نعرف من نقاد الأدب، أرسطو وأفلاطون، حول دور الفن الأدبي في الحياة، والنقاد ما يزالون يبدأون ويعيدون في هذا الخلاف بأشكال مختلفة وصور متنوعة تلائم عصرهم، وما يثور فيه من قضايا. ولكن كما كان الفيلسوفان العظيمان حريصين على مفهوم الأدب، فكذلك كان كل ناقد له وزن حريصاً في مثل هذا النقاش على مفهوم الأدب أيضاً. إن أحداً من هؤلاء النقاد لم يقل في يوم من الأيام إن الأدب يجب أن يدعو إلى فكرة معينة أو أن يخدم غرضاً محدوداً خلقياً كان أم اجتماعياً أم سياسياً، ذلك أنه ليس الأديب، والحق، وحده هو الذي سيثور على هذا القيد لحريته وإنما الأدب نفسه، إذا قبل الأديب، سينحرف من حقيقته؛ إن الأدب وسيلة إلى غاية. وسيلة لها خصائصها التي يجب أن تتوفر فيها كاملة لتتحقق حقيقتها، ولكن الأدب بخصائصه يهيئ الإنسان إلى أن يفكر وإلى أن يعمل وإلى أن يؤثر في الحياة في نواح يعينها بطريقة بعينها، ومن هنا كان التدخل من جانب الفلاسفة ثم المصلحين الدينيين والخلقيين والاجتماعيين والسياسيين ليملوا على الأدب ما يجب أن يفعل، ولكن الأدب الحر لم يعبأ في يوم من الأيام بما يملى عليه، وظل عمله كما يقول أحد النقاد يقوي ملكة الخيال التي لولاها ما استطاع الإنسان أن يكون فاضلاً أو نافعاً. ذلك أننا لا نتصف بالفضيلة والنفع إلا إذا تصورنا غيرنا إلى جانبنا وأحسسنا أن هذا الغير له علينا حقوق وجوده إلى جانبنا، وبهذا يكون تأثير الأدب في الأخلاق والسياسة والاجتماع، بل في كل فضيلة يرى المصلحون أنها واجبة، تأثيراً غير مباشر.

وهذه قضية الوحدة العربية التي اجتمعنا في هذا المؤتمر من كل بلد عربي لنتدارسها ولنتبين أن الأدب في ظلها له تاريخ طويل وقد اختلطت فيه طوال هذا الزمان بمفاهيم

(*) نشر في: الفكر، العدد ٣ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٧)، ص ٢٠ ـ ٢٤.

كثيرة وأحداث أكثر، وعبّر الأدب العربي عن هذا الاختلاط تعبيرات مختلفة ووقف النقاد من تعبير الأدب عن هذا المفهوم مواقف أرى أنها ما زالت غامضة غير مفهومة ولا محدودة.

لقد اختلطت القومية العربية أول وجودها بمفهوم الإسلام، ثم بمفهوم الوطن الجغرافي للعرب، ثم بمفهوم الدولة الإسلامية، ثم بمفهوم الثقافة الإسلامية حتى عادت في عصرنا الحديث في أواخر القرن الماضي وأول هذا القرن تختلط، بل تتعادى أحياناً، مع الرابطة الإسلامية مع أن منشأها الديني أوضح من أن ينكر، ووقف الأدب من كل هذه المفاهيم موقفاً واحداً يتغنى بالأساس الثابت الجميل الذي يجمع بين الناس ويؤلف بينهم، ويربط على مر العصور وكر الدهور، يتغنى الأمجاد القديمة ويبكي الحاضر ويرنو إلى المستقبل.

ولكن هل اتضح مفهوم القومية العربية في هذا الأدب إلى زمن الحرب العالمية الأولى؟ إن النقاد لم يدرسوا فيما أعرف هذا الموضوع درساً كافياً، وكان موقفهم موقف الشعراء أو الكاتبين، أي موقف المتأثر المنفعل.

والسبب في ذلك أن الناقد العربي الحديث لم يتصور بعد خطورة مهمته، انها مهمة رائد الطريق، إنه لا ينمي ولكن يهيئ الجو للنماء، فمهمته غربلة التراث الأدبي كله قديمه وحديثه في ظل الميزان الجديد، ميزان العصر الذي نعيش فيه، لا ينفي ويثبت، فأساس الخلود المشترك هام لا يقبل خلافاً ولكن ليحور ويحرف بحيث يرى القديم في ضوء جديد وبحيث يسير الحديث في ركب الفن سيراً منسقاً مفهوماً.

والسبب التالي في نظري هو هجوم هذه النظريات الغربية الكثيرة على عقول المثقفين منا ومحاولة تطبيق هذه النظريات، قبل تفهمها وتعمقها. وقد حال اختلاف اللغة دون هذا التفهم العميق، على أدبنا العربي وهو ما يزال في طور البعث، فإذا حركة التجديد تنحرف، وإذا بنا نتغنى أدباً إنسانياً والشرق رازح تحت أثقال كل ما هو غير إنساني، وتبتسم حركة التجديد بتيار رومانسي عربي واضح، والله يشهد أنه ما كان في الشرق الممزق المنهوب الذي كانت تتجاوب عليه حفنة من القراصنة أي شيء يدعو إلى التحليق في سماوات الحب والتعاطف الإنساني، وأخذت حركة التجديد تنحرف انحرافاً غربياً بحتاً، وخاصة عند المهجريين من شعراء أول هذا القرن.

ويقف النقد من كل هذا وقفة غريزية بحتة، يقف ليدافع عن كيان الأدب القديم في قوة جبارة، ولكنها قوة بدائية. لقد أحس وجوده فرأى أن اللغة العربية في فطرة اللغة لا على أنها المقوم الأساسي في الوحدة العربية، ولكن على أنها اللغة المقدسة، لغة الدين ولغة التراث القديم. ولم يكن للنقاد ولبعض الشعراء في هذا العصر من هذا المفزع إلا قدسية الدين والقدم يحتميان فيهما للدفاع عن مقوم الوحدة العربية الأول.

لقد نزل باللغة العربية عاملان أساسيان: ألفاظ أجنبية لا بد أن تترجم أو تنقل

بشكل أو بآخر، ولهجات محلية أخذت في أواخر عصور الجمود التركي تعبّر وحدها تعبيرات قوية عن مزاج شعب لا يمكن أن يستغني عن الفن، والفن الأدبي بحكم تراثه وجنسه هو ألصق الفنون بنفس الشعب وأيسرها انتشاراً. ووقف النقاد يدافعون عن اللغة الرفيعة، لغة الأدب.

لم يقل ناقد من نقاد هذا العصر إن لغة الأدب بطبيعتها غير لغة الحياة اليومية، ولم يناقش ناقد قضية الأدب الذي تفهمه العامة من الفهم أيسمى أدباً أم أن الأدب لا يمكن إلا أن يكون مما لا تفهمه العامة. لم يناقش ناقد نظرية تولستوي على قدمها اليوم. وكانت حية أيامهم في أن ما لا يفهمه الشعب من فن يجب ألا تنفق الحكومات في سبيل تشجيعه، وأن عباقرة الأجيال السالفة ليسوا شعراء لأن الشعب لا يفهمهم، وإنما دافع النقاد عن التراث القديم دفاعاً شعرياً لا نقدياً، وهذا التراث القديم موات منذ آخر القرن الماضي، أنه لا يصلح غذاء لعصر تغيرت فيه الأحوال. وهاجمت مدرسة التجديد الأولى في مصر وفي المهجر موضوعات الرثاء والمديح والغزل ودعت إلى أدب خلعت عليه كل صفات الحيوية والجمال. ولكن الأهم من ذلك أنها خلعت عليه صفة البعد أو البرء من سيطرة التراث القديم وسلطان «قفا نبك» وتغزل النقاد في أبيات القدامى، ولكن حركة الهجوم والدفاع لم تقم لها قائمة على درس أو فحص يمكنان من رسم الطريق وتشوف المستقبل.

وورثت القصة تجدداً بحكم ظروف وعوامل ليس هنا مكان سردها، فكان لها في تحررها من النماذج القديمة تحرراً شبه تام وتأثرها بتراث غربي متعدد متنفس من أسلحة النقاد. إنها في لغتها التي يجب أن تتجه نحو الوضوح لا الغموض الشعري، وفي عدم اعتمادها على تراث القرون إلا الشعبي الذي عافه النقاد جهلاً بقيمته وجدت سبيلاً عريضاً لأن تنمو بعيداً عن الهجمات.

لم تدل دولة الشعراء ولن تدول، لكن الشعر أفسح الطريق لفن يلائم حاجات العصر، فالشعر تعبير أدبي، إذ إنه الكلمة التي فك الشاعر قيود محدوديتها واتخذت من فك قيودها طاقة على الإيحاء وقابلية للانسجام مع طاقات العلم الأخرى. هذه الكلمة لا تصلح أداة للقصة. إن القصة لا بد فيها من الوضوح، والشاعر لغموض ميدانه لا بد أن يعتمد على قيم فكرية ثابتة يلتقي فيها مع السامع ليأخذ بيده من حيث يلتقيان فيحلقان معاً. ولكن العصر الحديث الذي اختلطت فيه القيم وتضاربت وأطل على الإنسانية كلها شبح القلق وعدم الاستقرار والهول من سوء المصير، في هذا العصر لا يمكن أن نجد القيم الثابتة التي يعتمد عليها الشعر كأساس ثابت ليؤثر بغموضه، لا بد من أن يقوم بدور الفن الأدبي في هذا العصر نوع آخر من الأدب، نوع يعتمد على الوضوح وعلى قابلية عرض المشاكل، ووصف الاضطراب وتلمس السبيل.

ونمت القصة في الغرب وورثت عرش الشعر وكادت تخرجه من حرم الفن الأدبي إلى حين. ونمت عندنا القصة، فنحن جزء من العالم المضطرب، وإن اختلفت أسباب

الاضطراب، وإذا هذا النوع الأدبي الجديد ينظر إلى مشاكلنا، ولكنه يبعد عن القومية العربية التي كان يتغنى بها الشعراء. وهنا يأتي دور النقد الدقيق، دوره في أن يتبين الأسباب التي أدت إلى أن تكون القصة العربية الحديثة رومانسية أو مصورة لقطاعات واقعية من الحياة، أو تأخذ بعض المشاكل الإنسانية العامة الفلسفية أحياناً لتعالج التفكير فيها سواء في المسرح أو في الرواية.

هنا يأتي دور النقاد في درس هذا الواقع وتشوف المستقبل من خلاله، وهنا يأتي تصوير الوحدة العربية وما يمكن أن يتفجر فيها من قضايا أدبية ومشاكل إنسانية عربية تلون هذه الفلسفة وتميز هذا الواقع.

ولنضرب مثلاً بمأساة تلك الوحدة، نكبة فلسطين. لقد أخذ الشعراء يبكون الحال، ثم يثورون معبرين عن أعمق أعماق الحيوية الدافقة، ثم أخذوا يصورون بعض المواقف في شبه قصص، وأخيراً تدفق التأليف العلمي الذي احتاجت إليه القضية لتفهم في ميدانها العالمي. فأين كتاب النثر وكتاب القصة، مثلاً، من هذه المأساة الجليلة في الحياة وفي الأدب؟ إنها أول ناقوس خطر تنبه عليه العرب في العصر الحديث إلى قوميتهم، فهبوا ليتمسكوا بها وتوالت نواقيس الخطر، حرب التحرير في الجزائر، وحرب الدفاع عن الحق في مصر في العام الماضي، وأحداث أخرى أقل شأناً من الحرب وإن تكن أبعد أثراً. كل هذه نواقيس خطر توقظ الشعور وتنبه القوم إلى هذه الوحدة.

إن الوحدة العربية يجب أن يحدد مفهومها، ويجب أن يملأ هذا المفهوم الدقيق طاقات لتكون لهذه الوحدة صورة حية متطورة في أدبنا المتطور الخالد على مر القرون. إن الشاعر يكفيه أن ينفعل بالمفهوم الغامض، القوي لغموضه، ليحركنا فنحلق معه. أما القاص فلا بد له من حركة وحوادث. وهذه الحركة، ذهنية كانت أم مادية، لا بد لها من أن تكون مفعمة بطاقات الايحاء.

إن امكانيات الأدب العربي الحديث أضخم مما صور النقاد إلى اليوم. إنه أدب عاش ستة عشر قرناً أو تزيد، واكتسب من كل هذه القرون آفاقاً وحيوية وقوة وصموداً لا يمكن لأي أدب أن يطاوله فيها. وهو يعتمد على تراث أدبي ولغوي وثقافي ضخم أكثره غير مدروس، بل أحياناً غير معروف. وإذن فمهمة النقاد أضخم وأوسع مما تظن إزاء الوحدة العربية.

لقد أدى الدارسون الناقدون كثيراً من فضل في النواحي الدراسية في النقد فدرسوا الأدب العربي في كل عصوره درساً ما، ودرسوا النصوص الأدبية وحاولوا أن يغربلوا تراث النقد القديم. ولكن هذا الميدان من النقد يفتقر هو أيضاً إلى جهود لأنه تراث قرون وقرون.

وبين هذه التيارات العالمية التي، أردنا أم لم نرد، نتأثر بها في الأدب، وبين هذا القديم الجبار، يقف الناقد الحديث ليزن ويكشف ويصفي ويتشوف الطريق. وأساس كل

هذا شعور دافق بالروابط وبالوحدة التي توسع رقعة الدرس وتجعل دراسة الأدب في أي قطر من الأقطار العربية دراسة له في جميع الأقطار.

وأخيراً، إن يكن لهذا المؤتمر فوق فضل التلاقي الحبيب والاحساس الدافق ببهجة زيارة الاخوان، ففضله في هذا الذي قلت في أنه يلفت الأنظار إلى أنفسنا لنتبين مكاننا في الأدب من هذا الذي يحيط بنا وتجيش به صدورنا.

إن القومية العربية طاقة أدبية قبل أن تكون منفعة أو سياسة. وهي واقع جبار قبل أن تكون أداة أو وسيلة. إنها غريزة الدفاع عن النفس تستيقظ على الخطر فتوحي بالعمل والتضحية، ولكنها توحي أيضاً بالأدب الحي الخالد.

حماية الأديب والقومية العربية(*)

محمود المسعدي

١ ـ اننا بعبارة «الأدب والقومية العربية» قد وضعنا مفهوماً بإزاء مفهوم آخر. ولئن كان الأول عندنا جميعاً لا يحتاج إلى تحديد ولا تحقيق لأنه قائم بأنفسنا في وضع الادراك الخالص البين، فإن مفهوم «القومية العربية» يبدو أنه ليس عندنا في تلك المنزلة من الوضوح. وليست أعرف تفكيراً يطمع أن يكون قيماً أو نظراً يرجى أن يكون صالحاً إلا أن يكون قائماً على التحديد المدقق المضبوط لمفاهيم ما يتناول من الأمور. لذلك وجب قبل معالجة موضوع حماية الأديب في صلته بالقومية العربية أن نتفق ولو بالوضع على حقيقة هذه القومية. وقد سمعنا هنا من طالبوا بتحديد مفهومها، وسمعنا فعلاً في ذلك أقوالاً اختلفت وتعددت حتى كأنها الحيرة والاضطراب. ولكني لا أرى في ذلك حيرة ولا اضطراباً ولا أخشاهما علينا منه. فإذا اختلف الناس في تحديد حقيقة ما، فثق بأن ذلك لأنها ليست من البسائط وأنها متعددة النواحي، فكل ينظر منها إلى ناحية ويتحدث عما يرى. وجلي أن القومية العربية ليست من المفاهيم البسيطة وأن مقوماتها عديدة وعناصرها المكونة مختلفة متنوعة:

أ ـ فهناك مجموعة أولى من تلك العناصر قد حللها الدكتور طه حسين وغيره من الزملاء قبلي أحسن تحليل، منها وحدة اللغة التي هي العربية، ووحدة الأدب الذي هو عربي، ووحدة الثقافة والحضارة اللتين هما عربيتان إسلاميتان على وجه العموم، وإن تأثرتا بثقافات وحضارات غير عربية ولا إسلامية وأخذتا منها وشملتا في القديم وفي الحديث مشاركة أناس ليسوا من العرب جنساً وليسوا من المسلمين ديناً واستفادتا منهم. هذا هو القسم الكبير الأول من عناصر القومية العربية ومقوماتها التكوينية. وهي جميعاً كما ترون عناصر معنوية من ناحية، وتاريخية وراثية، تنبع من الماضي وتتصل بالحاضر من ناحية

(*) نشر في: الفكر، العدد ٣ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٧)، ص ٢٦ ـ ٣١.

ثانية، وعلى هذا صح قول الوفد السوداني الكريم إن القومية العربية «رابطة معنوية بين جماعة من البشر يلتفون حول التراث الذي حملته اللغة العربية».

ب ـ لكن إلى جانب هذا القسم الأول من العناصر الموروثة القارة والمتجددة الحية في آن واحد يدخل في مفهوم القومية العربية عناصر أخرى هي ألصق بالزمان والمكان وأشد ملابسة للظروف وتقلبات الأحوال، ليست من جنس القيم المعنوية التي هي نتاج تجارب الأمة على وجه الدهر، بل هي من جنس الماديات التي تتولد من صميم الواقع المتطور المتحول المتغير من عصر إلى عصر وقطر إلى قطر. أعني بذلك المصالح الاقتصادية والسياسية والمقتضيات الاجتماعية مما يكون لدولة دولة وشعب شعب من الدول والشعوب العربية بحسب مواقعها الجغرافية ومعطيات اقتصادها ومجتمعاتها وظروفها السياسية الخاصة. وليس من شك أن المصالح والمقتضيات من هذا النوع تتحد بقدر ما تريده «طبائع الأشياء» حسب عبارة ابن خلدون وتختلف بقدر ما يريده اختلافها. فلا ريب أن الإنسان لا يستطيع دائماً أن يتصرف فيها تصرفه المطلق، ولا أن يسيطر عليها ويسخرها كما يشاء لأهداف قوميته التي يرتضيها إلا أن يتعمد الخروج عن الواقعية الفعالة إلى مزالق الأوهام ومغالطات العاطفية والخيال.

ج ـ على أن القومية العربية لا تقوم ولا يمكن أن تقوم عى ذاك العنصر الثقافي الحضاري الأول وعلى هذا العنصر الثاني من الاتحاد المقدر في المصالح المادية فقط، بل هي تقتضي في كنهها عنصراً ثالثاً آخر يتألف مع الاثنين الأولين ويرتكز عليهما، ولكنه غيرهما. ولا يستقيم كيان القومية العربية بدونه وهو هذا العنصر النفساني البحت الذي يتلخص في الإرادة المشتركة للوجود الجماعي، فقد يكون اتحاد في اللغة ويكون اتحاد أو نسب قريب في الأدب والثقافة كما بين الشعوب الانكلوسكسونية وتكون مصالح اقتصادية وسياسية مشتركة كما بين كثير من أمم العالم دون أن ينتج عن ذلك «قومية» واحدة بعينها، وأخص خصائص قوميتنا العربية التي غالبت الدهور هي أنها لم تزل تتجدد فيها هذه الإرادة المشتركة لوجود جماعي متحد أو مؤتلف قد يشمل في بعض الأحيان جميع نواحي الكيان الموحد من ثقافية واقتصادية واجتماعية وسياسية، وقد لا يشمل إلا بعض تلك النواحي في أحيان أخرى. وعلى اختلاف المحتوى، فإن القومية تبقى ما بقيت الإرادة المشتركة طاقة حياة وغريزة وجود مركوزة في صميم القوم تضم الفرد إلى الفرد والجماعة إلى الجماعة، وقد تظهر هذه الإرادة بمظهر غريزة الدفاع عن الكيان وطاقة الكفاح الحيوي في أوقات الخطر وتتجمع قواها إذ ذاك كلها في الناحية المهددة منها، سواء أكانت لغة أو ديناً أو مصلحة اقتصادية أو استقلالاً سياسياً، كما كان ذلك منها عندما نهضت للشعوبية، فكانت دفاعاً عن جنس العرب ودرءاً لثلبه وانتقاصه، أو عندما حاربت بيزنطة في عهد بني حمدان والمتنبي، أو جابهت الجيوش الصليبية فكانت دفاعاً عن الإسلام وعن حوزة الإسلام، ولعلها لم تظهر في أي عصر مضى بمظهرها الكامل مثلما ظهرت في العصر الحديث تجاه الموجة الاستعمارية التي طغت على عموم بلدان العالم العربي والإسلامي، فكانت القومية العربية دفاعاً عن الإسلام وإحياء له على يد محمد عبده

وأمثاله من المصلحين الدينيين، وكانت ثقافية دينية على يد علماء الشرق الحديث وأدبائه الذين عملوا منذ قرن ونصف قرن على بعث الأدب والتفكير العربي وتجديدهما والنهوض بهما هذه النهضة الحديثة المباركة التي لا نزال نحياها، وكانت سياسية اقتصادية تحريرية في مختلف الحركات الوطنية التي كافحت الاستعمار حتى حررت الأوطان العربية الواحد بعد الآخر، ولا نزال نشاهد آخر معركة لها في كفاح الشعب الجزائري الباسل المجيد.

٢ ـ وإذ قد وضعنا بهذا، أيها السادة، مفهوماً للقومية العربية بمختلف عناصرها ومقوماتها ومظاهرها، فقد أصبح غير عسير علينا أن نجعل بإزائه مفهوم الأدب والأديب وأن نحدد بالضبط العلاقة بين مقتضيات حماية الأديب ومقتضيات القومية العربية.

أ ـ وأعتقد أن أول ما ينبغي أن يحتمي فيه أدبنا وأدباؤنا هو الوقوع في أحد خطأين يجر أحدهما الآخر: خطأ سوء الفهم لحقيقتهم وحقيقة وظيفتهم وخطأ سوء الفهم لحقيقة القومية العربية وما تقوم عليه من عناصر. ومن صالح القومية العربية نفسها أن تحمي الأدب والأدباء، وأن تصون نفسها أيضاً من الوقوع في هذين الخطأين، فإن صح أن القومية العربية تراث ثقافي واتجاه عقلي مشترك ومصالح مادية قد تتفق وقد تختلف، وإرادة مشتركة لكيان جماعي متحد أو مؤتلف، فإن من وظيفة الأدب والأديب أن يساهما فيها في الميادين التي هي من جنسهما. فليس الأديب صاحب اقتصاد حتى يسأل العمل على التوحيد أو التعاون الاقتصادي أو الدعوة إليهما وهو لا يدري كيف يمكنان وهل يمكنان. وليس هو من حيث هو أديب مضطلعاً بمسؤولية الحكم السياسي أو الدعاية السياسية حتى يسأل بتحليل الأوضاع السياسية لمختلف البلدان العربية ووضع الخطط لتنسيق سياساتها أو النفخ في أبواق الدعاية لها. ليس الأديب بشيء من هذا وإن كان لا يخلو من واجبات قومية سياسية واقتصادية بصفته مواطناً عربياً، أما من حيث هو أديب فإنما هو كائن خلاق بفنه وفكره، ولو حملناه على غير ذلك عسفاً لمسخناه مسخاً.

ب ـ فإذا كان الأديب هو هذا، فإن أوجب ما تجب حمايته له هي «حريته»، لأنها شرط قدرته وخلقه، ولأنه لا يستطيع بدونها أن يخدم العنصر الثقافي من القومية العربية الذي هو مهيأ إلى المشاركة فيه بالطبع، وقد تتفجر قريحته تفجراً حراً تلقائياً بالقصيدة القومية الحماسية أو بالمسرحية أو القصة الممجدة للقومية ولعظماء القومية. ولكنه قد تنصب قريحته على غير ذلك ويكون منصرفاً بالطبع عن الناحية السياسية أو الدعائية من القومية العربية دون أن يكون خائناً لهذه القومية أو مظهراً لها عقوقاً. ويكفيه شرفاً في هذه الحال وخدمة لقوميته أن يكون الأديب الذي يجدد لي سلم القيم الفنية أو وجهة النظر إلى المشاكل الوجودية، فيجدد لي بذلك تعلقي بثقافتي العربية واعتزازي الإنساني بالانتساب إلى القومية القائمة عليها. ولو هو انصرف بي في أدبه عن كل ما يتصل بالقومية العربية من مشاكل فإنه يكفيه شرفاً وخدمة أن يغذي فكري ويزيد نظرتي للوجود وللحياة خصباً ووضوحاً، ويقوي فيّ الذاتية وشخصيتي الإنسانية، فيعزز امتيازي وامتياز قومي بخصائصنا الفذة التي تحتم احترامنا كمجموعة إنسانية وتفرض وجودنا على التاريخ فرضاً.

ج ـ وحرية الأديب هذه التي تجب حمايتها كأقدس ما يحمى من القيم البشرية لا تحتمل أي حصر ولا تحديد لأنها في جوهرها مطلقة أو لا تكون، فإنه لا يكفي أن نعتق الأديب من رق المسؤوليات السياسية أو الدعاية لأوضاع اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية معينة لنضمن له حريته كاملة، بل يجب أن يكون اطلاقنا له في ميدانه الخاص به ـ ميدان الأدب والفكر ـ اطلاقاً كاملاً لا قيد فيه ولا تضييق. فلا نحاول حصره في «ايديولوجية» معينة فنحمله على الماركسية مثلاً أو على ما يقابلها من مذاهب فكرية غربية أو شرقية، ولا نرى ربط شعوره بقومية معينة قد تفيض عنها نفسه الكبيرة، ولا حبسه في ثقافة دون غيرها. وبعبارة أشمل لنتجنب توجيهه نحو نوع من الفن أو ضرب من التفكير دون الأنواع والضروب الأخرى. فإن أخطر ما يجب أن نخشاه وأن نحتمي منه هو أن يصير مجتمعنا العربي خاضعاً لهذا النظام الذي لا ينجو فيه من التوجيه والتسيير والمراقبة نشاط سياسي ولا أدب ولا علم ولا فن، هذا النظام الذي يأبى على الفكر والأدب أن ينتهيا في طلبهما للحقيقة وجوسهما عليها إلى نتائج قد لا تلائم أهدافه وأغراضه ويراها خطراً عليه، فيزجر عليها زجراً، ألا وهو نظام «التسخير الكلي» ـ إن صح هذا التعبير ـ الذي أطلقت عليه اللغات الأجنبية لفظ «توتاليتارسم» (totalitarisme)، ذلك ما يجب أن نصون أنفسنا عنه حتى لا يصبح مجتمعنا أشبه شيء بالمصنع الذي يخرج النسخ المتعددة من المصنوع الواحد على مثال واحد ووتيرة واحدة. إن الإنسان جوهر فرد. ذلك ما ينبغي أن يكون، وذلك هو سر شرفه الأسنى في الوجود. بل إنه لمن الحق المبين أن الإنسان ما اشتدت فردية جوهره إلا اشتد اتصاله بإنسانيته ووفاؤه لرسالته في الكون. على أن الأديب قد يجد اكتمال إنسانيته في الاتجاه بفرديته إلى التعمق في الذات والتيه في أبعادها، فيبدو منقطعاً إلى «الفن للفن» أو إلى «الحياة في الأبراج العاجية» كما يقال، ولكنه لا يزال مع ذلك ومن خلال فنه ذاك وحياته تلك يجتذبنا إلى إنسانيته الكاملة ويرفعنا أفراداً وأقواماً إلى منازل الشرف والسمو. وقد يجد اكتمال إنسانيته في الاتجاه بفرديته إلى التوسيع من نطاقها بالملابسة للكثرة والاتحاد الوجودي بالملايين. فإذا هو يشرف بنا من هذه الطريق الأخرى على نوع من الكيان الإنساني لا يقل جلاله ولا تقل عظمته عن ذلك النوع الأول.

د ـ ذلك أيها السادة أهم ما ينبغي أن نحميه من حقوق الأديب وأن نرعاه له من حرمة. ويبقى بعد هذا بعض وجوه الحماية والرعاية مما لا يثير مشاكل في المبدأ سأكتفي بذكرها ذكراً موجزاً.

من ذلك أن الأديب العربي لا يزال كمنتج وكمالك لما ينتج غير متمتع بحماية القانون لملكيته الأدبية. إن نظم دول العالم المتحضر لها قوانينها الداخلية والتزاماتها الدولية في هذا الصدد. ومن العار أن يبقى شرقنا خالياً من مثل هذه القوانين والالتزامات وأن يستمر الناهبون والسارقون والمستغلون على السطو على إنتاج الأدباء دون أن يزجرهم عن ذلك قانون ما بعقاب ما. ومن المضحكات المرة أن لا يكون في يد الأديب سلاح يدافع به عن نفسه في هذا الميدان إلا قلمه الضعيف يخط به في أول صحيفة من كتابه هذه

العبارة الجوفاء: «جميع الحقوق محفوظة للمؤلف». وقد يليق بمؤتمرنا هذا أن يتخذ توصية خاصة في هذا الغرض يتجه بها إلى جميع الدول العربية مطالباً لها بسن قوانين تحمي حق الملكية الأدبية على غرار ما هو موجود في القوانين الداخلية للأمم الأخرى وفي المعاهدات الدولية الرابطة بينهما.

ومن رعاية الأدب والأدباء أن يجدوا من قبل الحكومات والمؤسسات العلمية والثقافية ما هم في حاجة إليه وما هم حقيقون به من مساعدة مادية مالية وغير مالية. ولست أعني بذلك أن الأديب يجب أن يوضع بموضع المستجدي أو المتصدَّق عليه، فإن كرامته تربأ به ويجب أن تربأ بالحكومات والمؤسسات عن ذلك، وإنما أعني هذه الأشكال المختلفة من المساعدة التي تيسر على الأديب وترفه حياته المادية والمعنوية بتوفير وسائل التفرغ للعمل الأدبي وتشجيع النشر بما يضمن للأديب التخلص من استغلال دور النشر التجارية لجهوده وإنتاجه دون كبير مقابل، وبتسهيل الاتصال على الأدباء بالحركات الأدبية والفكرية في العالم وارسالهم على غير نفقتهم إلى الخارج للمؤتمرات وغير المؤتمرات، وبإحداث الجوائز الأدبية المختلفة خاصة، للأخذ بيد الأدباء الناشئين، إلى غير ذلك من وسائل الإعانة والرعاية ولنعتبر أنه إذا بقي الأديب في حياته المادية منكباً على الأرض ليرتزق ويعيش، فإنه كثيراً ما ينكب معه أدبه فيلتصق بالحضيض. وكأيّن من أديب قضى عليه واجب الارتزاق بأدبه أن يتنازل إلى درجة الأدب الصحفي وإلى مضيق المقالة أو الأقصوصة المعجلة الصنع وهو قادر على أحسن من ذلك بدرجات.

٣ ـ هذه أيها السادة الخواطر الفطيرة التي عنت لفكري عندما سئلت التحدث إليكم في هذا الموضوع. وقد قدمتها إليكم على علاتها ومع أني ـ كما قلت أول كلامي ـ غير راض عنها كل الرضا فإني أرجو أن أكون بما ألححت في بسطه من قضية حرية الأديب قد ساهمت في شرف اظهار هذا المؤتمر في مظهر مؤتمر رجال أدب صحيح وفكر حق وثقافة مفتحة وفن قيم، حتى يبدو لجميع الملاحظين من الأعداء والأصدقاء أن قوميتنا العربية التي حاولنا بيان علاقتها بأدبنا تأبى العسف والإكراه، وانها بالعكس في أهدافها تطلع جماعي إلى حال إنسانية أفضل وأسمى، وقيم حضرية أثبت وأعلى، وفي جوهرها أوساع مترامية من الحرية والخلق والانشاء.

التراث والمجتمع الجديد(*)

ناصر الدين الأسد

موضوع «التراث والمجتمع الجديد» من الموضوعات التي كثر الحديث عنها في كل عصر وأمة، فهو موضوع قديم حديث، يتمثل في هذه المعارك المتعاقبة في كل عصر بين «القديم» و«الجديد»، وبذلك لا ينحصر في جيل دون جيل ولا يختص بزمن دون زمن.

وإذا قصرنا حديثنا على أمتنا وحدها، رأينا هذا الصراع يبرز أمامنا واضحاً منذ كان لنا تراث معروف.

فقد كان أبو عمرو بن العلاء لا يعد شعراً إلا ما قاله الجاهليون والمخضرمون، حتى لقد قال عنه الأصمعي: «جلست إليه عشر حجج، فما سمعته يحتج ببيت إسلامي». ويبدو أن أبا عمرو تساهل وفرط حين نظر في شعر جرير والفرزدق فأعجبه بعضه، فقال: «لقد حسن هذا المولد حتى هممت أن آمر صبياننا بروايته». ولكنه حين خشي على نفسه من التوسع فيما يعده شعراً وقف عند حد أبى أن يتجاوزه فقال: «ختم الشعر بذي الرمة»!

وجاء بعده تلميذه الأصمعي، فسلك سبيله، واختار مذهبه في تفضيل القديم والاقتصار عليه، وإن كان سار بعده شوطاً، فأدخل في عداد الشعراء بعض من جاء بعد ذي الرمة، ثم وقف وتحرج من التوسع، وقال: «ختم الشعر بابن هرمة».

ولا يجوز أن تؤخذ هذه الأحكام على ظاهر نصها، فما إلى هذا قصد أولئك الاعلام، ولكنهم كانوا يدفعون عن العربية وتراثها غزواً يريد تدميرهما، على الوجه الذي سنبينه. وكل ما يعنينا من هذه الأحكام هو دلالتها العامة على أن هؤلاء الرواة العلماء كانوا لا يرون الأدب الحق إلا هذا التراث القديم، وكانت كلما جاءت طائفة من تلامذتهم توسّعت قليلاً وأدخلت في نطاق التراث بعض ما سبق عصرها مما لم يدخله

(*) نشر في: **الآداب** (١٩٦٠)، ص ٢٤ ـ ٢٧.

أساتذتها، واقتصرت على رواية هذا التراث القديم وحده وتعصبت له، وأنكرت نتاج من عاصرها من الشعراء، وعدتهم من المحدثين أو المولدين الذين لا يسمون إلى طبقة السابقين، ورأت في نتاجهم ما لم يجر على نهج معبد ولا على طريق مرسوم. واستمر الأمر على ذلك جيلاً بعد جيل، وسيستمر إلى ما شاء الله.

* * *

وقامت مع قيام الطائفة الأولى، واستمرت معها تواكبها، طائفة أخرى، تنكر هذا التراث القديم، أو بعض جوانبه، وتستهين به بل تسخر منه وتسعى إلى أن تهدمه هدماً. وتمثل هذا الموقف في اتجاهين يختلفان في المصدر والغاية وقد يلتقيان في المورد والنتيجة.

أما أولهما: فهو ما ذهبت إليه جماعة من المسلمين ممن تمكنت منهم الغفلة واستحكمت فيهم السذاجة، فنفوا عن العرب في جاهليتهم كل مأثرة، ووصموهم بأنهم أمة جاهلة لا حظ لها من علم أو معرفة ولا من عمران أو رقي، بعيدة عن كل مظهر من مظاهر الحضارة والمدنية. وكل ذلك لينصروا الإسلام، زعموا، ويعلوا من شأنه. وبرز من هذه الطائفة بعض الوعاظ والزهاد الذين أدخلوا في وعظهم عناصر غريبة عن الإسلام وعن تراث العرب: من القصص والأخبار وضروب الأوهام، يستعينون بها على التأثير في العامة، فأساؤوا، من حيث لم يقدّروا، إلى ديننا وإلى تاريخنا بهذه الأساطير والأوهام. ثم سلك منهم فريق، في حياتهم، سلوكاً ظنوه زيادة في الورع والتقى، وكان من تأثرهم في ذلك بمؤثرات غريبة عن الإسلام نفسه دخيلة على التراث، ان انفصلوا عن روح الإسلام والتراث، وانقطعوا عن الحياة برمتها، وضلوا ضلالاً بعيداً وأضلوا كثيراً من الناس في العصور المتلاحقة.

أما ثاني هذين الاتجاهين فهو ما ذهبت إليه جماعة تملكها الحقد واستبدت بها الضغينة وأعمتها العصبية، فأخذت تنهال على هذا التراث هدماً وثلباً. وصفها الجاحظ فقال: «ثم اعلم أنك لم تر قط أشقى من هؤلاء الشعوبية، ولا أعدى على دينه، ولا أشد استهلاكاً لعرضه، ولا أطول نصباً، ولا أقل غنماً من أهل هذه النحلة. وقد شفى الصدور منهم طول جثوم الحسد على أكبادهم، وتوقد نار الشنآن في قلوبهم، وغليان تلك المراجل الفاترة، وتسعر تلك النيران المضطرمة». فلم يروا في العرب إلا أنهم رعاة إبل وغنم، قبائل رحل متفرقة، لم تجمعهم جامعة، ولم تؤلفهم حاضرة، ولم ينتظمهم ملك. فأخلاقهم وعاداتهم وأنماط حياتهم، كلها مثالب، ليس لهم فكر ولا حكمة، ولا أدب ولا علم، وإنما ذلك كله لغيرهم، للأمم الأخرى وخاصة الفرس ويونان والهند، فقالوا: «من أحب أن يبلغ في صناعة البلاغة، ويعرف الغريب، ويتبحر في اللغة، فليقرأ كتاب كاروند. ومن احتاج إلى العقل والأدب، والعلم بالمراتب والعبر والمثلات، والألفاظ الكريمة، والمعاني الشريفة، فلينظر في سير الملوك. فهذه الفرس ورسائلها وخطبها وألفاظها ومعانيها. وهذه يونان ورسائلها وخطبها، وعللها وحكمها، وهذه كتبها في المنطق التي قد جعلتها الحكماء بها تعرف السقم من الصحة، والخطأ من الصواب. وهذه كتب الهند في حكمها وأسرارها، وسيرها وعللها. فمن قرأ هذه الكتب، وعرف غور تلك العقول، وغرائب تلك الحكم، عرف أين البيان والبلاغة وأين تكاملت تلك الصناعة».

فكيف تكون للعرب بلاغة وخطابة، وقد خاطبهم أولئك الشعوبيون فطعنوا على خطبائهم: بأخذ المخصرة عند مناقلة الكلام ومساجلة الخصوم، وعابوا عليهم لغتهم وأصواتهم، ووصموهم بأن قتالهم كان جله بالعصي، فقالوا: «فحملتم القنا في الحضر بفضل عادتكم لحملها في السفر، وحملتموها في المدر بفضل عادتكم لحملها في الوبر، وحملتموها في السلم بفضل عادتكم لحملها في الحرب. ولطول اعتيادكم لمخاطبة الابل، جفا كلامكم، وغلظت مخارج أصواتكم، حتى كأنكم إذا كلمتم الجلساء إنما تخاطبون الصمان. وإنما كان جل قتالكم بالعصي...».

ألسنا نسمع كل ذلك، وإن اختلفت الألفاظ، إلى يومنا هذا من بعض من اسودت قلوبهم حقداً من بعض المستشرقين وتلامذتهم المستغربين، ومن بعض من اسودت عقولهم جهلاً فاطلعوا على بعض ما عند الأمم الأخرى وجهلوا ما لامتهم، وغرهم ما يرون في حاضرهم؟

وما شعر العربي؟ ألم يكن عوجاً على رسم يسائله وعلى طلل يبكيه؟ ومن كانت أولئك العرب من أسد وتميم وعكل ويمن؟ ألم يكونوا أعاريب؟ «ليس الأعاريب عند الله من أحد»! فكيف تترك الحضارة لمثل هذه البداوة الجافية؟ ألم يقل شاعرهم:

فلست بتارك ايوان كسرى ... لتوضح أو لحومل فالدخول
وضب في الفلا ساع وذئب ... بها يعوي وليث وسط غيل

و:

دع الاطلال تسفيها الجنوب ... وتبلي عهد جدتها الخطوب
وخلّ لراكب الوجناء أرضا ... تخب بها النجيبة والنجيب
ولا تأخذ عن الأعراب لهواً ... ولا عيشاً فعيشهم جديب
دع الألبان يشربها رجال ... رقيق العيش بينهم غريب
بأرض نبتها عشر وطلح ... واكثر صيدها كلب وذيب
فأين البدو من ايوان كسرى ... وأين من الميادين الزروب

ولتستقيم الموازنة الساخرة بين حالة العرب وحالة الفرس كان لا بد أن يقول الشاعر في ذروة المجد العربي أيام بني أمية:

فاتركي الفخر يا امام علينا ... واتركي الجور وانطقي بالصواب
واسألي إن جهلت عنا وعنكم ... كيف كنا في سالف الأحقاب
إذ نربي بناتنا وتدسو ... ن سفاهاً بناتكم في التراب!

فهل أبقت العرب إذن تراثاً يعتز به ويحافظ عليه؟

تراث انو شروان كسرى، ولم تكن ... مواريث ما أبقت تميم ولا بكر

فلا بد إذن من التخلي عن كل هذا التراث العربي: في الشعر والنثر والأخلاق والعادات والقيم، ولا بد من احياء تراث فارس في كل ذلك:

أنا ابن الأكارم من نسل جم ... وحائز ارث ملوك العجم

وحيي الذي باد من عزهم — وعفى عليه طوال القدم
وطالب أوتارهم جهرة — فمن نام عن حقهم لم أنم

ومع ذلك فقد كانت هذه الشعوبية أعلم الناس بزيف دعواها وبطلان افترائها. فقد كانت تجمع في آن بين تسفيه تراث العرب والتثقف بهذا التراث، فنجد رجلاً مثل أبي نواس كان «عالماً فقيهاً، عارفاً بالأحكام والفتيا، بصيراً بالاختلاف، صاحب حفظ ونظر ومعرفة بطرق الحديث، يعرف ناسخ القرآن ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه... وكان أحفظ لأشعار القدماء والمخضرمين وأوائل الإسلاميين والمحدثين». وقد قال عن نفسه: «ما قلت الشعر حتى رويت لستين امرأة من العرب، منهم الخنساء وليلى، فما ظنك بالرجال»!

فلم تكن دعواهم إذن إلا تنفيساً عن حقد، وترويجاً للأباطيل بين الناس ليخدعوهم عن أنفسهم، ويشككوهم في تراثهم، ويزعزعوا ثقتهم بأمتهم ويفصلوا حاضرهم عن ماضيهم، فيقطعوا ثقافتهم عن جذورها الأصيلة. ولا شك في أن هذه الدعوى وجدت من يصدقها حينئذ كما نجد دعاوى تشبهها من يصدقها وينخدع بها في عصرنا هذا.

ومع خطورة هذه الدعوى فقد كانت عداوة مكشوفة وحقداً بادياً يسهل على المرء درؤهما وتفنيدهما. ولكن البلاء الشديد يكمن في ذلك العمل الصامت الذي تضافرت فيه جهود كثيرين من هذه الطائفة لتشويه تراثنا وتدميره من داخله بما دسته فيه من زيف وتحريف ووضع، فتسللت إلى أيام العرب وأنسابها وأخبارها، أي إلى تاريخنا السياسي والاجتماعي، وإلى أحاديث الرسول ﷺ وإلى تفسير كتاب الله تعالى، حتى بتنا أحوج الناس إلى تمحيص هذا التراث وتحريره، لنستبين الأصيل من الدخيل، ونميز الصحيح من المزيف، في تاريخنا السياسي والفكري والأدبي والاجتماعي.

فلم تكن إذن دعوة هذه الطائفة دعوة تقدمية إلى نمو وتطور وبناء جديد ـ وإن تظاهرت في بعض جوانبها بذلك خداعاً وتضليلاً، وإنما هي دعوة رجعية ضيقة قائمة على العصبية والهدم، سلاحها الافتراء والتزييف.

* * *

وقامت من قيام هاتين الطائفتين، واستمرت معهما تواكبهما، طائفة ثالثة هي أقرب الثلاث إلى الفهم السليم وإلى طبيعة الحياة الصحيحة. جمعت بين الحسنيين، ورأت أن الحياة لا يمكن أن تجمد وتقف حيث كانت، ولكنها في الوقت نفسه لا يمكن أن تنطلق متحللة من كل نظام يربطها بخصائصها ومقوماتها التي تتمثل في تراثها. فأنزلت هذه الطائفة قديمها في منزله الصحيح وعكفت عليه تدرسه وتحييه وتجدده وتستخرج كوامنه وتجلو روائعه. ثم مضت في حياتها على هدي من هذا التراث تستقبل الجديد وتحيا فيه حياة سليمة وتشارك فيه مشاركة أصيلة.

وإذا أردنا أن نعرض نماذج من هذه الطائفة فربما كان أول من نبدأ بهم هم كبار

الصحابة. فقد نزل القرآن الكريم على رسول الله ﷺ وهو بينهم، فكانوا أقرب الناس إلى فهم مراميه. لقد ندد الوحي بالبالي من التقاليد الموروثة التي كانت تشد الناس إلى الوراء شداً يحول بينهم وبين الفهم الصحيح للحياة ويعوق تطورهم. لقد كان ـ كما يحلو لبعض المحدثين أن يقولوا ـ ثورة على العادات البالية والمفاهيم الرثة. ولكنه لم يكن قط هدماً للتراث والقيم القديمة كلها. ولذلك كان الصحابة يجمعون في حياتهم بين التطور والنمو في المجتمع الجديد وقيمه وبين التمسك بالتراث الجاهلي ومحافظتهم عليه. فكثيراً ما كان هؤلاء الصحابة يروون مآثر العرب ويتذاكرون أخبارهم ويتناشدون أشعارهم. وما أكثر الأخبار التي تروى عن عمر بن الخطاب وعنايته بالشعر الجاهلي، وإعجابه بأبيات منه بعينها، وتفضيله لشاعر على شاعر. وكذلك كان أبو بكر عالماً بأيام العرب وأنسابهم، راوية للشعر الجاهلي، يتمثل به في مواقفه، ويستنشد الشعراء ما قالوه في جاهليتهم وإسلامهم. وكذلك كان جل الصحابة من الرجال والنساء، بل لقد كان رسول الله ﷺ يستنشد الصحابة الشعر ويسائلهم عنه، ويستعيد ما يستحسنه منه، ويبدي اعجابه ببعضه. وكان هؤلاء الصحابة يرون الشعر ديوان العرب وسجل مآثرهم، وكانوا يحضون على روايته ودراسته، بل كانوا يرون أنه أساس ثقافتهم الإسلامية، فكثيراً ما كانوا يستشهدون على ألفاظ في القرآن بأبيات من الشعر الجاهلي ويرون أنه لا يفهم بعض ذلك إلا بهذا.

ومرت السنون، واشتد الصراع بين دعاة التمسك بالقديم وإيثاره ودعاة هدمه وانكاره. وقام من ينظر إلى الأمر نظرة الحق المبرأ من الهوى المجرد من التعصب. فهذا الجاحظ يعلن رأيه واضحاً في قوله: «وقد رأيت ناساً منهم يبهرجون أشعار المولدين، ويستسقطون من رواها. ولم أر ذلك قط إلا في راوية للشعر غير بصير بجوهر ما يروى. ولو كان له بصر لعرف موضع الجيد ممن كان، وفي أي زمان كان».

وزاد ابن قتيبة من وضوح القضية فقال: «لم يقصر الله الشعر والعلم والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خص به قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده، في كل دهر، وجعل كل قديم حديثاً في عصره». وقال ابن رشيق: «كل قديم من الشعراء فهو محدث في زمانه بالإضافة إلى من كان قبله». وتمثل ذلك واضحاً في بيت الشاعر:

إن هـذا الـقـديـم كـان جـديـداً   وسـيـضـحـى هـذا الجـديـد قـديـمـاً

وهي سنة الحياة ولا سبيل إلى الخروج عليها.

ولذلك نجد بعض شعرائنا الذين أدركوا هذه الحقيقة في مختلف عصورنا الأدبية قد عكفوا على هذا التراث الفكري والفني والاجتماعي والسياسي فدرسوه دراسة تعمق وشمول وعاشوا فيه وتمثلوا قيمه ومثله، إلى أن استقامت لهم طريقتهم فمضوا قدماً يتفاعلون مع حياتهم الجديدة، ويفتحون نفوسهم وعقولهم لأنواع المعارف والثقافات، فتلقوا منها ما شاؤوا هم، لا ما أريد لهم، فأساغوها، وهضموها حتى صارت جزءاً من ثقافتهم، من تراثهم، من كيانهم، ثم أفرغوها في قالبهم وأخرجوها لنا في معالم جديدة في الشكل والمضمون: في الألفاظ والأوزان وتنوع القوافي حيناً، وفي المعاني والصور

والأخيلة والموضوعات، أي في التجربة الفنية، حيناً آخر. فأصبح تجديدهم جزءاً من تراثنا زاد من خصبه ومن غناه.

* * *

ونخلص من كل ما تقدم إلى معالم واضحة:

أولها: أن تاريخنا الفكري قد عرف هذا الصراع بين القديم والجديد معرفة واعية، وأنزله منزله الصحيح، فقامت طائفة من العلماء والرواة والشعراء ورجال الفكر يتمسكون بالقديم، ويدعون إلى تقديمه وتفضيله، ويذودون عنه كيد الكائدين ودسائس المغرضين الذين أرادوا أن يهدموا هذا التراث ليجتثوا أصول الأمة، ويفصلوا حاضرها عن ماضيها.

ولم يكن موقف هذه الفئة عن جمود أو تعصب، ولا عن جهل أو ضيق أفق، وإنما كان موقف المدافع أمام هجوم مدبر، ولا بد للمدافع من التشدد والصلابة وعدم التفريط.

وقامت فئة ثانية تدعو الفئة الأولى ولكنها كانت تعلم أن هذا القديم ليس آثاراً تحفظ في متحف، وإنما هو حياة نامية، فقبلوا الجديد حين كان تطوراً طبيعياً عن القديم، وحين كان يصدر عن نفس الأمة ويعبر عن ذاتها، وليس مجرد تقليد لمظاهر مجتلبة ولا محاكاة لأنماط ومذاهب غريبة عن روح الأمة وتراثها.

وثانيها: إن هذا التراث العربي ـ في ضوء ما تقدم ـ كان دائم التجدد، لا ينفك يتفاعل مع الحياة تفاعلاً خصباً، ويتجاوب معها تجاوباً أصيلاً. وكان أبداً تراثاً منفتحاً على غيره، غير مغلق على نفسه، كان يأخذ ويعطي، وكان دائماً في أخذه وعطائه يصدر عن شعور عميق في نفس هذه الأمة برسالتها الإنسانية. ولذلك كان دائماً في تجدده ينبع في ذات النفس العربية في صدق وأصالة.

ولا يمكن لتراث غير أصيل، لا يعبر عن ذات الأمة التي ينتمي إليها، أن تكون له رسالة إنسانية، حيث يلتقط فتات الأمم الأخرى، في تقليد سطحي ومحاكاة ظاهرية.

وثالثها: أن جميع الذين نهضوا بعبء التجديد كانوا ممن تزودوا بالتراث العربي تزوداً فيه تمكن وعمق، وأحسوا بالروح العربية احساساً يسر لهم السبيل للتعبير عنها، دون عجمة ولا اغراب، فأصبح تجديدهم جزءاً من هذا التراث في سيره العظيم. أما أولئك الذين كانوا ينزعون عن جهل، ويدعون التجديد عن عجز، والذين كانوا يريدون أن يحرفوا موكب التراث عن وجهته ليضل طريقه، فقد باءت محاولاتهم بالخذلان، وبقي التراث يؤدي رسالته.

ورابعها: إن تراث الأمة هو روحها ومقوماتها وتاريخها، والأمة التي تتخلى عن تراثها تميت روحها وتهدم مقوماتها وتعيش بلا تاريخ. والأمم كلها، مهما تكن فلسفتها الاجتماعية والاقتصادية، تحرص أشد الحرص على تراثها وتبذل جهوداً كبيرة لاحيائه

ونشره وبثه في نفوس أبنائها، بل إن بعض الأمم الحديثة تفتعل لنفسها تراثاً تجمع أجزاءه تجميعاً وتنفخ فيه نفخاً لتتم له صورة تفيء إليها الأمة وتنطلق منها. فليس صحيحاً أن الأخذ بأسباب الحضارة يستلزم هدم التراث، وقد انخدعت بعض الأمم بهذه الدعوى فأصبحت كالمنبتّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى. وإنما الصحيح أن تقدم الأمة ـ حين تبدأ الحياة تنساب فيها ـ إنما يكون من داخل نفسها وينطلق من تراثها.

وخامسها: ان تراثنا قد تعرض لضروب عنيفة من الغزو استطاع أن يقف للظاهر منها ويدفعه. ولكن بعض هذا الغزو كان مستتراً، تقنع بأقنعة خادعة، وهاجم هذا التراث من أعماقه، من داخل حصونه: فكان ان وضع كثير من الأحاديث النبوية، ودست في تفسير القرآن وفي تاريخنا الفكري والسياسي والاجتماعي أساطير وأقاصيص غير عربية ولا إسلامية، من تراث اليونان والفرس والهند واليهود، وبثت فيه روايات ملونة بالأهواء المضلة. وتداخل ذلك كله في تراثنا، وانطلى علينا بعضه. ولذلك أصبحنا نرى التناقض والتشويه في بعض أجزاء هذا التراث، فيما تفرق فيه من روايات وأخبار، تدعو إلى الحيرة والاضطراب، وتمسخ جوانب من حياتنا الفكرية والاجتماعية، وتشوه بعض المعالم الكبرى في تاريخنا، وتلقي على رجالنا، في شتى الميادين، ظلالاً قاتمة من الشك في أعمالهم وأقوالهم، والانتقاص من قيمتهم الحقيقية.

وسادسها: إن جل جهودنا حتى الآن قد اتجه إلى طبع هذا التراث طبعات تتفاوت في جودة تحقيقها، وقد تيسر لنا في هذا الميدان قدر صالح، وإن كان لا يزال دون ما نريد. واتجهت جهود أخرى أقل من الأولى، وإن كانت كبيرة القيمة في ذاتها، إلى تحرير هذا التراث من الزيف الذي علق به، وإلى تخليصه من الشوائب التي كدرت صفاءه، وإلى تجريده من الدخيل الذي هجنه. ولكن هذه الجهود ظلت محصورة في نطاق ضيق يقتصر على الصفوة والخاصة من العلماء والأدباء. واتجهت أقل الجهود إلى نشر هذا التراث بين الناشئة من تلامذة المدارس، وبين طلبة الجامعات وجمهرة المتعلمين والمثقفين، نشراً يعتمد على التذوق الفني لما فيه من جمال وأصالة وصدق، وعلى التقدير الحقيقي لما فيه من قيم ومثل ونظم اجتماعية وإنسانية، وعلى التعرف الموضوعي ـ البعيد عن العاطفة السطحية والانفعال العابر ـ إلى ما فيه من جهد عميق في جميع ميادين المعرفة النظرية والتجريبية، وإلى نصيبه الوافر ومشاركته الايجابية في بناء الحضارة الإنسانية.

إن هذه الأحكام شائعة عامة، ولكن أكثرنا يسمع بها بالتلقن السطحي العابر، فلا يكون لها في العقل والنفس دلالة واضحة ولا احساس عميق، بل إن أكثر متعلمينا ومثقفينا يشكون فيها، بل إنهم ليسخرون منها وينكرونها، لأنهم علموا بعض ما عند الآخرين وجهلوا ما عند قومهم، ولأنهم اطلعوا على بعض ما كتبه ذوو الأغراض والأهواء في التهوين من تراثنا والتقليل من شأنه والإزراء به، فانخدعوا به وصدقوه.

وما أكثر الكلام الذي يقال عن مجتمعاتنا الرجعية وأنظمتنا التي انقطع بها الزمن، وعن تاريخنا الذي قام على السيف وجباية الأموال، وعن سير اعلامنا التي لم تلتفت إلا

إلى الخلفاء والحكام والولاة، وعن أدبنا الذي كان أدب كدية واستجداء ونفاق في بلاط الملوك والأمراء، وعن لغتنا التي أصبحت عاجزة عن مواكبة حياتنا العصرية ومتطلباتنا العلمية، وعن فلسفتنا وعلومنا التي لم تكن إلا نقلاً مشوهاً لنتاج اليونان والهنود وغيرهم.

ولا يجوز أن نستهين بهذا الذي يقال ويكتب، ونعده مما يكتب عنا الأعداء الأجانب، فقد بدأ الأجانب بذلك، ولكننا تلقينا عنهم وتلمذنا لهم، وأصبحنا نطعن أنفسنا بأنفسنا، بل صار كثير منا أشد عداوة لنا من الأجانب.

ولا بد لنا من أن نتدارك الأمر قبل أن يزيد استفحالاً وضراوة. ولا يكون ذلك إلا بالعمل الواعي الدؤوب على إحياء هذا التراث، وإعادة تقويمه، وتحريره من كل ما اندس فيه، وتنشئة الأمة عليه تنشئة مبصرة تقودها إلى معرفة ذاتها والثقة بنفسها.

وسابعها: إن التجديد في الأدب خاصة، وفي التراث الفني والفكري عامة، أمر لا يجوز أن يكون مثار جدال ولا موضع انكار، حين تنتفي مظنة العداء لهذا التراث، وحين يقوم بالأمر أفراد من أنفسنا أحاطوا بتراثنا احاطة معرفة وفهم وتذوق، وارتوت نفوسهم من معينه الثر ومن قيمه ومثله، ثم تفتحت على آفاق جديدة لم نعرفها في التراث القديم، ولكنها انحدرت من روحه ومن جوهر كيانه، ونبعت من ذات الأمة ومشاعرها وحياتها وحاجاتها وآمالها.

ولا بد من روافد متجددة تصب في هذا التراث، فتحرك ساكنه حيناً، وتزيد ماءه حيناً آخر، وتعمق مجراه وتوسعه حيناً ثالثاً. فلا بد من الاطلاع على ثقافات الأمم ومعارفها في القديم والحديث، ولا بد من ترجمة بعض هذه الروائع والذخائر، فهي ملك الإنسانية كلها. وإذا كان تراثنا في الماضي لم يتردد في الاسترفاد بضروب التراث المختلفة عند الأمم جميعها وامتص كثيراً منها وجعلها جزءاً منه، فإننا سنقصر في حق أنفسنا وكرامتنا الفكرية، وفي حق التراث الذي نصنعه للمستقبل حين نغلق منافذ النور من حيث أتى، ونقتصر على الاستضاءة بما عندنا، فيفسد الهواء بعد حين، وينضب الزيت، وينطفئ المصباح. فلا بد من أن نفتح النوافذ كلها لنستقبل النور والهواء، على أن نرى النور بأعيننا لا بأعين غيرنا، وأن نتنفس الهواء برئاتنا لا بالرئات التي تصنع لنا، وأن نفتح النوافذ ونغلقها حين نريد نحن لا حين يراد لنا، وعلى الصورة التي نختارها لا على الصورة التي تفرض علينا.

وليس الأمر في التجديد أمر ألفاظ أو أخيلة أو معان أو أوزان أو قواف. فذلك كله شيء قد كان في جميع عصورنا الأدبية على تفاوت بينها. وهو شيء قد انصرفت إليه جهود موفقة في الثلث الأول من هذا القرن، ولم تثر شيئاً من الانكار عند الكثيرين.

الأمر في التجديد ليس هذا كله ولا شيئاً مثله، ولكنه أعمق وأبعد. ان أساس الأمر هو مدى انسجام المنهج النفسي والاحساس الفني عند المجددين مع المنهج النفسي

والاحساس الفني للأمة وروح تراثها. وإذا كان لا يجوز لأحد أن يدعو إلى تجميد التراث جيلاً بعد جيل وإلى أن يحتذي الخلف خطوات السلف احتذاء تطابق وتشابه، لأن في ذلك حجراً على الحياة نفسها بل افناء لها، فإن السؤال الذي يجب أن يسأل دائماً هو: هل هذا التجديد هو تطور أصيل، نابع من وجدان الفرد والأمة، متجاوب مع طبيعة حياتها وجوهر كيانها، مواكب للمرحلة التي تمر فيها، متطلع إلى المستقبل الذي ترنو إليه، متسق مع روح التراث، معبر عن تجربة فنية ذاتية؟ هل هو حلقة متماسكة في سلسلة متصلة تتدرج تدرجاً طبيعياً يقود بعضها إلى بعض وينتهي أولها إلى آخرها؟ أو انه شيء لا تعرفه الأمة، ولا تحس به، ولا تتذوقه، ولا تحتاج إليه، شيء غريب عنها، دخيل عليها، منقطع الصلة بها وبأصولها وتراثها؟ شيء صنعه غيرها، وكان عنده نتاجاً طبيعياً في بيئته لأنه نابع من ظروفه، متطور عن مجتمعه، فهو بذلك جزء من حضارته، جزء من منهجه النفسي واحساسه الفني؟ ثم جاء منا من يقلده ويحتذيه، دون أن يتمثله ويهضمه، ودون أن يصبح جزءاً من احساسه واحساس أمته. لئن كان احتذاء القديم تقليداً، فماذا نسمي هذا الضرب من التقليد للأجنبي الغريب؟ أليس انحرافاً بالأمة عن طريقها، وتعويقاً لها في انطلاقها، وتضليلاً لها عن نفسها، وتدميراً لجذورها وأصولها، لتصبح كجذع الشجرة الذي يغرس على ظاهر الأرض، بغير جذور تضرب الأعماق؟ وقد تركب له الغصون والأوراق والثمار المجلوبة المصنوعة فتعجب بعض الرائين وتخدعهم، ولكنه لا يستطيع أن يورق ولا أن يثمر لأنه ميت لا حياة فيه.

ولا بد لكل نتاج جديد، يصح أن يعد في المستقبل تراثاً، من أن تكون له جذوره الحضارية الخاصة به التي تسبغ عليه أصالته وتطبعه بشخصيته المميزة. وإذا كانت الصلة بين الأدب والحياة صلة وثيقة، فإن كل تجديد في الأدب والفن عامة، يجب أن يكون متسقاً مع طبيعة حياة الأمة وروحها، فالتطور في الأدب ينبع من تطور المجتمع، وحين يكون كذلك في الوقت نفسه عاملاً من عوامل تطوير هذا المجتمع تطويراً سليماً من دون أن يفصله عن جذوره، ويقطعه عن أصوله، ويعريه عن أصالته.

النقد والقومية العربية(*)

عبد الستار الجواري

القومية العربية، هذا الشعاع الذي يسطع في دنيا العروبة اليوم سطوع الشمس ينير السبيل إلى المستقبل الباسم والغد السعيد.

هذا النور الوهّاج الذي يعمر القلوب ويطفح على قسمات الوجوه، يبعث في السواعد قوة العزيمة وفي الأبصار نفاذاً في البصيرة.

هذا الروح القوي الذي يشتمل على الشعب العربي في وطنه المترامي الأطراف الوسيع الرقعة.

والعرب، هذا الشعب الذي تتآمر عليه قوى العدوان، تمزق شمله وتفرق جمعه وتدس له في عقر داره داء وبيلاً وشراً مستطيراً، إنه يريد أن يجمع شمله ويوحد صفه ويدرأ عنه مؤامرات الاستعمار وعدوانه. إنه يتطلع إلى وحدة شاملة تنظم ما انفرط من عقده وتمهد له سبيل العمل في خدمة نفسه واستثمار ثروته وإصلاح ما أفسده الاستعمار والاستغلال من شأنه، حتى ينهض بعد الكبوة ويتحمل عبء رسالته الخالدة في خدمة الإنسانية وإقرار السلام والأمن في الأرض.

هذا الشعب الذي يعرفه التاريخ شعباً ذا رسالة حُمِّلها فحملها وأداها أحسن ما يكون الأداء، وتعرفه هذه الأرض رسول خير وطمأنينة، يعمر ولا يخرب، ويبني ولا يهدم. إنه يريد اليوم أن يعبئ قواه للانبعاث حتى لا يؤتى من مأمنه ولا يغزى في عقر داره.

والأدب، هذا الفن الإنساني الرفيع، إنه هو مرآة الحياة تنعكس في صورتها واضحة

(*) نشر في: الآداب، السنة ٦، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٥٨)، ص ٢٠ ـ ٢٢.

مؤثرة، وهو عنصر التوجيه في حياة الأمة، وهو معقلها المعنوي الخطير، لا بد أن يكون في مأمن من عوامل الهدم الخفية التي تتسلل منه إلى كيان الأمة كما يتسلل السوس وينخر فيها حتى يأتي عليها.

ونقد الأدب هو الزمام الموجّه الذي يصف جانب الاحسان فيه، ويدفع إلى الاستزادة منه، بل هو الحارس الأمين يحميه من الانحراف ويقوده في السبيل السوي المستقيم.

ولقد كان الأدب العربي أول معقل طمح إليه الغزاة ورسموا خطة اقتحامه حتى ينفذوا منه إلى صميم الأمة العربية، إلى فكرها وشعورها وكيانها المعنوي. وكلنا يعلم كيف تسللت الشعوبية إلى الشعر تثلب فيه العرب وتهدم ماضيهم حتى لا تكاد تبقي على حسنة من حسناتهم أو مفخرة من مفاخرهم.

وكأنها عرفت مكان الأدب والشعر خاصة من حياة الأمة العربية، فاتخذت منه وسيلة للطعن فيها والافتراء عليها. فكان بشار وكان غيره من الشعراء، وكان البرامكة وغيرهم من حكام الأعاجم مصدر الايحاء والتوجيه لأولئك الشعراء يمدونهم بالمال وبغير المال يغرونهم بهجاء العرب وتشكيكهم في أنفسهم، ويحملونهم على فصم صلتهم بالماضي الذي يستمدون منه القوة ويحتمون به من أسباب التفسخ والهدم. وقد كان لهم ما أرادوا إلى مدى بعيد، إذ اصطنعت في الأدب معايير جديدة وانصرف الذوق إلى الاعجاب بوصف مجالس اللهو والشراب والعبث حتى كاد الأدب العربي يتحول عن مكانه في حياة العرب، فلا يعود ديوان مآثرهم وسجل مفاخرهم، بل يصبح مرآة لهوهم وعبثهم وانصرافهم إلى الهزل وانغماسهم في الشهوات.

ولكن ميدان الأدب العربي لم يخل لهؤلاء يعبثون فيه ويخربون، بل لقد كانت طبيعة المناعة في الأمة العربية لهم بالمرصاد، فلم تعدم طائفة من سراة العرب أحست بأن عليها أن تكافح وأن تقاوم وأن تقف في وجه هذا الفساد، فكان قادة الجيوش من العرب أمثال معن بن زائدة الشيباني، وأبي دلف القاسم بن عيسى العجلي، وحميد بن عبد الحميد الطوسي، يبسطون حمايتهم على نزعة قومية عربية تأبى التفريط بالمقومات العربية في الحياة الاجتماعية، وفي الأدب والأدباء كانت لهم الغلبة آخر الأمر ﴿**فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض**﴾[1]،

لقد أرادت الشعوبية أن تنحرف بالأدب العربي، موضوعه وأسلوبه عن الطبيعة التي ركب عليها، عجزاً منها عن الجري في ميدانه والأخذ بأساليبه وموضوعاته، فجهدت أن تجعل من موضوع التفسخ الخلقي العام موضوعاً ينصرف إليه الشعراء عن رسالة الشعر التي يعرفها العرب ويعرفون لها قدرها:

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١٧.

ولـولا خـلال سـنـهـا الـشـعـر مـا درى
بـنـاة المعـالي كـيـف تـبـنـى المكـارم

فتغزلوا بالمذكر وأمعنوا في وصف الخمر ومجالسها امعاناً مريضاً لا مبرر له، وأقذعوا في الهجاء اقذاعاً يزري بالكرامة ويستهين بالرجولة والإنسانية، وما أمر بشار وحماد وجماعتهما عنا ببعيد.

واستشعرت الشعوبية ضعفها في اللغة وعجزها عن الاصابة في التعبير بها، فلجأت إلى تفسيخ الأسلوب وتهجينه حتى احالته إلى العامية أو قريب منها، وحتى صار أبو العتاهية وهو واحد من أقطابها في الأدب يفاخر بأنه لو أراد أن يفعل كلامه كله شعراً لفعل.

وقد كان من هم الشعوبية في الأدب وفي نقده أن تقطع الصلة بين الأدب العربي وماضيه المجيد، وتقيم لتقدير الأدب ولا سيما الشعر موازين جديدة.

وقد كان من حظ القومية العربية أن النقد الشعوبي لم يكد يظهر بين الناس آراء يتناقلونها وملاحظات يتداولونها حتى برز له من يقوم في وجهه ويقطع عليه سبيل التطور والتكامل. وقد قام له أول الأمر نقاد مبصرون ذوو دراية وذوو رواية جمعوا من الأدب القديم الأصيل ما استطاعوا واتخذوه مثلاً يتمثلونه وقدوة يقتدون بها. فكان أمثال ابن قتيبة وابن سلام يحملون لواء الدعوة إلى تقدير الأدب بالإضافة إلى ما استخرجوا من الأدب القديم من المعايير والقيم. وكان أرفع تلك القيم وأسناها ما دعوه الاصابة في التعبير والقدرة على معالجة الأغراض الأدبية المختلفة والتصرف في المعاني تصرف الأصيل المبدع، الموجز في غير إخلال، المبين في غير اطالة.

ثم جاءت بعدهم طبقة أخرى ألفت في الأدب بمعناه الواسع وما يشتمل عليه من نقد قائم على أساس فقه العربية، نحوها وصرفها وبيانها، فأكدت مذهب السابقين وأثبتت أن سبيل العرب الأولين هي الأقوم، وأن الأدب العربي طبيعة تقبل التفسير العلمي والتعليل والتوجيه الفني. على أنها أضافت إلى ما كان عند سابقيها فضيلة الاقرار بما للمحدثين من فضل إذا سلكوا في الأدب السبيل الواضحة واستندوا فيه إلى الطبع وإلى الثقافة. ونحن نلحظ ذلك عند أبي العباس المبرد في الكامل واضحاً كل الوضوح، فقد عنى بالنوابغ من معاصريه واستشهد لهم وأشاد بهم، ومن هؤلاء عمارة بن عقيل وأبو تمام الطائي.

وكانت نهاية هذا الصراع بين الشعوبية والقومية العربية انتصاراً للقومية العربية أفاد منه الأدب فوائد لا يتسع المقام للافاضة فيها. فقد انتهى ذلك إلى احتفاظ الأدب العربي بمقوماته وعناصره الأصيلة، وأفاد من الحياة الجديدة ما لا يخالف طبيعته ولا يزري بفنه الرفيع، وجانب الوعورة والاغراب حتى لا يستغلق فهمه على أهل العصر ولا يبعد عن واقع حياتهم، فكان شعر أبي تمام والبحتري، ثم علا حتى بلغ القمة عند أبي الطيب

والشريف الرضي وأبي العلاء. وكان الجاحظ وأبو حيان التوحيدي من الكتاب.

واليوم تتعرض القومية العربية لمثل ذلك الصراع، ويستهدف الأدب العربي في بعض ما يستهدف لشعوبية من لون جديد، لنقد معجب بحضارة الغرب وثقافته وأدبه ينكر عليه خصائصه الأصيلة ويعتدها أثراً قديماً غير جدير بالبقاء ولا خليق بالاتباع. ولطالما سمعنا من بعض النقاد أن أسلوب الأدب القديم لم يعد يلائم حاجة النفس في هذا العصر، وأن آلة الأديب لم تعد تحتاج إلى وقود من علم العربية وفقهها ونحوها وبيانها، وأن التزود بالثقافة الأدبية القديمة وتذوقها لا يجدي على الأديب ولا يشحذ عبقريته، وان في هذا جناية على فن الأدب تحول بينه وبين التطور والأخذ بمذاهب الفن الحديث. ويأخذ الآخرون على الأدب العربي أنه لم يواكب الآداب العالمية في فنونها الأدبية كالقصة والمسرحية والرواية، ويرد ذلك إلى أسلوب التعبير الموروث في الشعر وفي النثر معاً، وان هذا الأسلوب هو الذي يشغل الأديب بالجانب اللفظي ويصرفه عن استيعاب ما استحدثته الحضارة الحديثة من أفكار ومشاعر وأحاسيس وألوان في الحياة جديدة طريفة.

وهذه النزعة إنما تحاول من بعض الوجوه أن تسف بأسلوب الأدب إلى العامية حتى يفهمه الجمهور على حد ما تزعم: وحتى يستطيع الأديب أن يعبر عن عواطف المجتمع ومشاعره. ولسنا ننكر على أحد أن يكتب أو يقول الشعر بالعامية أو يقتبس من حضارة الغرب ما يشاء وما يستطيع، ولكنا نريد لأدب العرب أن يستجيب للقومية العربية، وأن يعمل على الاحتفاظ بخصائصها ويكون صوتها المدوي في الآفاق، وأن يكون إحدى الوسائل إلى تثقيف الجمهور وتوجيهه، وأن يبقى كما كان من قبل مظهراً من مظاهر الوحدة بين العرب في التفكير وفي الشعور وفي الكفاح والجهاد.

وثمة كلمة حق تلهج بها ألسنة النقاد المعاصرين الذين يريدون للأدب العربي أن يتبوأ مكانه الحق في الحياة العربية، انهم يريدون للأدب أن يعنى بصميم رسالته، وأن ينصرف إلى تحمل تبعته الاجتماعية، فلا يظل تعبيراً ذاتياً ضيق الحدود يشتغل فيه الأديب بخاصة نفسه، لذته وأله، مغنمه ومغرمه، أو يتخذ منه آلة يطرب بها ذوي السلطان لينال رضاهم أو يتقي أذاهم، ثم لا يهمه بعد ذلك أن يندمج بالمجتمع ويعيش في صميمه فيكون رائده إلى الحياة الكريمة وقائده إلى المستقبل السعيد.

وبعد، فإنا نستطيع أن نطمئن إلى مستقبل الأدب العربي اطمئناننا إلى مستقبل الأمة العربية والقومية العربية. ونحن واثقون بأن الأدب العربي سيخرج من معركته هذه ظافراً شأنه في تجربته الأولى، وسيخرج من هذه المعركة بذخيرة قيمة من حضارة العصر ويستجيب لرسالته الكبرى في التعبير عن آلام الشعب العربي وآماله.

ونحن نستطيع كذلك أن نطمئن إلى مستقبل النقد الأدبي، فهو لا بد أن يقوم على الدرس الواعي لتراث الأدب العربي والدراية المدركة لمقوماته وخصائصه الأصيلة، وهو على كل حال لن يكون طوع الأهواء تخرج به عن هدفه وتبعد به عن غايته، وتقحم فيه

ما لا تألفه طبيعته وتحمله على تقليد غيره بلا روية ولا إدراك. وهو لا بد أن يكون في صميم المجتمع العربي الحديث فلا يحلق في الضباب ولا يتيه في أجواء من الدخان المسموم.

* * *

فلنثق بأنفسنا وبتراثنا وخصائص قوميتنا ثقة تحملنا على التجويد والابداع فيما نحسن من ضروب الحياة، وتبصرنا بمزايانا وما نستطيع أن نتحف به أبناء الإنسانية من صور حضارتنا وتراثنا وما ينبع من أعماق نفوسنا المتطلعة إلى الحق والخير.

وعلينا أن نفهم أن التقليد لن يبلغ بنا مبلغاً من الاجادة والابداع في أي جانب من جوانب الحياة، ويخلق منا صورة ممسوخة لمن نقلد، ويحرمنا شرف الاسهام في الحضارة البشرية التي تتطلع إلى الجهد الأصيل المنبثق من طبيعة سليمة قوية.

الأدب والقومية العربية(*)

علي بدور

كان الأسبوع الذي قضيناه في القاهرة من ٩ ـ ١٥ كانون الأول/ديسمبر الماضي من أحفل الأسابيع التي أتى عليها العام المنصرم، مساساً بحركة الفكر عامة والأدب خاصة، ذلك أن الاتجاهات الأدبية في العالم العربي، على اختلاف مشاريعها وانطباعاتها، قد التقت كلها، ولمدة أسبوع في قاعة واحدة، وفي فندق واحد، وعاش أبطالها، حياتهم التي يحيونها مع الناس وهم في دأب لا يفتر، وفي نقاش لا ينتهي حتى يبدأ من جديد وكان الموضوع على بساطته، حافلاً بعدة جوانب غامضة، رغم انقضاء الأسبوع والأسابيع. ذلك أن المشكلات الأدبية وتيارات الفكر، لا يمكن أن يحسم فيها مؤتمر أو عدة مؤتمرات، دون أن تجد سبيلها إلى دنيا الحياة والناس، فتعبر عن مدلولها في يسر، وتتقفى أثر التيارات الأخرى المعاصرة لتتأصل في حياتنا، كظاهرة حية من ظواهر تطورنا الفكري الحي.

وإذا كان العرب بعد الحرب العالمية الثانية قد خطوا خطوات فسيحة في مضمار التقدم، فشمل هذا التقدم، اقتصادهم، من تجارة وصناعة وزراعة، وكذلك شمل تطوير الشعب العربي، إذ برز على مسرح السياسة العالمية كشعب طموح مجد، يسعى لتطوير نفسه، وحل مشكلات التخلف الناتجة عن غفوة القرون الماضية، فإن العرب في السنين الأخيرة، قد انطلقوا لبناء صرحهم القومي، حتى ان ثورة الشعب العربي في الجزائر، والمغرب وتونس، وصد العدوان على مصر العربية، ومقاومة عمان المجاهدة، هذه كلها كانت ناراً تذكي عزيمة العرب للنضال وتدفعهم للتعاون فيما بين بعضهم بعضاً، مما بعث فيهم الشعور النبيل بقوميتهم العربية، جامعة كلمتهم وسبيلهم الوحيد للنضال والخلاص من ذل الاستعمار وقسر الغاصبين.

(*) نشر في: **الفكر**، السنة ٣، العدد ٦ (آذار/مارس ١٩٥٨)، ص ٥٥ ـ ٥٨.

والقومية العربية وهي الكيان الأصيل لحياتنا ومبررات وجودنا القائمة على خلاصة تجارب القرون الماضية بما فيها من ألم وأمل، والرجاء في المستقبل بما يتيحه حافز العوامل اللغوية والاقتصادية والشعور المشترك بأن العرب من المحيط إلى الخليج يشكلون أمة واحدة وشعباً واحداً تحت راية القومية العربية، هذه المواقف الفكرية حيال القومية العربية تجد لها صوراً عديدة في كل يوم من حياة الشعب العربي في مختلف أمصاره وأقطاره في الوقوف ضد الاستعمار من الخارج وتصفية قواعده وإلغاء امتيازاته والوقوف معه على قدم المساواة، ورفع مستوى الشعب اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً ليكون حاله في الدفاع ضد الاستعمار والغزو أكثر منعة وأبعث على الطمأنينة.

فهذه القومية العربية التي ترتفع رايتها شيئاً فشيئاً، وهذه الحياة الجديدة التي تجد أسباب بعثها في السعي الملح نحو محاربة الاستعمار والاقطاع والرجعية والتأخر، لخلق إنسان عربي جديد يحيا حياة جديدة ويشعر بتجربة العصر الحديث التي يحياها البشر في مختلف بقاع المعمورة، هذه القومية وهذه الحياة الجديدة، «ما هو موقف الأدب العربي في هذه الفترة من تاريخه منهما؟»

كانت المواضيع التي بحثت في المؤتمر: الشعر والقومية العربية، النثر والقومية العربية، النقد والقومية العربية، وحماية الأديب والقومية العربية، تشكل الاجابة المجملة على هذا السؤال الذي طرحناه آنفاً. ولكنها في الحقيقة لم تكن إجابة واضحة كافية، ويرجع سبب ذلك إلى عدة عوامل منها أن المؤتمر أمضى أكثر وقته في محاولة يائسة للاتفاق على تعريف القومية العربية، دون اتفاق بالطبع. ولما كان هناك خلاف في الأصل على تعريف الأدب والغاية منه؛ أهو غائي أم مطلق من الغائية؟ فإن المؤتمر ترك الأصل، وهو الأدب، ولحق بالموضوع المطروح، وهو القومية، فشاء كثر من الحاضرين أن يتفلسفوا في موضوع القومية، فلم ينتهوا بنتيجة فلسفتهم إلى حل. وأضحى الأمر شائكاً: أدب غير متفق على تعريف وتحديد وظيفته الجمالية أو الاجتماعية، وقومية لم تعرف ولم يتفق على تعريفها بعد وحار الأدباء في (واو) العلاقة بين الأدب (و) القومية العربية! أهي (واو) تبعية بحيث نسخر الأدب في خدمة القومية أم نطلقه من عقال هذا التوجيه، ليضحي الموضوع: علاقة الأدب بالقومية العربية وتنظيم وتوضيح هذه العلاقة دون أن تمس حرية الأديب وترهق طاقته الفنية بالواجبات الثقال.

إن الموضوع لا يحتاج إلى هذه الاطالة في التعريفات: وما ينتج عن هذه التعريفات من خلافات؛ كان بعض المؤتمرين يحاولون التوفيق فيما بينها، بتعاريف جديدة كانت تزيد المشكلة تعقيداً وغموضاً، ذلك أن الأدب على اطلاقه، في الشعر والنقد والنثر، مدعو لأن يعبر عن الحياة الجديدة التي أخذ يحياها العرب في ديارهم، هذه الحياة التي تمس وجود كل عربي، بتوكيد ذاته واطلاقه من انعزاليته، ودفعه إلى الصف الأول في طواعية واختيار منبعثين من داخله. وكذلك التعبير عن حياة المجتمع العربي وتصوير تجاربه التي يخوضها لنفض غبار التأخر والجمود عنه، وخلق مجتمع فاضل يدعو إلى الخير والجمال

والحرص على نشدان الحقيقة في ظل عدالة شاملة ورفاه متين الأسس والبنيان.

ولقد غاب عن أكثر المؤتمرين أن الأديب في حاجة إلى بيئة يستمد منها عناصر موضوعه ليعبر عن هذا الموضوع بالشعر أو القصة أو المسرحية مثلاً. وأن هذا الموضوع بالذات أبعد ما يكون عن الأفكار المجردة، إذ ماذا يفيدنا التعريف الذي خرج به المؤتمر للقومية العربية، وكذلك ماذا تفيد التوصيات في الشعر والنثر والنقد إذا لم تكن هذه التوصيات انعكاساً لمحتويات اجتماعية يحياها الناس، ثم يعانون من حياتهم هذه ما يعانون، حتى إذا جاء الأديب استطاع أن يعبر عن هذه المعاناة ويصور تلك الأحاسيس والانفعالات التي تصدر عن قلوب الناس ونفوسهم.

وإذا كان الصحفي يتلقف الحادثة فيصورها كما جاءت بأن يصفها كما حدثت فعلاً، فإن الأديب لا يكتفي بذلك التجسيد الخام للحادثة، إن صح التعبير، ولكنه يضع الحادثة في قالب فني ومن زاويته الخاصة كأديب ليعبر لنا من خلال تجربته الخاصة به عن احساسه وانفعاله بهذه الحادثة وبقالب فني يمس منا الشعور والوجدان فالأديب بطيء الاحساس بالحادثة الخام، وكذلك بطيء الانفعال بها ولكنه عندما يحس وينفعل يضحي هذا الاحساس بالحياة والانفعال بما يجري فيها، بطيء النفاذ وقد يكون تعبيره خالداً إذا كان الأديب من طراز خالد بين الأدباء. ولكن بعض المؤتمرين أرادوا للأدباء أن يحلوا محل الصحفيين دون أن يبحثوا للصحفيين عن عمل آخر، ومن دون أن يضمنوا نجاح الأدباء في الحقل الصحفي.

إن المؤتمر رغم ذلك كله قد أسفر عن نجاحات حققها. ويكفيه أنه أظهر مسؤولية الفكر عامة والأدب خاصة حيال هذه الحياة الجديدة التي يحياها المواطن العربي والشعب العربي، وضرورة التعبير عن هذه الحياة الجديدة، والتمهيد لاشراقة فجر لا ظلمة بعده. وتبين لجمهرة الأدباء المشتركين في المؤتمر أن الأدب معاناة وخلق وفن وابتكار، في ثوب من البساطة والسهولة لا تصدران إلا عن قلم متمكن وفكر نير، وبصيرة واعية، بعيداً عن صخب المهرجين وطمع الكبار ذوي النفوس الصغيرة والأقزام الذين يرتدون ثياب العمالقة، والساعين خلف المال والجاه والسلطان في خسة ونذالة لا تحدهما حدود.

إن القومية العربية في ذاتها لا تبعث أدباً. ومن العبث أن نرصد مد الأدب العربي وجزره ضمن مجالاتها. ولكننا نؤمن أن الأدب العربي في استجابته للتعبير عن حياة الشعب العربي الجديدة وتوكيده لتجربة الإنسان العربي النضالية، إنما يوطد صرح قوميتنا العربية ويقيمها على أسس متينة من ماضينا الزاهر، وحاضرنا الحي وغدنا البسام.

المثقفون والمجتمع العربي(*)

علي بدور

شغلت قضية المثقفين والمجتمع الجديد، أذهان المثقفين أنفسهم منذ أقدم العصور. فمنذ حضارة اليونان والرومان والعرب، وحتى عصر النهضة في أوروبا، والعصر الحديث، لا تزال قضية الثقافة تتوالى فصولاً. فمن أين جاءت هذه الطفرة الإنسانية التي لم يقدر لها أن تنتهي إلى سكينة وقرار؟ لعلها نزوع الإنسان الدائم عن واقع يخاله مريضاً، والعودة إليه بأسلحة الانقاذ، وكانت هذه الأسلحة متنوعة: مرة كانت سيفاً ومرة قلماً... مرة قنبلة ومرة ضماداً. ولكن الثقافة عموماً، كانت تخلق للمجتمعات أساتذة ونقاداً يوجهون سفن المجتمع، فلا تطمرها جبال الجليد العائمة في البحار الواسعة، وأحياناً كان هؤلاء الأساتذة والنقاد يتخلون عن دور القيادة والتوجيه ليتخذوا دور من يؤرخ الكارثة. وقد مر على البشرية عهد كان الكتاب يبرون أقلامهم بسيوف الطغاة، ثم جاء عهد ازدهر فيه الفكر وأضحت محافظ الكتب قراباً لهذه السيوف النزقة لا تشهر إلا بأمرها. وأضحت الأقلام مخلصة لواقعها ومستقبلها، وستبقى كذلك ما دامت تغمس بدم القلب النقي. والإنسان وهو في أوج قلقه الفكري واصطراعه لبناء الحضارة، لا يزال على ثقة بأن الفكر وحده، سوف ينقذه من وهدة الهمجية التي تردى فيها. والعالم الذي كان عبارة عن قبائل أضحى دولاً... والدول التي كانت في أيام من يقول: «أنا الدولة»، أضحت اليوم تأخذ طريق الاتجاهات الفكرية الجماعية التي تمثل تطور الحضارة الإنسانية والمجتمع البشري. لقد كان العالم مثل علبة دبابيس متناثرة، ولكن الاتجاهات التي تمثل دور قطع المغناطيس، قد جذبت إليها ما تناثر من دول وشعوب وأمم. وكان أن شهدنا بعد الحرب العالمية الثانية ـ ولأول مرة في التاريخ البشري ـ تكتلات مذهبية. فمن كتلة غربية إلى كتلة شرقية، إلى كتل أخرى تنادي بالحياد عن هاتين الكتلتين

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٨، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٦٠)، ص ٥٠ ـ ٥٥.

المتصارعتين. والعالم بعد أن كان مجهولاً أضحى معلوماً، إلى درجة يستطاع فيها ارسال التحيات العطرة ملفوفة في جيب صاروخ بين موسكو وواشنطن فلا تخطئ التحية طريقها رغم بعد المسافة. فأين نحن من هذا كله؟.. أين الثقافة العربية والمثقفون العرب بناة المجتمع العربي الجديد، وأين مجتمعنا الجديد على التخصيص؟

ليست الثقافة شيئاً منفصلاً عن الحياة. إنها أداة فهم الحياة الحقة. وبدونها يستوي الجماد والإنسان. وقد شغلت الثقافة الأمم، قديماً وحديثاً. أتكون موجهة؟ أم تكون حرة؟ أم بين بين؟ لعلها وهي موجهة أشبه ما تكون بالطعام المحفوظ الذي طال عليه الأمد. أما أن تكون حرة بلا ضابط ولا رقيب، فهي بذلك تستوي والجهل. بل لعل في الجاهل من الاخلاص لوطنه إذا أثير ولقومه إذا استنجد ما ليس في المثقف الذي اتقن عدة لغات، كما لو أنه اقتنى مجموعة من أربطة العنق، ليس عنده الرصيد الحي من الحماسة التي تولدها الثقافة الواعية، في نفس الإنسان المثقف، لقضايا وطنه وشعبه والإنسانية جمعاء. أما أن تكون بين بين، فهنا الوقفة للتأمل والاستبصار.

إن مجتمعنا العربي، حافل بالنماذج الثلاثة، فيه من تعلموا وتثقفوا، ولكنهم فرديون أنانيون لا يسألون عن شيء خارج ذواتهم - قد يعجب بهم الأجنبي الغريب - ولكن سرعان ما يملهم. إن ثقافتهم كانت السبيل الوحيد لعزلهم عن مجموع الشعب وعن تاريخه وأمله في الحياة. فجيلنا أو الجيل الذي سبقنا، تثقف في مدارس وتربى في بيئات مختلفة. درس في برامج انكليزية وفرنسية وعربية ومتظاهرة بالعروبة. فإذا التقى أربعة ممن درسوا في هذه البرامج، حصدوا ما بذرت فيهم الثقافة المختلفة من شتيت الآراء والعلوم والنظريات. وقد مر على هذه البلاد عهد كانت الناشئة فيه تعلم تاريخاً غير تاريخها، ولغة ليست لغتها، وتعرف عن عالم بعيد أكثر مما تعرف عن العالم الذي تعيش فيه، وتقف على أرضه الصلبة بكلتا القدمين. كان البطل نابليون وليس خالداً. وكان الشاعر لامارتين وليس المتنبي أو المعري. وكان الزعيم كروmويل أو دانتون وليس أحد العُمَرَين. إننا لا نادي بالانغلاق على الذات، ولكننا نادي بثقافة متحررة واعية، تبدأ بالوطن أول ما تبدأ ثم تنتهي بالعالم إذا أرادت أن لا تقف عن الحركة والتقدم. أننا نريد أن يكون للثقافة ما لحنان الأم الذي يرضعه الطفل مع حليبها، وماذا ينفع الطفل إذا فقد الأم وحنانها، وجود عشر مرضعات تحمل كل واحدة منهن زجاجة من الحليب المعقم؟ فقد مر حين على هذا البلد، كانت الثقافة فيه موجهة لصالح فئة تريد أن يكون الشعب معصوب العينين بشريط أحمر، كما أرادت فئة أخرى أن تعصبه بشريط أزرق ذي نجوم... وإذا كان الحديث عن الأموات يعد اغتياباً فإننا لسنا مغتابين إذا قلنا ان سياسة العصائب على مختلف ألوانها قد فشلت. فلا المفرطون في التطرف الثقافي أو الثقافة المعقمة، ولا المفرطون في الاتجاه المحدود والطريق المسدود، يمكنهم أن يكونوا ذات يوم قادرين، على اتاحة الفرص أمام الشعب ليستفيد من ثقافتهم وتجربتهم في الحياة. إن الذين سوف يفيدون الوطن هم الذين يؤمنون بشخصية أمتهم وفكرهم القومي ووحدة وطنهم ونضال الأحرار، لتحرير الأجزاء المستعبدة وخلق المجتمع العربي الجديد الذي يطمحون إليه، لترفرف عليه راية

الرفاهية والعدالة والسلام.

أولاً: المثقفون والمشكلات الفكرية

إن أدق ما يمكن أن يوصف به تطور المجتمع العربي الحديث، هو أنه مجتمع يتطور وفق نمو تكامل مضمون القومية العربية، إذ إن القومية العربية ليست سلاحاً لرد الغزاة وطرد الاستعمار فحسب، بقدر ما هي أيضاً، مبدأ للبناء وتحقيق العدالة والرفاهية لأبناء الأمة العربية من المحيط إلى الخليج. وإذا كان علينا أن نبسط رأي القومية العربية في مشكلات مجتمعنا، من حيث وجوده السياسي والاجتماعي والقومي وتكوين الوسيلة الفعالة لتحرير العرب من الاستعمار وتوحيدهم وبناء عالمهم العتيد، فإن الأساس الذي يمكن أن تجرى عليه مثل هذه الدراسة التحليلية يجب أن يكون مسبوقاً بلمحة خاطفة عن دور المثقفين في بناء هذا العالم الجديد.

يتساءل المثقفون دائماً عن مشكلاتنا الاجتماعية والفكرية التي تمنع بناء المجتمع العربي الجديد. وهم إذا اختلفوا في تحديدها، فإنهم قد اختلفوا في اقتراح طرق معالجتها. ولا يعنينا هنا في قليل أو كثير أن نعدد مقترحاتهم، بعد أن نعدد المشكلات التي أرادوا معالجتها، ما دام لا غنى عن المساهمة في تعداد تلك المشكلات ووضع الحلول لها، رغم أننا لن نطيل فيها، إذ يكفي أن نعدد أمراض مجتمعنا، وأن نبين المشكلات التي يطرحها تطور فكرنا السياسي، والقومي، والفلسفي، غير ناسين الأداة التي يمكن أن تتبلور بحسبها هذه العناصر، وتؤثر في بناء المجتمع الجديد، حسب ما تقتضيه ردة فعل الوجدان القومي للأمة العربية، ذلك الذي بدأت تعمل له ثورة مصر العربية منذ عام ١٩٥٢، والجمهورية العربية المتحدة منذ عام ١٩٥٨، نواة الدولة العربية والمجتمع العربي الجديد، في غد أفضل.

إن أمراض مجتمعنا العربي ثلاثة: مرض القيادة السياسية والفكرية، ومرض السيادة القومية، ومرض التطور الاجتماعي. فقد كانت القيادة السياسية للمجتمع العربي، بعيدة عن الشعور بالانتفاضة الثورية التي بدأت تعيشها الأمة العربية، ذلك أنها ممثلة لخلاصة أوجه التطور القيادي الخاطئ في المجتمع، التي تكونت طيلة أربعة قرون من عهود الظلام الأخيرة. وهي بحكم وجودها الطبقي ودفاعها عن مصالحها، لا تستطيع أن تتبنى الدفاع عن حرية العرب واستقلالهم وبناء عالم وحدتهم الكبرى. أما القيادة الفكرية فقد كانت بعيدة عن تفهم روح الشعب وتاريخه المجيد وثقافته القومية، لأنها نهلت الكثير من مبادئ الثقافات الأجنبية، دون أن يكون هناك أساس حي للثقافة القومية ترتكز عليه تلك المعارف العصرية الغربية. وبعد أن تآمر الاستعمار والقيادة السياسية على خنق روح الأصالة في اللغة العربية والتاريخ العربي ـ وهما قوام كل فكر قومي متحرر ـ تيسر للثقافات الغربية أن تنبت الكثيرين من مدعي الثقافة الذين أمسكوا بزمام القيادة الفكرية في وقت كانوا فيه، كالحشائش والطحالب التي تنبت على جوانب المياه الراكدة الآسنة،

فنشأ بين ظهراني الأمة العربية، فريق من المثقفين، أرادوا الانحراف بالوجدان القومي نحو اليسار، لعدم إيمانهم بأصالة شعبهم وتاريخه وزحفه البطولي المقدس. كما أراد فريق آخر أن ينحرفوا بالمجتمع نحو اليمين، ولو أدى ذلك إلى تمزق فئة ثالثة كانت تمثل ردة فعل الوجدان القومي للأمة العربية، منادية بضرورة محاربة القيادة السياسية المنحرفة، والقيادة الفكرية الضالة، والإيمان بآمال العرب في التحرر والوحدة. وإلى جانب مرض القيادة بشقيه السياسي والفكري. كان المجتمع العربي يشكو من الاستعمار بنوعيه المادي والمذهبي، اللذين أخلا بسيادته القومية. فالاستعمار المادي إذا كان يخل بسيادته المادية فإن الغزو المذهبي يقوض أسس جهاده القومي للم شمله الممزق وبناء مجتمعه العتيد. أما مرض التطور الاجتماعي، فتتمثل فيه خلاصة مشكلاتنا الاجتماعية في الاقطاع وسيطرة رأس المال وتسلطه على الحكم، وتناقض مناحي التطور بعضها مع بعض، حيث المجتمعات القديمة تعيش بكافة رواسبها، وحيث المدن المتطورة والريف المتأخر، كالبقرة وحلابها، حيث الفقر والمرض والجهل إلى جانب الاستغلال والاستثمار والتحكم. ولكن قيام الثورة العربية عام ١٩٥٢، وتصديها لمعالجة هذه الأمراض جميعاً قد طرح لأول مرة أمام الفئات المثقفة، والقومية منها بوجه خاص، فرصاً فسيحة لمعالجة ومراجعة كافة ما علق بها من مفاهيم خاطئة تتصل بتطور فكرنا السياسي، والقومي، والفلسفي، وأداة الحكم الكفيلة بالقضاء على أمراض مجتمعنا التي يشكو منها، وفق ما ينعكس عن مناحي تطور الفكر السياسي والقومي والفلسفي، ووفق مضمون حي للقومية العربية يكفل تحقيق مجتمع عربي جديد يطمح إليه الشعب، والمخلصون من مثقفيه بصورة خاصة.

ثانياً: مشكلات الفكر السياسي

تبرز لنا في القطاع السياسي من فكرنا، ثلاث مشكلات: مشكلة الديمقراطية، ومشكلة الحزبية، ومشكلة أو قضية الاتحاد القومي. أما الديمقراطية القائمة على مفهومها المدرسي المتمثل في الأحزاب والبرلمان والوزارة المسؤولة ورئيس الجمهورية غير المسؤول، فقد ثبت فشلها، بعد أن أثبت واقعنا العربي أنه لا سبيل إلى الخلاص، من مرض القيادة السياسية، إلا بالخلاص من الأنظمة التي تيسر لهذه القيادة فرص العمل، فلولا خلاص مصر الثورة من القيادة السياسية، لما استطاعت الخلاص من الاستعمار. ولولا الخلاص من الاثنين، لما أمكن المباشرة في تطوير الشعب نحو الاشتراكية. والديمقراطية على صورتها المعروفة في الشرق العربي لم تترسخ في أوروبا إلا بعد قرنين من المعاناة السياسية، حتى إذا استقرت على أسس ومبادئ واضحة، كان الشعب متمتعاً بتنظيم دقيق، يشمل كافة جمعياته ونقاباته وأحزابه السياسية. وأضحت نسبة التعليم تقارب المئة. والتأمين الاجتماعي قد طبق على أكثر فئات الشعب. والشعب قد وصل في القطاع الصناعي إلى المرتبة الممتازة، وفي القطاع الزراعي قد حلت مشكلة الملكيات الكبيرة، سواء بتوزيع الأراضي الفائضة على صغار الفلاحين، أو ادخال الآلة على نطاق واسع إلى الحقول واختصار عدد العمال فيها إلى أقصى حد ممكن. وأضحت فكرة الوطنية فكرة

مقدسة. ولم تعد الخيانة الصريحة، عبارة عن وجهة نظر ـ يمكن أن ينادي بها الحزب في الشارع أو تحت قبة البرلمان ـ كما كان الحال عندنا في يوم من الأيام. ولعله من السخرية أن نعمل نحن بمثل هذه القوانين التقدمية جداً وأن نسلم تنفيذها والسهر عليها إلى ممثلي خميرة الفساد الاجتماعي، التي ظلت في دنان التطور محبوسة طيلة أربع قرون أو تزيد. إن الديمقراطية قد تكون مرادفة للحرية. ولكن الحرية تغدو استعباداً إذا كانت ستحول دون تحقيق العلم للجاهل، والأرض للفلاح الصغير، والمسكن لمن بات في العراء، والقصاص العادل للخائن في حق وطنه وأمته، والموت السياسي للفئات التي تدعو إلى عقد الصفقات الكبيرة، تبيع فيها من الأجنبي، أرض الوطن وشعبه، ليحارب به، ومن عليها، أعداءه أو تؤخر تطور الشعب في مجاله القومي فتحرمه من تحقيق وحدته القومية وإقامة عالم يسوده الرخاء والعدل والأمن.

أما مشكلة الحزبية، فإنها صنو الديمقراطية. والأحزاب في ظل الديمقراطية الصحيحة تغدو سرجة للنور والهدى. ولكنها في ظل الديمقراطية المزيفة، تغدو أوكاراً للرجعية، والخيانة، وأنصار اليمين واليسار. ولا تستطيع، في مثل هذا الجو الطافح بالخيانة والاجرام، أية فئة مثقفة مخلصة لأمتها وفكرها القومي أن تعمل العمل الصحيح. فإذا كنا مخلصين حقاً لفكرة التحرر من القيادة السياسية ومن الاستعمار لإقامة عالم عربي متحرر، فإننا لا نستطيع أن نحقق آمالنا عن طريق الحزبية. واليوم، وفي كل يوم ستبقى الديمقراطية ذات المفهوم المدرسي، العدو الأول والأخير، لكل وحدة أو اتحاد بين الدول العربية. وحتى ثورة مصر، لو كانت قد أخذت بمبدأ السماح بتأليف الأحزاب، لما كانت اليوم تحمل على أكتافها عبء الدعوة للقومية العربية والوحدة العربية بين المحيط والخليج. ولذلك فمن غير المعقول أن يسمح بالعمل الحزبي في ظل دولة تعمل للوحدة أو الاتحاد أو التضامن العربي. وإلى أن يتحرر المجتمع العربي من مرض القيادة ومن الاستعمار، ويقيم الحكم الذي يعبر عن إرادة الأمة العربية، يبدو السماح بالعمل الحزبي وممارسته من قبل أنصار الرجعية وأنصار الاستعمار المذهبي، خيانة في حق الأمة العربية وتاريخها القومي وأهدافها السامية.

والاتحاد القومي كفكرة سليمة يجتمع حولها الشعب كله، وكنظام تتفرع عنه كافة السلطات في الدولة، وكروح فاعلة، تمد بالحياة أية بقعة من بقاع الوطن، وكمبدأ، لبناء المجتمع الجديد في كافة قطاعات البناء، وكتجمع، يضم كافة فئات الشعب من العمال إلى أرباب العمل، ومن المالكين الكبار إلى المالكين الصغار والذين لا يملكون شيئاً، ومن أرباب الحرف والمهن إلى أصحاب المعامل والمساهمين في الشركات، ومن المثقفين إلى موجهي الثقافة، ومن أصغر مواطن إلى رئيس الجمهورية: ان ذلك كله يبدو أنه الطريق الطبيعي للسير في طريق العمل الجدي المثمر، ما دمنا نعطي للمعاني حقها من الألفاظ التي تستوعبها. إن طريق الاتحاد القومي هو الإيمان بفكرة، والجهاد في سبيل عقيدة أمة صاعدة، وبناء مجتمع جديد، عن طريق التعاون بين كافة فئات الشعب بأسلوب ديمقراطي، لتحقيق الاشتراكية العربية.

ثالثاً: مشكلات الفكر القومي

تعترضنا ونحن نبحث في فكرنا القومي مشكلات عديدة. ولكن أهمها في اعتقادي مشكلة التاريخ القومي للأمة العربية، ومشكلة مبررات الوحدة بين البلاد العربية، وموقف القومية العربية من تواريخ الشعوب المنقرضة التي عاشت في المنطقة. ومشكلة التجزئة وما أخذ يدور حولها لاعتبارها حدوداً لقوميات منفصلة تعيش داخلها يشجع على إقامتها الاستعمار كما هو الحال في عدن أو أنصار الشعوبية والتبعية في العراق.

إن تاريخ العرب القومي هو امتداد العرب وتفاعلهم ضمن حدود المكان والزمان. فالمكان بين المحيط والخليج، والزمان منذ أن بدأ سكان المنطقة يتكلمون اللغة العربية ويعيشون تاريخ الأمة العربية. وإذا كانت الأرض العربية من المحيط إلى الخليج، قد كانت في التاريخ القديم، في بعض أجزاء منها، مسرحاً لحركة تفاعل أدتها شعوب أخرى ليس منها الشعب العربي، وتمثلت في حضارات متنوعة ليس منها الحضارة العربية، فإن الأمة العربية بوجودها الحي قد وضعت على رف التاريخ القديم، سير كل هذه الشعوب المنقرضة بتواريخها ولغاتها الميتة وعاداتها الاجتماعية التي لم يعد أحد يتبناها أو يعرفها، بعد أن حلت محلها اللغة العربية والعادات العربية والحياة العربية. ولكن للاستعمار وأنصاره غير هذا الرأي في موضوع التاريخ العربي، إذ بعد أن مزق الاستعمار عالمنا العربي إلى دويلات أخضعها لأمره، حاول بكل قواه، أن يبعث من القبور، حضارات قديمة في المنطقة. فقال هو وأنصاره في لبنان ان الفينيقيين لا يزالون احياء ونادوا بالأمة السورية. وقال هو وأنصاره في مصر، ان المصريين فراعنة. وهكذا فعل بالآشورية والحثية والكلدانية والبرابرة، معتمداً بذلك، على تسلطه على الثقافة، وتوجيهها حسب مشيئته إلى جانب اغفال التاريخ العربي وأبطاله القوميين، فصار هاني بعل الأسطورة بطلاً سورياً، وصار رمسيس وامنحتب من الأبطال المصريين، والفاتحين ومؤسسي الامبراطوريات. ولقد أنبت هذا التوجيه الاستعماري، بعض المثقفين الذين أخذوا ينادون بفينيقية لبنان وفرعونية مصر وبابلية العراق، وبربرية المغرب العربي كله. وأضحت الخطة هي: إحياء قوميات منقرضة لتدعم الحدود السياسية التي أقامها الاستعمار.. إلى جانب محاربة القومية العربية الداعية إلى مكافحة الاستعمار وإجلائه وإعادة العالم العربي الممزق إلى الثوب الأصيل.

ومن المثقفين العرب القوميين الذين تعرضوا لمشكلة القوميات المنقرضة في المنطقة وغرض الاستعمار من ورائها، سيادة رئيس الجمهورية العربية المتحدة جمال عبد الناصر. فقد تناول سيادته مشكلة الفرعونية وأشباهها مرتين. مرة عندما كان في اللاذقية خلال شهر آذار/مارس الماضي عندما تعرض للفرعونية ونعتها بأنها دعوة استعمارية كان يروّج لها الاستعمار البريطاني لعزل مصر عن العالم العربي، ولكن مصر ضربت الطوق الذي أحكمه حولها الاستعمار وعادت إلى صف اخواتها العربيات للمساهمة في حمل مشعل القومية العربية. وفي المرة الثانية، في خطابه الذي ألقاه مساء ٢٢ تموز/يوليو الماضي، في ذكرى الاحتفال بعيد الثورة السابع. فقال:

«استطعنا نحن أن نرى القومية العربية.. نراها رأياً سليماً. نرى القومية العربية التي حاول الاستعمار البريطاني منذ أن وصل إلى بلادنا أن يبعدنا عنها. ويحاول الاستعمار أن يبث في أنفسنا من الأفكار ما يجعلنا نعتقد أننا لسنا عرباً، ولسنا جزءاً من الأمة العربية. استطعنا رغم هذه المحاولات التي استمرت ـ ٧٥ ـ سنة أن نرى الدعوة الفرعونية التي حاول الاستعمار أن يبثها بيننا، ضمن الدعوات التي حاول أن يبثها ضمن الأمة العربية، إنما هي محاولة زائفة، يحاول الاستعمار بها أن يحطم الأمة العربية ليقضي عليها جزءاً جزءاً، ويقضي على العرب والقومية العربية لتحل محلها قوميات أخرى. استطعنا نحن أن نعرف مكاننا وأن نعرف تاريخنا وشخصيتنا ونعرف أننا عرب، ونعلن عروبتنا، ونعلن دستورنا، اننا جزء من الأمة العربية ونعود إلى مكاننا الطبيعي الذي كنا فيه».

وهكذا فقد أعلن المفكر القومي العربي رأيه في القوميات التي حاول الاستعمار أن يبثها بيننا في المنطقة كالفينيقية والآشورية والحثية والكلدانية، ومن بينها الفرعونية بقصد: تحطيم الأمة العربية والقضاء عليها جزءاً جزءاً والقضاء على العرب والقومية العربية لتحل محلها قوميات أخرى، على حد تعبير سيادته.

وموضوع الدعوات المنحرفة هذا يقودنا إلى موضوع مبررات الوحدة بين البلاد العربية. إن مبررات الوحدة كامنة في التاريخ العربي وحده. وليس في تواريخ هذه الأمم والشعوب المنقرضة في المنطقة. فلا يعقل أن نستشهد بمعركة خاضها فاتح من الفاتحين القدامى، على عوامل الوحدة بين بلدين عربيين مثلاً. والرئيس عبد الناصر في كل خطبه لم يستشهد إلا بمعركة حطين وعين جالوت، اللتين تم فيهما طرد الغزو الأوروبي وغزو التتار. إنه لم يستشهد وحاشاه أن يفعل بوصول جيوش امنحتب إلى أراضي الإقليم الشمالي في ٢٦ أيار/مايو لأول مرة منذ ٣٤٠٠ سنة، محققة بذلك الاتحاد بين مصر والإقليم الشمالي لأول مرة، على حد قول محرر **الاهرام**[١]. ولم يستشهد بمعارك رمسيس ضد الحثيين، لأن ذلك معناه الاعتراف بامتداد تواريخ هذه القوميات المنقرضة إلى تاريخنا الحديث، إذ كيف يجوز أصلاً أن نسمي المعارك القديمة معارك وحدة في وقت كان يؤرخها التاريخ القديم نفسه على أنها صراع وغزو، ولم يكن هناك فكرة القومية العربية الرامية إلى التحرر والتوحيد؟

هذا ما تثيره فكرة التاريخ القومي للأمة العربية، ومشكلة مبررات الوحدة ـ على ضوء التاريخ ـ بين البلاد العربية. أما ما تثيره فكرة التجزئة وما يدور حولها من عوامل انشاء وطن قومي، أسوة بما حدث في نكبة فلسطين عام ١٩٤٨، فالأمة العربية من محيطها إلى خليجها لا تعترف بالتجزئة التي أقامها الاستعمار ضد الرقعة العربية. وهي نتيجة لذلك لا تعترف بأية نسبة تبلغها فئة من الفئات داخل أية رقعة حدد لها الاستعمار حدودها، حسب الجهات الأربع، لأن الوطن العربي وحدة لا قسمة فيه، وكل عربي له جزء يخصه كفرد من الوطن العربي الكبير. ولن تنجح محاولات الانكليز في عدن لجعل

(١) **الاهرام**، ٢٢/٥/١٩٥٩، ص ٥.

العناصر المحبوبة من بلاد الكومنولث البريطاني أكثرية، وكذلك لن تنجح محاولات أنصار الشعوبية والانحراف في العراق لقطع كل صلة للعراق العربي بالعروبة. ولأن العروبة إذا أرادت أن تحصي عددهم ما داموا قد أرادوا الخروج عن صفها، فلن تحصيه على أساس نسبتهم إلى سكان العراق بوضعه الحالي الذي أقامه الاستعمار، بل ستحصيهم على أساس نسبتهم إلى سكان العالم العربي، كوحدة متماسكة، من المحيط إلى الخليج. وهكذا تعلن الأمة العربية، رأي القومية العربية في الحركات الانفصالية، في كل مكان يرتفع فيه للاستعمار وأعوانه رأس لتهوي عليه قدم، رغم أن القومية العربية في الأساس، هي فكرة لا تقوم على دعوة عنصرية أو عرقية. إنها حضارة وثقافة في رأس العرب. والعربي هو من عاش بين حدي المحيط والخليج، وشارك المواطنين في بناء حياتهم والدفاع عن القيم التي يؤمنون بها، تلك القيم التي تميز شخصيتهم القومية وفكرهم ومجتمعهم، ومطامحهم وآمالهم الممتدة عبر المستقبل.

رابعاً: مشكلات الفكر الفلسفي

ذهب كثير من مثقفينا إلى محاولة النقاش والدراسة لابتكار مذهب عربي يلصقونه بمضمون القومية العربية، مدعين لذلك أن للغرب فلسفته الخاصة به، وأن للشرق فلسفته الخاصة به، فلماذا لا يكون للعرب فلسفتهم الخاصة بهم أيضاً؟ ولكننا نريد أن نتساءل، هل جاءت المذاهب المعاصرة عن طريق وضع فلسفات واضحة المعالم، أم عن طريق تطور الحضارة الحديثة؟ وبمعنى آخر، هل كانت عن طريق الأفكار المجردة التي ليس فوقها أمثلة مادية كما يرى فلاسفة الغرب وعلى رأسهم هيغل؟ أم عن طريق تطور وسائل الإنتاج ومضاعفات هذا التطور، كما يرى الفلاسفة الشيوعيون وعلى رأسهم ماركس وانغلز؟ ذلك أن أي تفكير مماثل قبل الاجابة على هذه الأسئلة، لايجاد فلسفة عربية، سوف يصطدم بواقع تطورنا السياسي والقومي والاقتصادي، لأننا لا نزال كي نتخذ موقفاً عروبياً، كاتجاه فلسفي، بحاجة إلى مستويات مماثلة. إلى تفاعل داخلي.. إلى ترابط بين جزئيات الفكرة لتؤلف فكرة كبيرة، دقيقة ماثلة في العيون والأذهان والقلوب، واضحة المعالم والحدود.

ويكاد ينقسم المنادون بهذه الدعوة إلى قسمين: قسم صادق الرأي مخلص النية، يحاول بدافع إيمانه بالقومية العربية، والأمة العربية ووحدة العالم العربي، أن يدعو إلى هذا التمذهب الجديد، ليضفي على مفهوم القومية العربية، كامل مستلزمات الدعوة الجديدة كرسالة تحرر من الاستعمار المادي والمذهبي من أجل الوحدة، ورفع مستوى الفرد وتطبيق العدالة والمساواة بين المواطنين، وتوضيح موقف المواطن من الدولة، والدولة من المواطن، وقضية الحرية، والسلطة، والملكية والنشاط الفردي، والارث، وهلم جرا. أما الفريق الآخر، فإنه يناقش الموضوع من زاوية مغايرة، تظهر بساطة دعوة القومية العربية وإظهارها بمظهر العاجز عن إثبات وجوده وسط زحام العالم المتصارع بمذهبه... وان القضية العربية ليست على درجة من النضج، ليصح اعتبارها متكاملة القواعد والأسس،

محددة السمات والأبعاد. وقد لا يكتفي هذا الفريق بذلك، بل يظهر مدى التفاوت في التقدم من قطر إلى قطر، ومدى اختلاف الجذور التاريخية لسكان هذه الأقطار واستحالة توحيدها لتسطر رسالة التقدم والحرية والاخاء!

الذي يخيل إلي أن العروبة ليست بحاجة إلى مذهب أسوة بالكيانات الأخرى، بل هي بحاجة إلى أن تتبين موقعها على خريطة العالم، واتجاهها السياسي والاقتصادي، وتعاملها مع أي من المعسكرين في المجال الدولي أو كليهما. إن العروبة تسعى لأن تلم كيانها المادي. هذه حقيقة مهمة يجب الالتفات إليها، وإلى أن يتم جمع هذا الكيان في دولة موحدة أو اتحادية، ينبغي وضع خطة لا مذهب؛ خطة موقتة تنتهي مهمتها عندما تصل العروبة إلى هدفها القصير. فإذا وصلت إلى هدفها هذا بالذات لم نستطع أن نتنبأ، ولكننا نستطيع أن نقول إنها هناك يمكن لها أن تفكر في الفلسفة وفي اعتناق المذاهب الجديدة، ما دامت تنبع من أرضها وثقافتها ومجتمعها، ليست شرقية أو غربية، ولكن أشبه بالزيتونة التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار. إن الوحدة الشاملة ليس مبررها المذهب الفلسفي. والعالم العربي الواحد ليس مبرره المذهب الفلسفي. واستباق الحوادث لن يسهل اختراع هذا المذهب، إذ لا يعقل أن يكون عندنا فلسفة عربية، قبل أن نتحرر من الاستعمار، ونتوحد ونتطور، وفق نسق واحد، عند ذلك قد تنبت الفلسفة العربية وسط هذه البيئة العامرة بكل مقومات الحياة الخالقة، كما نبتت ذات يوم في بغداد، عندما استوى المجتمع والفكر والتقدم. إن الفلسفة أصعب من كافة فنون الأدب. ونحن لا نزال حتى اليوم بلا أدب عربي يمثل وجه العروبة المضيء ويعبر عن خلجات قلبها الصافي، فهل يكون عندنا فلسفة تصل إلى درجة تفلسف فيها فكرة القومية العربية؟ لعل المثقفين المهتمين بفلسفة العروبة أن يوجهوا جهودهم إلى تجويد أدبهم من شعر وبحث وقصة، فكل ظني أنهم يساهمون ـ إن فعلوا ـ إلى حد كبير في تحقيق البيئة الصالحة التي تنمو في رحابها بذور الفلسفة، وبراعم التفكير الفلسفي العتيد.

كان الفكر العربي الحديث وفي مجاله القومي بالذات يدور في حلقة مفرغة، لا من حيث المساهمة في شرح عوامل وأسباب وحدة العرب ووحدة تاريخهم، بل من حيث إيجاد الوسيلة التي يمكن أن تحقق وحدة العالم العربي، وتعالج أمراض القيادة والسيادة والتطور، وتعطي الرأي الحاسم في مفهوم الديمقراطية المدرسي والحزبية المتنازعة، والاتجاهات المذهبية الرامية إلى تفكيك العالم العربي، وتبين بشكل واضح دور الدول العربية، الصغيرة منها والكبيرة في معركة التحرر والوحدة وتسهم إلى حد كبير في تخطيط طريق الحياد المادي عن الغرب والمذهبي عن الشرق، وتدقق على موقف العروبة من اسرائيل، ومن الاستعمار الذي يساندها، وتضع لأول مرة في تاريخ الفكر العربي، بذور الفلسفة العربية المنتظرة، وبراعم التفكير الفلسفي العتيد، وتتيح للعقل العربي أن يبدع ذاته، ويعبر عن مكنون هذه الذات الخالقة. إن الأسس العشرة التي سنوردها فيما يلي ـ رغم أنها وضعت عام ١٩٥٧ ـ لا تزال تعبر عن حقيقة وضعنا الاجتماعي وتعالج أمراضنا في القيادة والسيادة والتطور وتحسم الرأي في مشكلات تطورنا السياسي والقومي

والفلسفي، وتضع العروبة في حال الأخذ بها والدعوة لها، على عتبة المجتمع الواحد والفكر الواحد، وبذور الفلسفة المنتظرة:

١ ـ العروبة لا يوحدها إلا بقاؤها على الحياد بين المعسكرين، وما شاءت السياسة الدولية أن توزع العالم إلى معسكرات، العروبة مع معسكر العروبة.

٢ ـ حياد العروبة ايجابي لا سلبي، بمعنى أنها تتعاون مع كل معسكر في الحدود التي لا تجعلها في نظر المعسكر الآخر متحيزة ضده. والعروبة هي التي تقدر هذه الحدود، وليس أحد المعسكرين أو كلاهما.

٣ ـ الثقافة الإنسانية خلاصة السعي البشري نحو الحياة الأفضل والأسمى. وعلى العروبة المتطورة والمتحررة ومن واجبها، أن تتابع تطور العلم لدى المعسكرين، لأنهما في حال تصارعهما الطاحن المرير المرتقب، سوف تكون الملجأ الأمين للفكر البشري الذي لا يطاله الدمار.

٤ ـ الاخلاص لفكرة القومية العربية وأهدافها في التحرر والوحدة، واجب كل دولة عربية تحرص على عدم الارتماء في أحضان أحد المعسكرين أو أحد المذهبين، لأن ذلك معناه تأخر جمع عناصر الشخصية العربية المستقلة في نطاق حي متكامل منسجم. وكل بعد عن فكرة الحياد المادي أو المذهبي، من قبل أية دولة عربية يضع نصب أعين الدول العربية الأخرى، واجب إعادة الدولة الشاردة إلى جادة العروبة ولو أدى الأمر إلى استعمال السلاح.

٥ ـ ثروات الأرض العربية ملك للأمة العربية تنفق في رفع شأن شعوبها ومساعدة بعض الدول العربية التي لا تساعدها أوضاعها، على تحمل تبعات الدولة الحديثة، ريثما تدنو مرحلة الذوبان في الكيان العربي الكبير.

٦ ـ الديمقراطية الغربية القائمة على تعدد الأحزاب وتوزع المسؤولية بين البرلمان والحكومة واعتبار رئيس الدولة غير مسؤول، في ظل أوضاعنا الاجتماعية المتأخرة المتنافرة، تفسد قوى الأمة التي ينبغي اعتماد الطرق الكفيلة، للتعجيل بتطورها. فالسرعة في العمل، والحزم، والاعتماد على رأي الاخصائيين كل في مجاله: أسلوب ينبغي اتباعه، بتطوير أنظمة الحكم في بلادنا نحو حكم لا يقوم على تعدد الأحزاب، ولا يفسح المجال للمساومات على حساب مصلحة الأمة، بل يهدف إلى إشاعة العلم والصحة والرفاهية في الريف العربي، ولدى الطبقة المتوسطة، والدنيا من سكان المدن، أسوة بما حدث وبما سيحدث في مصر الثورة مؤخراً.

٧ ـ الاسراع دون ابطاء لإقامة اتحاد بين الدول العربية المتحررة، والتي لا ترتبط مع أي معسكر من المعسكرين بقيود واتفاقيات أو معاهدات، تؤثر على سير هذه الدول وتطورها في زحمة الصراع العالمي.

٨ ـ إن مصر اليوم هي الدولة الأكثر نشاطاً والأوفر قوة، للقيام بالدور الذي يتوجب عليها أن تقوم به، كدولة كبرى، في مجموعة الدول العربية. وهذا ما يجب أن تعترف به الدول العربية جميعاً بما فيها مصر، كما أن اسرائيل والاستعمار الذي يدعمها، هما السرطان الذي يؤخر تحقيق الاتحاد بين الدول العربية، سواء على نطاقه الضيق أو الواسع ولا وحدة شاملة بوجود اسرائيل، كما أنه لا زوال لاسرائيل بدون الاعتراف بدور مصر الرئيسي في تصفية الوحدة الشاملة بالذات، ولا وحدة بدون حياد.

٩ ـ تصفية متناقضات الحياة الاجتماعية، بالاقلال من أخطار الآلة على المجتمع العربي، وتقوية الجيوش المزودة بالعلم والفن: مظهران من مظاهر كل دولة عربية تسعى نحو الاتحاد أو الوحدة... **أحدهما** كسياسة داخلية قائمة على الأخذ بمبدأ العدالة الاجتماعية وتخفيض الفروق بين الطبقات، باعتماد الضرائب التصاعدية... **وثانيهما** كسياسة خارجية تقوم على مبدأ وضع السيف في موضع السيف، والندى في موضع الندى.

١٠ ـ من تاريخ الشعوب الحية ومن روح الحضارة الحديثة القائمة على كلا المذهبين، ومن خصائص الأمم والشعوب، وقوميتنا المتعلقة بالإنسانية، والإنسانية التي رائدها السلام الأبدي. ومن الحرص على تجنب الزج بالعروبة ـ كشعب وقضية ـ في اتون الخلافات الدولية، ومن السعي الذي لا يفتر لجمع الأجزاء العربية المتناثرة في دولة كبرى، حوافز ومثل وبيئات صالحة نقتبس منها معين صورة باسمة لغدنا الباسم المرتجى، ونشيد جميعاً على هذه الأرض العربية، صرح عروبتنا وصرح بقائنا وأمجادنا الماضية والحاضرة، من القادسية وحطين وعين جالوت ومعركة التحرير في الجزائر وعمان، وحتى معركة الصمود في بور سعيد.

خامساً: مضمون القومية العربية

على ضوء ما تقدم، من بحثنا في أمراض العروبة المتمثلة في القيادة السياسية والقيادة الفكرية، والسيادة القومية التي أخل بها الاستعمار بشتى أنواعه، والتطور الاجتماعي المضطرب المتخلف، وبيان عناصر مشكلات فكرنا السياسي، في الديمقراطية، والحزبية، والاتحاد القومي، ومشكلات فكرنا القومي، في التاريخ القومي للأمة العربية، وأسباب الوحدة بين البلاد العربية، وعدوان أنصار الحضارات القديمة ـ بالتعاون مع الاستعمار ـ على التاريخ العربي وفكرة الوحدة العربية، وقضية التجزئة ومحاولة الاستعمار وأنصار الشعوبية والانحراف إقامة أوطان تقتطع من جسم الأمة العربية، ومشكلات فكرنا الفلسفي، لفلسفة العروبة وإيجاد مذهب فلسفي للقومية العربية، واعتماد الأسس العشرة كأداة توصلنا إلى أهدافنا في الوحدة والحرية والمجتمع الواحد، الذي تنبت فيه أزهار الفكر والفلسفة... والمناداة بتحقيق ما تنطوي عليه ردة فعل الوجدان القومي للأمة العربية برفع شأن اللغة العربية والتاريخ العربي، والسير في ركاب شعار «وحدة اللغة

وحدة التاريخ»، من ذلك كله يمكن لنا أن نستخلص مضموناً للقومية العربية، فيه عصارة تطورنا وما ينبغي أن يكون عليه في السياسة والمجتمع والاقتصاد والفكر والبناء القومي، وهو يتلخص بما يلي:

إن هذه العناصر الأساسية الهادفة إلى احياء الوجدان القومي بإعلاء شأن اللغة العربية والتاريخ القومي، والمحافظة على الشخصية العربية، فلا تتجزأ من جراء عدوان الحضارات والدعايات الانحرافية والمذاهب العادية عليها، وتحقيق سيادة الأمة العربية بطرد الاستعمار، ورسم الطريق للقيادة السياسية المعبرة عن روح الأمة وحاجاتها وأهدافها المثلى، وإتاحة الفرص لأن تكون القيادة الفكرية موجهة للمجتمع، حريصة على إشادة بنياننا الفكري من واقع ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا كسلسلة لا انفصام لها، وتقليل الفروق بين الطبقات وفق روح العدالة وتكافؤ الفرص، وإشاعة المناهج الاشتراكية لخلق مجتمع تقدمي النزعة والأسلوب ومحاربة عدوان التجزئة ومحو الكيانات الهزيلة القائمة، وخط تطور المجتمع العربي نحو الوحدة الشاملة والقيادة الواحدة والتجربة الاجتماعية الكبرى... ذلك كله ما نعبر عنه عندما نقول: «القومية العربية» عقيدة كل عربي مخلص من المحيط إلى الخليج. وكل محاولة لتعطيل هذا النهج سواء بالانحراف عن معركة الوحدة إلى التجزئة، أو صبغ مضمون القومية العربية هذا بصبغة تخرجه عن هذا المضمون، ولونه الصريح، لما تأباه طبيعة المعركة النضالية التي ينبغي على العرب أن يكرسوا كافة جهودهم، لتحررهم من الاستعمار، وخوض معركة الوحدة الشاملة، ليجد المجتمع العربي الواحد ـ من المحيط إلى الخليج ـ سبيله في التعبير عن الذات، واتخاذه الوضع الاجتماعي الذي يفرضه واقعه الداخلي وحده.

سادساً: دولة المثقفين والمجتمع العربي الجديد

كان العرب قبل ثورة مصر العربية عام ١٩٥٢، يؤمنون بأفكار عديدة تكاد تتفق كلها ومضمون القومية العربية. ولكن الذي كان ينقصهم، إنما هو بدء تنفيذ هذه الأفكار في دنيا الحياة والناس. كانوا بحاجة إلى من يمزق ستار الديمقراطية الكاذب ويكشف عن معدن الحزبية الرخيصة. وكانوا بحاجة إلى من يشنها حرباً صريحة على الاستعمار وأعوانه داخل البلاد وخارجها، ليؤكد سيادة القومية العربية والأمة العربية. وكانوا بحاجة إلى من يوقف القيادة السياسية عن الاستمرار في الفساد، ويوجه القيادة الفكرية في الطريق المؤدية إلى بعث تاريخنا العربي الأصيل وتثقيف الجيل بثقافة عربية خالصة، ويمنع انحراف الوجدان القومي نحو اليمين أو اليسار. وكانوا بحاجة إلى من يخوض معركة الوحدة ويعلنها حرباً صريحة على التجزئة والكيانات المبعثرة ويدخل معركة الأمة الواحدة والقيادة الواحدة والمجتمع الواحد... فكانت ثورة مصر العربية عام ١٩٥٢، ثورة أضحت بعد سنوات قليلة من عمرها، مجندة في خدمة القومية العربية، ومضمونها في السياسة والمجتمع والحكم، وبعث روح التطور في حياة المجتمع العربي الجديد. وكان هذا التلاقي بين مصر وسوريا، دليلاً على أن العروبة أصالة، والقومية العربية رسالة، والوحدة هي

مخاض الحرية الحقة والبناء الصحيح في عالم جديد تشرق شمسه على العرب من المحيط إلى الخليج. كما كان من هذا التلاقي بين الاقليمين، جمهورية عربية متحدة، هي أشبه باللؤلؤة المفردة في عنق العروبة الخالي من اللآلىء منذ خمسة قرون أو أكثر. جمهورية عربية متحدة ليست رجعية لأنها تؤمن بالتطور، وتؤمن ببعث القوى الدفينة في المجتمع وتفسح لها سبيل التطور نحو الاشتراكية والديمقراطية والتعاونية، وترسم خط سير المجتمع الجديد، في طريقه القومي الصحيح، فلا ينحرف نحو اليمين حيث الأحلاف والرجعية والانخراط في حمأة الاستعمار، ولا ينحرف أيضاً نحو اليسار، نحو تعطيل وجدانه القومي الأصيل وتأخيره عن خوض معركة الوحدة الشاملة، شعارها في ذلك «حياد مادي عن الغرب، ومذهبي عن الشرق» دون أن تغلق نافذة الأخذ والعطاء مع العالم كله، لمد الحياة العربية والفكر العربي بما يصدر عن حس سليم وطواعية حرة مبدعة.

أديبنا الثوريّ والموقف الحضاري(*)

سلمى الخضراء الجيوسي

أولاً: الأديب الثوري والتراث العربي

الأديب الذي لا تراث له أديب ضائع، فالأدب والفن يتسلسلان في الأمم حاملين خصائصهما الأصيلة المتميزة والتي تسند أي نتاج تجيء به أجيال من الخلاقين، في تسلسلهما عبر العصور يتطعمان بالروافد الجديدة، بنكهات آداب وفنون التقياها، وبطابع العبقريات الأدبية المتلاحقة التي تتولى الأدب عصراً بعد عصر. ولكن الخصائص الأصيلة التي تميز أدب أمة وفنها وروحيتها تلازم كل نتاج جديد مبدع.

أما الدعوة إلى التشبث بأصالتنا، فهي من حيث جوهرها ومعناها المباشر، دعوة صحيحة ـ غير أنها ما زالت دعوة مبهمة تحمل معها مزالق كثيرة حتى لأصحابها، إذ إن علينا أولاً أن نقرر ما هي خصائص هذه الأصالة وما هي معالمها البارزة ليكون لدعوتنا قيمة وفائدة ـ ولكي نستطيع أن نقرر هذا، فإنه من البديهي أن نكون ملمين، الماماً دقيقاً، بالتحول الذي جرى في شخصيتنا وحياتنا، حتى نتمكن من التقرير فيما اذا كان أي أدب عربي معاصر معبراً عن الشخصية العربية الجديدة وعن الحياة العربية المستحدثة، أم دخيلاً عليها. وانه ليس صعباً أن نجد من بين أولئك الذين ينبرون لنقد أدبنا وحياتنا من يحاول أن يؤطر معالم الشخصية العربية المعاصرة ضمن أطر يمليها عليه اتجاه عقائدي وعاطفي، فيقرر لها سلفاً معالمها وأوصافها دون تمحيص وتعمق ويحكم على الأدب وعلى أصالته بناء على هذه التأطيرات القسرية.

وهناك ناحية ثانية، اعتبرها أنا، من وجهة نظر فنية، شديدة القيمة: هي أن

(*) نشر في: الآداب، السنة ٨، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٦٠)، ص ١٢ ـ ١٤ و٩٩.

الابداع يحمل أصالته معه. فليس هناك ابداع مصطنع، أو مزيف أو دخيل. فالدعوة إذن إلى التشبث بالأصالة إنما هي دعوة موجهة إلى غير المبدعين، غير أنها على كل حال ضرورية، إذ إنها تستطيع، إذا عرفت كيف تفصح عن نفسها بوضوح وحكمة، أن تهدي أولئك الذي حملوا بذرة الابداع، ولكن لم يعرفوا كيف يشقون لها منفذاً سريعاً خلال اشكالات الضياع الثقافي والفني التي يقعون فيها. انهم معرضون للوقوع في هذه الاشكالات بحكم جدتهم في ميدان الثقافة الحديثة[1]، ولهفتهم، وحيرتهم، وضعف التراث المباشر الذي يربطهم بتراثهم القديم. وعندنا أمثلة رائعة على شعراء أو كتاب عرب معاصرين صرفوا في التيه سنوات من حياتهم الأدبية، إلى أن وجدوا أنفسهم وانطلقوا إلى آفاق الابداع.

ان يقظتنا على حاضر ضحل في مطلع هذا القرن، قد أوجد عندنا الشعور بالصغار أمام روائع تراثنا القديم. لقد كان التراث وما زال يعني عند الكثيرين قيمة مقدسة، لا من حيث روعتها وقيمتها الفنية فقط، بل من حيث كونها المثل الذي لا يضاهى للابداع الفني ـ حتى اننا نجد عدداً كبيراً من الشعراء والمهتمين بالأدب يعتبرون بناء القصيدة القديم الشكل الوحيد الممكن للقصيدة العربية. وقد فاتهم أمران: **الأول** هو أن القيمة الابداعية لأي عمل أدبي في أي عصر لا تزيد على غيرها في أي عصر آخر ـ فذروات الابداع متكافئة في تاريخ الفن ـ وروائع الماضي لن تفوق روائع هذا العصر، أو روائع المستقبل ـ وكذلك لن تفوق روائع الحاضر والمستقبل روائع الماضي قيمة وجمالاً. إن أدبنا اليوم وأدبنا في المستقبل سيكون أكثر تعقيداً بالنسبة لتعقيد حياتنا وتجمع التجارب الإنسانية والفنية عبر التاريخ، وسوف يختلف أسلوباً، ما في ذلك من شك، فلكل عصر طابعه. أما من حيث القيمة الفنية، فإن العصور الحضارية جميعها قد أنتجت آداباً رفيعة لا أرى أن مفاضلتها ممكنة.

أما **الأمر الثاني**: فقد فات هذه الفئة التي تعطي الأفضلية للماضي أن الابداع يجب أن يكون معبراً عن روح العصر متفاعلاً بها ـ وإن كل عصر يبدع أسلوبه الخاص. ولعل هذه الجماعة من الأدباء لا تنكر على النثر أن يعكس روح العصر في أسلوبه ـ فإذا جئنا إلى الشعر قامت الدنيا وقعدت إزاء أي تغيير في الشكل ـ وفي هذا تناقض وتجاهل لحقيقة تطور الشعر في الأمم.

وهنا لا بد من التنبيه إلى هذا الشطط البالغ في نظرة الأغلبية عندنا إلى اللغة والشعر العربي. إن لكل من اللغة والشعر عند الأمة ميزاتهما الوطنية الخاصة ـ ولكن هناك قواعد تطورية عامة يسيران عليها ـ فكما أن البشر يختلفون في ميزاتهم الفردية والشعبية ويتفقون في الخصائص العامة ـ فإن اللغة والأدب اللذين ينبعان من الإنسان

---

(١) لعل من أهم ميزات الثقافة (culture) هي أنها تحتاج، لكي تكون متمكنة في الأجيال والأفراد، إلى عراقة موروثة من جيل إلى جيل، إلى ما يمكن تسميته بـ «الاختمار الثقافي».

ويعتمدان عليه في تطورهما يتفقان مع لغات العالم في سنة التطور. وإن من المضحك أن نستمر في الاصرار على أن اللغة العربية تنفرد بعدم الخضوع لسنة التطور العامة للغات وان الشعر العربي يتفرد بميزة البقاء السرمدي على شكله القديم والمحافظة في نفس الوقت على استمرار الابداع.

وفي المقابلة التي يجريها عدد من الكتاب بين أدبنا المعاصر وأدبنا الموروث نجد أن بعضهم يصل إلى حد الاستنكار، إذ يلمس التغيير الكبير الذي طرأ على الأدب العربي في العشرين سنة الأخيرة. ولم يفت عدداً منهم أن يحسب بعض هذه التغيرات بدعاً لا تحمل شيئاً من أصالة الماضي وقوته و«كماله». غير أن هناك حقيقتين معروفتين لا بد من تسليط الأضواء عليهما من زوايا جديدة إذا أردنا أن نقف على قوة الصراع الذي واجهه أدباء هذا الجيل وعلى قيمة المآثر التي حققوها.

١ ـ **الابتداء من نقطة الصفر**: فالحقيقة الأولى هي أن أدبنا القديم يفتقر إلى فروع أساسية، كالقصة (بمعناها المعاصر) وكالمسرح والملاحم الشعرية[٢]، والأديب مضطر إلى الاستعانة المباشرة بالأدب الغربي الذي وصل إلى نضجه وأصبح له تكنيكه وفنونه وقوانينه ومفاهيمه. غير أن الأديب العربي مهما درس التكنيك الغربي ووعاه فسيبقى عنده، على الغالب، ناحية ضعف لا مجال لقهرها: وهي أن الانسان مهما عب من تراث حضارة أخرى ومهما تمثل هذه الحضارة، فإن عطاءه الأدبي يجب أن يستمد جذوره المباشرة من تراثه هو ومن حضارته، فإذا لم يكن عندنا قصص فني ممتاز في الماضي، فإن محاولة تلافي هذا النقص ستكون شاقة جداً على الأديب الذي يبتدئ من نقطة الصفر. إن الابداع الأدبي، يتم على أحسنه، عن طريق تمثلنا لما أبدع عن حياتنا بلغتنا، أي للروائع التي تحدرت مباشرة من تراثنا، غير أن هذا لا يمنع أن يتأثر الأديب تأثراً مباشراً أيضاً بما أبدع في آداب لغات أخرى ـ ولكنه، على الغالب، يظل مفتقراً إلى طابع الأصالة الكاملة إذا كان تراثه خالياً من الفرع الأدبي الذي يكتب فيه واضطر إلى الاستعانة فقط بآداب لغات أخرى.

هذه قاعدة إجمالية وإن كنا نردف فنقول بأن العبقرية طالما حملت للعالم مفاجآت تخترق السنن والقواعد وتتحداها.

٢ ـ **عهد ركود طويل**: أما الحقيقة الثانية فتتعلق بتطور أدبنا. ففي دراستنا لتاريخه تواجهنا حالة فريدة وهي أن أدبنا توقف عن التطور وتجمد مدة تجاوزت أربعة قرون طويلة. كان الأدب العربي مزدهراً من الجاهلية حتى ما بعد انكسار شوكة العرب بزمن ـ ولعل عدداً من أرقى مؤلفاتنا لم يوضع إلا بعد أن بدأت الامبراطورية العربية تتمزق،

---

(٢) لم يخل أدبنا من بعض التجارب الملحمية خلواً كاملاً. فهناك مثلاً أرجوزة ابن المعتز الطويلة في مآثر العباسيين وهناك في الأدب العامي قصة بني هلال الملحمية... الخ.

وإلا بعد أن أصبحت الحياة العربية على شيء كثير من عدم الاستقرار والقلق ـ وذلك لأن تأثر الثقافة والأدب بالحضارة يحتاج إلى أجيال كثيرة من الاختمار ويستمر بعد زوال عنفوان هذه الحضارة بمدة. ولو زالت حضارة أوروبا المادية والعلمية دفعة واحدة اليوم مثلاً، فإنني لا أشك في أن العطاء الأدبي والفني سيستمر بعد زوال أسباب الحضارة المادية.

بعد أن مضت على العرب أجيال من الاستعباد عقب انحلال الخلافة العربية نهائياً، واستطاع الأتراك أن يسيطروا على البلاد العربية سيطرة سياسية وفكرية تامة، وقع العرب فيما يشبه الذهول وبدأت الشخصية العربية تنحل وتركد. وإن ركود الشخصية وجمودها لأخطر شيء على الأدب والفن، إن في حياة الأفراد الموهوبين أنفسهم أو في حياة الأمم. ومضت القرون والنتاج الأدبي الهزيل غارق في تفاهاته وغثاثاته، فلما تسلمناه نحن في هذا العصر رفضنا، بصورة حاسمة، كل هذا الأدب التافه الذي أنتجته الشخصية العربية الجامدة في عصور الانحطاط، ودفناه بأيدينا، وتناولنا أدبنا القديم سالماً كما كان في عصور إبداعه ورحنا نبني عليه. غير أن الهوة الطويلة الفاصلة بيننا وبينه والتي قطعت حبل استمراره في العطاء، وقفت تمثل لنا مشكلاً شائكاً ينطوي على الكثير من التحدي. فهل كان ممكناً أن يأخذ الأدب طرف الحبل المقطوع ويسلم نفسه ببساطة إلى عملية تطور طبيعي متجاهلاً عهد الجليد الطويل بين الأدبين؟ هل كان ممكناً أن تستأنف الشخصية العربية عملها الأدبي وكأن شيئاً لم يحدث خلال هذه القرون الطويلة ويغيرها، وكأن الحياة الجديدة لم تتفتح على مشكلات ومواقف لم تألفها الحياة القديمة ولم تعرفها؟

وفي بداءة النهضة اضطر أديبنا، في محاولاته اللاهفة لاستعادة الأصالة القديمة في اللغة والتعبير، أن يضغط شخصيته المبلبلة بإطار الشخصية القديمة وأن يتناول التعبير القديم جاهزاً ويتقمص العواطف ووجهات النظر التي كان يعبر عنها الأدب القديم لأنه لم يكن قد وجد نفسه بعد.

كان الأديب العربي يترعرع في هذا القرن مع السنين وهو يبحث عن أمرين: العودة إلى الأصالة القديمة، وهذا كان منه بحثاً واعياً أفاد الكثيرين، ولكنه أوقع الكثيرين في التقليد والاتباعية وأوجد عندنا بالنهاية جيلاً من الرجعيين، ثم التعبير عن الأصالة الفردية، عن الشخصية المعاصرة، وهذا كان منه إلى عشر سنين ونيف خلت، بحثاً لاواعياً أوقع البعض في بلبلات الضياع بين الأديب الغربي والعربي وأوجد في جيلنا جماعات من المقلدين والزائفين.

ولم تستطع فروع الأدب جميعها أن تتطور وتتقدم بنفس السرعة، فقد سبق النثر الشعر بمراحل، واستطاع خلال فترة وجيزة أن يلحق، من الناحية التعبيرية والأسلوب، ببساطة النثر العالمي ومرونته في هذا العصر، وإن كان لاقى من الناحية اللغوية، أي من ناحية المفردات مصاعب عديدة لم يتغلب عليها جميعها حتى اليوم. أما الشعر فقد كان تطوره أقسى على أصحابه، فإنهم حملوا عدوى القوانين التي فرضها النقد القديم على

الشعراء، كما وان الشعر لم يكن مدعواً كما كان النثر لتلبية حاجات التعبير اليومية عن كل مرافق الحياة.

غير أن تفاعل الشخصية الإنسانية مع الفن أثبت موجوديته يوم راح الشعر المعاصر يعكس التيارات الأدبية واحداً بعد الآخر، وفي أقل من أربعين سنة تقلب الشعر العربي في أطوار كثيرة استغرقت قروناً عند سوانا، وتنقل من الكلاسيكية الجديدة، الممثلة في شوقي ومعاصريه إلى شبه الرومانطيقية، الممثلة في ناجي والشابي وطه ومئات من الشعراء الذين نظموا في العقد الرابع والخامس من هذا القرن، إلى الرمزية التي برزت إلى الميدان في العقد الماضي، ممثلة في سعيد عقل وبشر فارس، إلى الواقعية الممثلة في الشعراء الشباب من العراقيين وسواهم.

ورافق ذلك دعوات لتحرير الشكل الشعري وتجارب في الشعر الحر والموسيقى الشعرية بدأت في أوائل العقد الرابع، وفشل أغلبها إلى أن نجحت حركة الشعر الحر في العراق في أواخر العقد الماضي.

ورافق تحرر الشكل الشعري تحرره في المضمون، وقامت دعوات صارخة لتخليص التعبير الشعري من اتباعيته، وبدأت الشخصية الشعرية العربية تلح عن وعي منها أن تعبر عن حياتها المعاصرة، وأن تعبر بما يتلاءم مع عصرها من وسائل.

هذه طفرات سريعة خاطفة، ولعل سرعتها تفسر لنا شيئاً من هذا الرهق ومن هذا الإعياء الذي يبدو على بعض نماذج شعرنا المعاصر، فكأنه يسابق الزمن ليدرك مكانه وليتعرف على روح عصره وليحاول أن يمثلها وأن يترجمها من جديد إلى العالم. غير اني مؤمنة بأن الشخصية الشعرية العربية قد بدأت تجد نفسها. إنها لا ينقصها الموهبة ولا المعرفة النظرية بمقاييس الأدب الرفيع حتى تصل إلى درجات الابداع، وإنما ينقصها تعمقها لنفسها، وتمرسها على الحياة الفنية، وفهمها لطبيعة وظيفتها «الشاعرة»، وقبل كل شيء تطورها العقلي والروحي والأخلاقي الذي يؤهلها للمساهمة في ابداع الجمال والمشاركة، لا في اغناء التراث العربي وحده، بل الإرث العالمي أيضاً.

* * *

هذا نحن من تراثنا. إن احترام التراث لا يكون بإبقاء الأدب على أمثولة هذا التراث، بل بتركه يعيش معنا ومع أدبنا ويلون تذوقنا، ويعلمنا، ويزيد في غنانا، ويقوي من تعبيريتنا التي يجب أن تحتفظ بعصريتها في الوقت ذاته إذا أردنا أن ننتج أدباً رفيعاً. يجب أن يتغلغل التراث ويذوب في العمل الفني المعاصر. إن هذا يتم حين نستطيع أن نستنشق الأصالة العربية وروح التراث في القطعة الفنية دون أن نعثر على مواد خام لهذا التراث فيها.

واحترام التراث يكون أيضاً بإحيائه، بالعمل على تدقيق مخطوطاته الغفيرة العدد المكدسة باسطمبول والاسكوريال والمغرب وغيرها، وعلى إحياء شعراء وأدباء قدامى

أبدعوا في فنهم ولكنهم، لسبب أو لآخر، لم يستطيعوا أن يفرضوا أنفسهم على الذين أرخوا التراث أو على الذين أحيوا منه ما كان أبرز وأشهر. الشهرة مزلق هين للإنسان.

واحترامنا للتراث يكون بفهمه وبإعادة تفسيره، وبنقده فنياً وبتجديد اعتباراتنا له وبتغيير بعض ترتيباتها.

ويكون احترامنا لشخصيتنا وإخلاصنا للفن وهذا أول إخلاص يدين به الفنان الأصيل بالوقفة التي نتخذها من مواطن الضعف في تراثنا، بتخلصنا من العاطفة الزائدة التي تجعل من تعلقنا بقديمنا شبه مرض أدبي يضعف من ثقتنا بأنفسنا، برفضنا أن تحكمنا نفس القوانين التي قيدته ومنعته من الانطلاق، بتمكننا من أن نميز ونفاضل ونقرر أين تقع عبقرية كعبقرية الجاحظ مثلاً بين عشرات المصنفين والكتاب الذين حفل بهم عصره والعصور التي تلته.

ثانياً: الأدب الثوري والحضارة العالمية

لست معنية هنا بما يرافق الحضارات من تقدم علمي واقتصادي وصناعي فهذه وحدها لم تكوّن يوماً ما حضارة، وهذه وحدها يمكن الوصول إليها في فترة وجيزة من الزمن إذا توفرت الامكانات المادية والإرادة، كما حصل في روسيا مثلاً، كما وان التقدم في هذه المجالات لم يكن خيراً على الإنسانية، فإن لم يكن من نتائجه سوى الاستعمار والقنبلة الذرية لكفى.

وإنما ركيزة الحضارة الأولى هي خيال الإنسان المبدع وما أعطاه من فن وفكر وأخلاق ووعي إنساني ودفق روحي. وهذا ما يجعلني أرى الحضارات جميعها عبارة عن طفرات تتنقل بين الأمم، فالأمم تتناقل حمل الحضارة أمة بعد أمة مضيفة إليها من روحيتها شيئاً خاصاً. ولو راجعنا التاريخ العالمي لوجدنا الحضارة في أمة ما تقوم (وبسرعة فائقة أحياناً كما حصل للعرب) وتزدهر بكل خصائصها المتميزة وأسلوبها المتلون بروحيتها، ثم تخمد وتضمحل لتحمل مشعلها أمة أخرى. فليس في حمل الحضارة أي احتكار، ومن المخجل أن يعتقد أحد بهذا. وهذا ما يجعلني أنظر إلى كل حضارات العالم على أنها تخصني بالمشاركة الإنسانية، وعلى أني وريثتها بقدر ما أستطيع أن أتمثلها وأهضمها. وروحية الهند مثلاً التي حملتها إلى العالم نفسية غاندي العظيمة، لا تخص الهنود وحدهم، بل تخصنا نحن أيضاً، إذا عرفنا كيف نفهمها ونتأثر بها.

ومهما حاولنا أن نبرز الفروق بين حضارة الآخرين وحضارتنا فإن الحياة الحديثة ستقرب ما بين هذه الفروق وتزيل عدداً منها. إن الحياة الحديثة ستقرب بينها **أولاً** لكثرة اختلاط البشر وسهولة اتصال الشعوب بعضها ببعض، **وثانياً** للنزعة الحديثة نحو المشاركة العالمية في الفكر والثقافة والسياسة والعلم، **وثالثاً** لأن الفكر المعاصر يركز على قيمة الإنسان ويتخلى عن الدين أو يتجاهله. ولقد كانت الأديان دائماً عنصراً من أهم العناصر التي ميزت الحضارات وأقامت الفروق بينها.

ومهما كان رأينا في مستقبل حضاري منسجم في العالم كله يقرّب بين الحضارات جميعها، فإننا لا نستطيع أن نتجاهل هذا الاتجاه في سير تيار الحضارة العالمية، وعلينا، إذا كنا أذكياء، ان نفكر على هذا الصعيد. ان التقريب بين الحضارات لن يحرم الأمة الواحدة من ميزاتها الأصيلة إذا كانت ذات قيمة إنسانية، غير أن الأمم في المستقبل قد لا تتفرد بحضارة مستقلة، بل بتيار خاص ضمن الحضارة العالمية الشاملة.

أما اليوم فإن استفاقتنا الثورية على حضارتنا وعلى حضارة العالم بعد ركود طويل تحمل في صلبها معاني وامكانات باهرة قد نتمكن من انتهازها وقد لا نتمكن. ان قولي هذا لا يحمل ضعفاً في الإيمان أو ميلاً إلى التشاؤم، ولكنه يعكس من الناحية الموضوعية العلمية حقيقة الامكانات التي قد نلتقيها خلال السنوات القادمة. فهل سنستطيع مثلاً أن ننقذ أنفسنا من الروح التجارية المرعبة التي تميز الحضارة الغربية، من السلبية وفقدان الشخصية في العمل والحياة اليومية وضروب الترفيه ومن الميل إلى التشابه المسلكي الذي يحطم الفردية، ومن الحياة الآلية المرتبطة بمنبه الساعة في المنزل والمحطة وقاعة العمل، أي من كل هذه المظاهر السلبية للحضارات التي تتجه نحو حياة جماعية منضبطة؟ أم أن حضارتنا المتجددة ستعنى بالإنسان الفرد وستضمن لنا «الاستقلال الشخصي» في حياتنا وستفتح المجال للطرافة والتفرد والتميز أمام الأفراد؟

وإن استفاقتنا هذه فوق هذا قد تحمل الكوامن التي تمهد للفنان والخلاق عندنا أن يخلق فناً ذا روحية متدفقة واثقة أكثر من كتّاب أوروبا وفنانيها الذين يعيشون في عصر تساؤلاتهم الميتافيزيقية المريرة. فمعاناة حربين مدمرتين، وهيروشيما وأفران الغاز والأطفال المصلوبين على وجه أوروبا وحرب الإبادة في الجزائر، كل هذه الفظائع التي اختص بها القرن العشرون، قد برهنت على فشل الحضارة الغربية في منح الإنسان الغربي ألوهة الأرض واستقرار الضمير، وليس حزن السويديين وخيبة الأمريكيين النفسية وحركة الشباب الغاضب في بريطانيا إلا ردود الفعل المحتومة لفشل هذه الحضارة الباهرة التي لم تستطع، رغم تعبيرها عن أجلّ معاني الإنسانية، أن تحمي الإنسان من تدمير نفسه عندما ضاعفت له مقدرته على انزال الضرر والخراب. غير أن الكاتب والفنان والمثقف العربي، لا يمكنه التهرب كلياً من تساؤلات الغربيين وحيرتهم إزاء فشل حضارتهم في منحهم الاستقرار والدفء الروحي. فكما أسلفنا لم يعد سكان الأرض قادرين على الحياة في معسكرات منفصلة لا تترادف فيها التيارات الفكرية والعاطفية، ولم يعد بمقدورنا أن نعمل ونبني بمعزل عن مخاوف أوروبا وارتجافاتها. وأما الخوف من حرب ذرية فإنه لا يقض مضاجع الغرب أكثر مما يقض مضاجعنا.

لكن هذا لا يعني أننا سنشارك الغربيين يأسهم وضجرهم وشكوكهم. ان أفكارهم ستعرض نفسها علينا ومن المفروض أن تثير تحدينا وتشعرنا بقوتنا الدافعة، غير أن هذا سيكون رهناً بأحوالنا النفسية والاجتماعية ومدى تغلغل الثورة في حياتنا العملية، ذلك أن مجتمعنا ما زال يشكو من نواحي الضعف الخلقي والفوضى في المفاهيم ومن الكثير من

البلادات والتفاهات التي كانت عنصراً من عناصر ثورتنا على حياتنا، بل إننا نرى هذا المجتمع لا زال يعنى أكثر ما يعنى بالأنماط العادية من الناس وبمن له ظهر يسنده ومال يدفعه وأصدقاء أقوياء يسندونه. إن مجتمعاً يؤثر الوسطية ويغل الحرية الفكرية ليس أفضل مجتمع للإنتاج الأدبي المتفائل والفرح الذي يعبر عن بنائية ثورية مستبشرة. ان حقيقة صراع الفئة المثقفة اليوم يقع في الفارق الشاسع بين المفاهيم التي اعتنقتها وبين الواقع الذي تعيشه بمرارة في أغلب بلدان الوطن العربي الكبير.

ولهذا فإننا لن نستغرب إذا رأينا أن عدداً من أدبائنا لا يعكسون فعالية حضارتنا المتجددة وحيويتها واستبشارها وتفاؤلها، ولعل الجيل القادم سيكون أكثر تفاعلاً مع حضارة أسست ونهضت وآتت أكلها الأول. إن إخلاص الأديب هو لفنه فقط ونحن لا نريد لأدبائنا إلا أن يعكسوا قناعتهم الوجدانية فيما يكتبون، وسوف ندافع عن حقهم في هذا، وسوف ندافع عن حقهم في اتخاذ الموقف الذي يلائمهم ويجد ارتياحاً في نفوسهم ما دام يعكس تفاعلهم الحقيقي مع حياتهم.

ثورة الأدب وأدب الثورة(*)

محمد مندور

اقترح الصديق سهيل ادريس أن أكتب عن هذا الموضوع لعدد **الآداب** الممتاز، وقد بدا لي الموضوع عند الوهلة الأولى من الألغاز أو مما يسمونه في علم الحساب بالتوافيق والتباديل، ولكنني لم أكد أفكر فيه حتى أخذ يثير في نفسي عدة قضايا فكرية وفنية خطيرة.

فالموضوع كما هو واضح ينقسم إلى شطرين: **أولهما** ثورة الأدب ومتى تكون تلك الثورة وكيف تكون في ضوء الآداب العالمية وضوء أدبنا العربي وبخاصة أدبنا الحديث. **وثانيهما** أدب الثورة وماهيته ووظيفته واتجاهاته وأوقات ظهوره في ضوء نفس الآداب التي ذكرتها.

أولاً: ثورة الأدب

وأول قضية تثيرها ثورة الأدب هي: هل ينبغي للأدب أن يكون قائداً للحياة والمجتمع وثوراتهما؟ أم يحسن به أن يقتصر على أن يكون صدى لهما؟ وهذه قضية تتصارع حولها مذاهب الفكر والفن. فهناك مذهب يزعم ان الأوضاع المادية للحياة هي التي تتحكم في كل شيء، وهي التي تدفع إلى الثورات عندما تقتنع الشعوب بفساد تلك الأوضاع وتحس بالحاجة إلى تغييرها على النحو الذي يضمن لها قدراً أكبر من السعادة والرخاء، وذلك بينما ترى مذهباً أو مذاهب أخرى تزعم أن الفكر والفن هما اللذان يحدثان الثورات، وان ثورة الأدب هي التي تمهد لثورات الشعوب وتضرم نارها، وان البؤس نفسه لا يحرك الشعوب، وإنما يحركها الوعي به، والأدب هو الذي ينفث هذا

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٨، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٦٠)، ص ١٠ ـ ١١.

الوعي ثم يستثيره، وان الأوضاع المادية قد تظل متحجرة في فسادها حتى يثور الأدب فيكشف عن أدرانها ويبث روح الثورة ضدها.

وباستطاعتي أن أعترف في صدق أن هذه القضية قد كانت ولا تزال من مشاغل حياتي الفكرية الكبرى التي عرضتها على الكثير مما قرأت في الأدب والفنون والفلسفات ومذاهب السياسة والاجتماع، وأعتقد أنني قد وصلت فيها إلى حل يرتضيه ضميري العلمي والفني.

فمما لا شك فيه أنه لا بد أن تمهد تضاريس الحياة لتيارات الفكر الثوري مجراها، وإلا ارتطم هذا الفكر بالصخور وتحطم على واقعها البليد. ومما لا شك فيه أيضاً أن الأديب الثائر الذي يريد أن يقود الحياة لا أن يقنع بأن يكون لها صدى فحسب، مثله كمثل قائد الجيش الذي لا يحسن به أن يسبق جيشه بمسافات طويلة تقطع الصلة بينهما، وإلا كان مصيره الحتمي إلى الهلاك، وإذا كان من واجبه كقائد أن يتقدم الصفوف، فإن من مقتضيات الحكمة والحصافة أن يظل مع ذلك على مقربة من جيشه الذي يستمد منه قوته. واضرب لذلك مثلاً بأديب يتحدث عن بؤس لا وجود له أو لم تأخذ حلقاته بخناق الشعب، بحيث لا يكاد الشعب يتبين من حديث الأديب الثائر سبب بلواه ومصدر محنته ويعي كل ذلك حتى يهب للتخلص من ذلك البؤس. ومن المؤكد أن الثورات الكبرى، كالثورة الفرنسية والثورة الروسية، ثم الثورة العربية الأخيرة، كانت تضاريس الحياة تهيئ لها المجرى الذي سار فيه المفكرون والأدباء والفنانون كرواد وقادة لكي يجذبوا وراءهم جماهير الشعب، ولولا المظالم السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي سبقت تلك الثورات لما انتجت ثورة الأدب والفكر شيئاً ولا قامت على أثرها ثورات عاتية.

وثورة الأدب لا تتخذ طابعاً واحداً، بل تتنوع مظاهرها ومناهجها بتنوع فنون الأدب المختلفة. فالآداب الموضوعية كأدب القصة وأدب المسرحية تسلك في ثورتها مسلك الواقعية النقدية لأوضاع الحياة الفاسدة، باعتبار أن نقد الواقع الفاسد هو الذي يبث الوعي بهذا الفساد فيضع خميرة الثورة في النفوس. وباستطاعتنا أن نلاحظ أن الواقعية النقدية في الأدب قد سبقت دائماً الثورات الكبرى ومهدت لها في كافة الآداب التي أشرنا إليها. وأما الشعر فهو في الغالب الأعم الذي يعلن الثورة صراحة ويدعو لها المواطنين معتمداً على الوعي الثوري الذي يبثه الأدب الموضوعي، أدب الواقعية النقدية. وإذا كنت أستطيع أن أضرب مثلاً لأدب النقد الواقعي بثلاثية أديب فرنسا الثائر «بومارشيه»، وهي مسرحيات: «حلاق اشبيليه» و«زواج فيغارو» و«الأم الآثمة» التي انتقد فيها الكاتب انتقاداً ساخراً مراً سيطرة النبلاء، وإهدارهم لكرامة الشعب إلى حد الدخول بزوجاته في أول ليلة من ليالي العرس، فإنني أستطيع أن أكتفي في التدليل على ثورة الشعر المباشرة ووظيفته في استثارة النفوس استثارة عنيفة بهذه المقطوعة التي قالها أحد شعرائنا الشبان قبل ثورتنا الأخيرة، وتعتبر من أقوى ما قيل في شعرنا العربي المعاصر:

أيها المغمض المعذب بالليل تطلع لنور فجر جديد

أنا أشقى وأنت تشقى وهذا ما حفظناه من تراث الجدود
غير أني آليت أبذل روحي كي ينال الحياة بعدي وليدي

* * *

يا رفيقي نحن جرحان مران يسيلان من دم وصديد
يا رفيقي ونحن روحان حران يضجان في حديد القيود
يا رفيقي أنا وأنت وعمي وابن عمي جماعة من عبيد
أنا أبكي وأنت تبكي ولكن لن يفل الحديد غير الحديد

* * *

أنا صوت مضيع لن يقويه انفجاري به ولا ترديدي
فانطلق وانفجر معي يتعالى ذلك الصوت صارخاً بالوعيد

* * *

يا رفيقي في العرى والجوع والكد كفانا عهود عري وجوع
قد شربنا في كأسنا عرق الجبهة والدم ذائباً في الدموع
ذهب العمر كالخريف بوادينا وماتت زهورنا في الصقيع
نحن من يخلق الربيع ويرنو عارياً باكياً لحسن الربيع

* * *

يا رفيقي ونحن ننحت في الصخر قصوراً وننزوي في قبور
أفمن تخلق السعادة كفاه يعاني في كهفه المهجور
أفمن يخلق البطولة والأبطال يرضى بعالم مغمور
يا جيوش العبيد أرهقك الظلم فقومي إلى الكفاح وثوري
أمل ماج في الصدور فأحياها وضجت به حنايا الصدور
أيها المغمض المعذب بالليل تطلع لنور فجر جديد
أنا أبكي وأنت تبكي ولكن لن يفل الحديد غير الحديد

* * *

ومما لا شك فيه أن الشعر هو الفن الأدبي الوحيد الذي يستطيع أن ينبض بمثل هذه النغمات الثورية الحارة كاللهب، كما أن الشعراء ربما كانوا أكثر حساسية وأسرع

انفعالاً وأقوى ارهاصاً بتيارات الحياة ومدها الثوري من غيرهم. ثم ان الشعر قد كان ولا يزال فننا التقليدي الأول الذي تبدأ الثورات الأدبية به، بل قد نراه يثور على الأدب نفسه ويطالبه بالتحول الثوري من اتجاه إلى آخر، فنراه مثلاً يدعوه بالتحول عن الذاتية الرومانسية إلى الواقعية الاجتماعية فيخاطب الشاعر الواقعي الاجتماعي الثائر زميله الرومانسي الحالم قائلاً:

في سماء الخيال ضم جناحيك ـ تقع بيننا ـ فتصبح منا
دع جمال الخيال وادخل كهوفاً للملايين وارو للكون عنا
إنما الفن دمعة ولهيب ـ ليس هذا الخيال والتيه فنا

ثانياً: أدب الثورة

وأما بعد أن تشتعل الثورة وتحقق أهدافها فلا بد أن يغير الأدب من اتجاهه ووظيفته، ولا بد أيضاً من أن يتغير توزيع فنونه، فلا تعود في الغالب للشعر القيادة، وإنما ينهض الأدب الموضوعي من قصص ومسرحيات بمهمة تعميق المفاهيم الثورية وأهدافها ونتائجها الخيرة في نفوس المواطنين حتى تستحيل عواطفهم الثورية إلى مبادئ فكرية يؤمنون بها، وعلى أساسها تستقر أوضاع المجتمع دون هزات عاطفية جديدة. ومن المؤكد أن الثورات لا يمكن أن تستقر إلى نصر نهائي قبل أن يعمق الأدباء والمفكرون مفاهيمها في نفوس الشعب وينزلوها منها منزلة العقيدة والإيمان. والقصص والمسرحيات ربما كانت أقدر على ذلك من الشعر لأنها تلجأ إلى الحكاية والمثل المجسمين لتعميق تلك المفاهيم. ومن المؤكد أن هذه الحقيقة قد كانت من العوامل الأساسية التي أخذت تدفع شعرنا المعاصر بعد ثورتنا الأخيرة نحو القصة والدراما القصيرة، تتخذ منهما موضوعاً للقصائد حتى يساهم الشعر أيضاً في المهمة الكبرى التي يساهم بها الأدب المسرحي والأدب القصصي. وإذا كان وجدان الشاعر الفردي أو الجماعي لا بد أن يتخلل قصائده القصصية أو الدرامية إلا أن ذلك لا يمكن أن يفقد مثل هذا الشعر طابعه الموضوعي أو أن يغير من مهمته في تعميق مفاهيم الثورة عن طريق الحكاية والمثل المجسمين، وإن كنت ألاحظ أن أدبنا الموضوعي لا يزال يلتمس موضوعاته من عهد ما قبل الثورة ولم يستطع حتى اليوم أن ينتقل بكل قوته ومداه إلى عهد ما بعد الثورة ليصبح حقاً أدب ثورة، لأن هذا التحول الكامل يحتاج فيما يبدو إلى زمن أطول وإلى بلورة أعمق لمفاهيم ثورتنا الأخيرة ومبادئها.

وأما عندما تتعرض الثورة لهزة من الهزات ينفعل بها الأدباء والفنانون فهنا نرى أدب الثورة ينبثق كالوهج المضيء المحرق. ولعلنا نذكر جميعاً ذلك الفيض الزاخر من القصص والمسرحيات والقصائد والأناشيد والأغاني التي اندلعت أثناء العدوان الثلاثي على الاقليم المصري مثل نشيد «الله أكبر» وأغنية «دع سمائي فسمائي محرقة»... الخ. ولم يقف هذا الفيض عند أدباء الإقليم المصري وحده بل امتد إلى أدباء الأمة العربية كلها، فخلف لنا هذا العدوان ثروة ضخمة من الأدب الثوري الخالد.

أدبنا الثوري(*)

سهيل ادريس

لا سبيل إلى الشك في أن الشعب العربي يعيش من تاريخه الحديث «حالة ثورية» لم يسبق له أن عاش مثلها عمقاً وزخماً. فهو يواجه في كل مرافق حياته تمخضات جذرية يدعو إليها الطراز الحياتي الجديد الذي يفرض نفسه وفقاً لتطورات عظيمة يجد العرب أنفسهم مدعوين لإجرائها في انبعاثهم الجديد.

إن مفاهيم ديناميكية لاهبة هي التي تقود الأمة العربية في بحثها عن ذاتها وتحقيق امكاناتها. وجميع هذه المفاهيم تستمد نسغها من ثورية واعية تعصف بالأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية التي خلفتها عصور طويلة من الانحطاط والتجمد والتحجر. ولقد أدرك العرب أنهم لن يفيدوا شيئاً إذا اقتصروا في سعيهم لبعث نهضتهم المرجوة على أن يعزوا أسباب تأخرهم إلى أطماع الاستعمار ومؤامراته، فلكي يكون الاستعمار قادراً على حبك هذه المؤامرات وتنفيذ تلك الأطماع، فلا بد أن يجد الأرض الخصبة لذلك، وهذا يعني في آخر المطاف أن نفوسنا هي من الضعف وفقدان الثقة والاستسلام والتواكل بحيث تبدو مهيأة لتقبل بذور الاستعمار، وأن الوسيلة الناجعة للتحرر من هذا الوضع هي العمل الدائب على تغيير نفسياتنا بخلق مفاهيم نثور بها على ذواتنا قبل كل شيء.

فإلى أي حد شارك أدبنا وأدباؤنا في خلق هذه المفاهيم؟ أترى أدبنا قد أثر تأثيراً ايجابياً في خلق الوضع الثوري، الذي يعيشه المجتمع العربي الراهن، أم انه اقتصر على التأثر والتلقي والانفعال، ثم أخذ يعكس ما تلقى؟

إن من العسير تمييز قدر التأثر والتأثير، فكثيراً ما يمتزجان ويستبقان. ولكن الملحوظ أن الأدب قد فوجئ غير مرة، بأوضاع ثورية لم يدع إليها، أو أن دعوته إليها

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٨، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٦٠)، ص ١ ـ ٢.

كانت من الضعف بحيث لا تخلفها بالضرورة. وأوضح مثال على ذلك الثورة العربية الأخيرة في مصر، فنحن لا نعرف نتاجاً أدبياً قيماً أرهص بهذه الثورة أو شارك في التوعية بها. وفي مثل هذه الحالة، نجد أحداث الحياة تسبق الأدب الذي تقتصر مهمته عند ذاك على مهمة المرآة العاكسة.

ونحسب أن دور الأدب، في هذه الفترة الحاسمة من تاريخنا الحديث، لا يمكن أن يجتزأ بالتلقي والتأثر. بل هو في واقعه قد بدأ منذ ردح يسير يحمل رسالته التأثيرية، ابتداء من هذه الأحداث التي فوجئ بها، وكان متخلفاً عنها. ونعتقد أن «الثورية» ستكون السمة الرئيسية لإنتاجنا الأدبي الحديث، لأن طبيعة الحياة العربية هي طبيعة التفجر الثوري الذي يرمي إلى دفع الأمة العربية دفعاً جديداً يبوئها مركزها الحقيقي بين الأمم. وبوسعنا أن نؤرخ لهذه الثورية منذ كارثة فلسطين التي كانت مصدراً رئيسياً لجميع الانتفاضات التي عصفت بالوطن العربي، في جميع مرافقه السياسية والاجتماعية والثقافية.

ونحن هنا لا يجدينا شيئاً أن ندعو إلى الثورة الأدبية، أو إلى تكثيفها لأننا لا نؤمن «بالالزام» بل نؤمن «بالالتزام» الذي ينبع من تلقائية الأديب، ولا بد للأديب من أن يكون ملتزماً إذا عاش قضية عصره وقضايا مجتمعه.

على أن ذلك لا يغنينا عن الإشارة إلى أن أخطر قضية يواجهها الأدب العربي الحديث، في فترته الثورية هذه، هي قضية «حرية الفكر». فما دام الأديب مدعواً، بطبيعة الفترة التي يعيشها، إلى أن يشارك في قلب مفاهيم بالية واحلال مفاهيم ثورية محلها، فإنه لن يتمكن من أداء رسالته إذا لم يضمن له قدر كاف من الحرية الفكرية التي لا نجاوز الحق إذا ذهبنا إلى أنها غير متوفرة في معظم البلدان العربية. وهذا يقتضي من السلطات الحاكمة إيماناً عميقاً بقيمة الفكر، واستعداداً للدفاع عنها وحمايتها من العابثين، كما يقتضي من الشعب أن يذود عن حملتها إذا ما تعرضوا لأي اعتداء، بسبب من الجهر بآرائهم.

فإذا ما توفرت هذه الحرية للمفكرين وضمنت للأدباء، فلا شك في أن هذه الفترة الثورية من إنتاجنا ستشهد ألمع عهودها وتسجل نقطة تحول هامة في تاريخنا الأدبي.

وفي هذه الحالة فحسب، سيتاح للأدب العربي الحديث أن يساير جميع المراحل الثائرة من تطور المجتمع العربي، بل سيرهص بها ويدفعها ويعجّل في ولادتها، فيؤدي بذلك أفضل رسالة يمكن لأدب ما أن يؤديها.

نحو أدب قومي جديد(*)

علي بدور

لم تكن الوحدة بين اقليمي الجمهورية، شعاراً سياسياً تحقق في عام ١٩٥٨، بل هي نظرية متكاملة من المجتمع والدولة والفكر والأدب. وهذا ما يدعونا لأن نفكر من جديد، في المظاهر الفكرية والأدبية التي ولدت في ظل التجزئة التي أقامها الاستعمار، وكل ما عمل له الاستعمار وأعوانه لجعل هذه التجزئة خالدة في دنيا الحياة والناس. ولكن قيادة الرئيس عبد الناصر الناجحة، المؤمنة بالشعب، قد فتحت الطريق أمام كل مواطن ليعبّر عن رأيه ويقدم براهينه، لخير الأمة والوطن.

أولاً: القيم القديمة والقيم الجديدة

كانت الدول العربية تتطور على أساس العزلة السياسية التي أقامها الاستعمار. وكان هذا التطور يتصل بكل نواحي المجتمع، ويمتد إلى جذور بعيدة في الفكر القومي. وكانت القيم الفكرية التي يتمخض عنها المجتمع خلال تفاعله وتطوره، تنعكس في الإنتاج الأدبي والفني، في صور، قد لا تكون سليمة في مجملها فحسب، ولكنها ليست سليمة في تفصيلاتها أيضاً، فالتاريخ الذي كان مادة حية لخلق روح فاعلة في الأمة العربية، أهمل واستعيض عنه بتواريخ قديمة لأمم وشعوب انقرضت سياسياً، ثم قومياً، ثم فكرياً... ولم يبقَ لها لغة أو عادات وتقاليد أو مشاعر حية تنسكب في عقول الأجيال المتتابعة وأرواحها. وكان التزييف قد بلغ حده في أواخر حكم الاستعمار الفرنسي في سوريا، والاستعمار الانكليزي في مصر - بله بقية الأجزاء العربية الأخرى - فقد كان المجتمع في هذين البلدين يساق لأن يؤمن بأبطال القوميين، أرادت أن تفرضهم إرادة الاستعمار عليه، في الوقت الذي لا تربطه بهم أية رابطة يمكن أن تقوم مقام

(*) نشر في: الآداب، السنة ٨، العدد ٥ (أيار/مايو ١٩٦٠)، ص ٣٤ - ٣٦.

الاحترام للتراث أو التسلسل غير المنقطع للأجيال. وهي الموجة الاستعمارية التي كانت تهب للبحث عن أجدادنا القدماء جداً... كنا نرغم على أن ننسى أجدادنا العرب. وإلى جانب تشويه التاريخ الأصيل للأمة العربية... كان هناك تشويه مماثل للغة العربية، والثقافة العربية بصورة خاصة. لقد وجد الاستعمار أن اهمال شأن اللغة العربية سيؤدي إلى خلق جيل غير متعلم لغته العربية كما ينبغي إلى جانب اتقانه اللغات الأجنبية وثقافاتها... مما يسهل عليه تقبل الآراء الجديدة في التاريخ القديم... والثقافة العربية معاً! بعد أن عمد الاستعمار إلى العناية بلغاته وإهمال اللغة العربية والثقافة العربية. كما مد جسراً تاريخياً عائماً، ليصل ما انقطع من دنيا المنطقة القديمة بحاضرها، مختصراً بذلك فترة الحياة العربية والحضارة العربية وظلال الفكر العربي، متعمداً الإساءة إلى اللغة العربية والتاريخ العربي، ليسهل عليه تنفيذ خطة تجزئة المجتمع العربي قومياً، بعد أن جزأه سياسياً، وليسهل عليه بالتالي حكم الشعب العربي، بعد أن يكون الشعب قد فقد وحدته القومية واندثرت معالمها في اللغة والتاريخ. ولكن الوحدة بين الاقليمين، قلبت خطط الاستعمار وأعوانه رأساً على عقب... وبدأت المعركة الفكرية بين القيم الجديدة التي حملتها الوحدة في طياتها، وبين القيم القديمة للفكر والأدب والفن التي نمت وترعرعت في ظل الاستعمار وحكم التجزئة.

ثانياً: الوحدة... والأدب القومي

ماذا تعني الوحدة في حقيقتها؟

انها تعني الانتصار على الاستعمار، بإزالة التجزئة السياسية. لقد ثبت أن التجزئة السياسية بين دول العالم العربي، ليست من صنع الشعب العربي. إنها من صنع الاستعمار وأعوان الاستعمار. فإذا أزيلت التجزئة بين مصر وسوريا - ولو على بعد - فإن إرادة الشعب قد تطلق من جديد. وان كل ما عمل له الاستعمار سوف يقف وينهار... وهو لم يكن قد توقف وانهار بمجرد اعلان الوحدة بين الاقليمين. ولم يمنعهما في ظل الوحدة القومية أن يكون هناك اتجاهات خاصة توطد للتجزئة السياسية، والتجزئة القومية، لأن الإرادة العربية التي تحررت في ظل الوحدة، ينبغي أن تمارس نشاطها الفعال، لخلق الظروف الملائمة كي يعاود الفكر القومي نشاطه، فيبدع أدباً قومياً جديداً، قد تخلص من عقدة النقص التي تبعثها الحدود السياسية المزالة، والسعي لخلق قوميات منقرضة، غير القومية العربية، عقيدة وأسلوباً للحياة. وليس معقولاً في ظل الوحدة أن نستخرج قيماً جديدة في الفكر والأدب والفن، مستمدة من تواريخ منقرضة بشعوبها، وندعي مساهمة هذه القيم في تدعيم الوحدة وتقويتها، لأن عناصر الوحدة بين دول العالم العربي... بل والأمة العربية الممزقة، إنما هي القيم التي تطرحها الدول العربية، والتاريخ العربي، والثقافة العربية، والمشاعر التي تمد هذه القيم بأسباب الحياة المتطورة.

إن الوحدة في حقيقتها هي انتصار على سياسة الاستعمار وحكمه البغيض. وهي

التي ستفتح الباب على مصراعيه لكل المحاولات النبيلة التي ستكشف عن مظاهر القوة والبطولة والفن والأدب في تاريخنا العربي، بعد أن عملت يد الاستعمار على طمسه خلال عشرات السنين، كما سوف تردم الهوة التي فصلت بين ماضينا العربي، وحاضرنا المتوثب وستترك تواريخ الأمم والشعوب المنقرضة في المنطقة، للتثقيف العام. ولن تفلح إرادة الاستعمار وأعوانه في فرض الأبطال القوميين لهذه الشعوب والأمم المنقرضة، على الشعب العربي، لأن العروبة بلغتها وعاداتها وتقاليدها، قد وضعت على رف التاريخ القديم، كل هذه الأمم والشعوب المنقرضة. وعبثاً يحاول الاستعمار وأعوانه، إعادة الروح إلى الهياكل والتماثيل والأجساد المحنطة!

ثالثاً: خصائص الأدب القومي

إن الأدب القومي، هو ما سوف تتمخض عنه الوحدة ونتائجها في افراز اللغة العربية والثقافة العربية والعناية بالتاريخ القديم للأمة العربية، وكذلك تاريخها الحديث، وهي مجزأة الإرادة، ممزقة الوطن، مشلولة الحركة عن المساهمة في الحضارة الإنسانية. وإذا كان للأدب القومي من خصائص تتجلى في الإرادة الفاعلة والشعور المنطلق والفكر المتحرر، فإنها سوف تكون من ثمار هذه الوحدة وما يعقبها من وحدات جديدة. والأدب القومي الذي نشعر بحاجتنا إليه، هو ما كان هادفاً لتأكيد بطلان التجزئة السياسية التي أقامها الاستعمار، لأن بطلان التجزئة السياسية، سيتبعه حتماً الحكم على كل ما أنتج وصدر لدى هذه التجزئة في الأدب والفكر والتاريخ والفنون عموماً، لكونه لا يتفق مع الوحدة ولا يصح أن يعطى أية قيمة أدبية أو جمالية ما دام لا يراعي التطور القومي الذي حصل في المنطقة. كل ما في الأمر أنه سيبقى برهاناً على القيم التي ولدتها التجزئة... كما بقي الأدب والفكر في عصور الانحطاط... دليلاً على تطور العقل والروح في هاتيك العصور.

فإذا استطاع الأدب في الجمهورية، أن ينتصر على مخلفات التجزئة، فإنه سيخوض معركة جديدة، هي معركة وحدة المجتمع، ووحدة أهدافه وقيمه، ذلك أن وحدة المجتمع في ظل التاريخ العربي الواحد والثقافة العربية القديمة، حقيقة لا تنكر... وسوف يعود المجتمع العربي إلى وحدته بمجرد أن تزول مظاهر التجزئة وقيمها التي وجدها الاستعمار في التاريخ والفكر لدعمها، ولا خلاف في أن وحدة المجتمع لا تعني وحدة جزئياته بل وحدة كلياته إن صح التعبير أو صحت التسمية. فعمر مكرم وعرابي ومصطفى كامل هم أبطال قوميون للعرب جميعاً وليس لمصر وحدها إنهم كالخطابي بطل المغرب وعمر المختار شهيد ليبيا، والكواكبي المفكر وهنانو الثائر في سوريا، لأن التجزئة خلقت أبطالاً لا يستطيعون الحركة إلا داخل الحدود. وهم بعد الوحدة كما كانوا قبلها سيكونون من الأبطال الذين يفخر بهم العربي في وطنه الصغير، وفي وطنه الشامل الكبير. فإذا رجعنا إلى الوراء، إلى ما قبل التجزئة، وجدنا الوطن العربي الكبير، بالنسبة لطبيعة العصر آنذاك ونوعية التطور، ينظر إلى الأمور، على أنها تخص العرب أجمعين ليس أحداً منهم على

التخصيص. ولا نريد أن نؤكد أن وحدة المجتمع لا تتنافى في ظل تنوع الألبسة والأطعمة واللهجات العامية المتداولة، وما ينجم عن ذلك كله من أدب شعبي وموسيقى شعبية، لأن ذلك مادة غنية، تنوع مظاهر الخصب في حياتنا العربية وتنميها على الدوام.

رابعاً: شكل الأدب القومي

إن الأدب القومي الجديد، لا يعني مزج خصائص الأدب والفكر التي كانت سائدة في إقليمي الجمهورية بقدر ما يعني اصطفاء الأفضل منها، في قالب أدبي من اللغة الفصحى لا غير، ذلك أن اللهجات العامية في الأصل لا تصل إلى مستوى الفصحى في دقة التعبير وإحكام القصد. وهي لتنوعها ليس في إقليمي الجمهورية فحسب، بل في سائر أرجاء الوطن العربي، سوف تقصر عن جعل الفكر والأدب مستساغاً في ربوع هذا الوطن الكبير. ولا نريد أن ندخل في مماحكة كلامية مع بعض المماحكين حول استعمال اللجهة العامية في الحوار القصصي، وأحياناً في السياق نفسه، بقدر ما نريد أن نؤكد أن اللغة العربية الفصحى هي الوحيدة، وسيلتنا للتفكير والتعبير... وهي الوحيدة الصالحة لأن تنقل الخواطر والأفكار بين أبناء العروبة، بعضهم إلى بعض، ما دامت لسان وحدتهم الكبير، ووسيلة الوحدة الفكرية بنوع خاص، كل قصور عن استعمالها في سائر ضروب الفكر، إنما يعد رغبة مباشرة أو غير مباشرة في تخليد أدب التجزئة وفكر التجزئة، ومحاربة الوحدة العربية التي كانت تقوم، من حيث التعبير عن الأفكار، على الكتابة بالفصحى. وباطل كل تبرير للكتابة بالعامية، باسم الفن، لأن الفن في الأساس لا يوجب تشويه اللغة من أجل صدق التعبير، وليس هناك من فن صحيح إذا لم تنطلق أسسه عن لغة صحيحة، فيكون تنوع ما يكتب بها، هو مادة غناها بالأصيل من الأفكار، والسامي من المشاعر، في اطار جم الصور، جم الأخيلة والأحاسيس، وسيبقى أبداً، فيكون الأدب القومي الذي ندعو إليه في ظل الوحدة المباركة، شكلاً فصيحاً لا عامياً، يتوفر بناته على دراسة مظاهر التاريخ العربي والثقافة العربية لاستخلاص مضمون هذا الأدب القومي الجديد.

خامساً: مضمون الأدب القومي

وللأدب القومي عدا عناصره، مضمونه الثوري الذي لا يمكن أن ينهض إلا به. إنه مادة خلاقة ومبدعة ومطورة لإنساننا العربي الجديد، ذلك الذي ولد في الأحداث والثورة وعاش نضال الأمة العربية من المحيط إلى الخليج. وهو الاحساس والشعور بمشكلات الوطن الكبير والأمة الواحدة، والانفعال الصادق لما تلاقيه في كل وطن وأرض من رجس الغاصبين وألاعيب المستعمرين. هو الذي يوحد القضايا الفكرية والنضالية والفنية، ولا يفرقها، ويرتفع بالمواطن عن وطنه الصغير ليطل من أفقه على وطن أكبر... ويدعه يحيا في مشكلات هذا الوطن الكبير جملة وتفصيلاً... يتأثر بحوادثها وأحداثها ويعيش أفراحها ومآسيها وينفعل بما يصيب المواطن العربي، في اطار

من الثقافة القومية والتوجيه السليم، بحيث تصيب الفكرة حظها من الاهتمام ولا يقف المواطن ضد التطوع بما ملكت يداه أو قلمه أو لسانه، بل بكل هذه الملكات والامكانيات جميعاً. ولذلك فنحن مدعوون لتعميق مفهوم التاريخ القومي العربي في ضمير الشعب العربي والأجيال العربية الصاعدة بوجه خاص، وإطلاع هذه الأجيال على ما في هذا التاريخ من جوانب للخير والبطولة بلغت حد الأسطورة وهي ليست اسطورة، وبث روح الاعتزاز بهذا التاريخ القومي وبلغته العربية، اللغة القومية، وعكس واقع الأمة العربية وهي ممزقة، على ذلك الماضي القريب أو البعيد، الذي كانت فيه أمة قوية ذات صولة وسلطان، وانتظار الحفدة كي يؤدوا ما أداه الآباء والأجداد، من رفع راية الحرية والاستقلال والوحدة، وجعل السعي نحو هذه الآمال المعبرة عن إرادة الشعب العربي مثلاً أعلى لكل مواطن عربي.

إن الإنسان العربي الجديد الذي يعيش الوحدة بحاجة إلى أدب جديد بكل أشكاله ومضامينه ليجعل منه مواطناً لا ينظر إلى الحدود السياسية نظرة تقديس للكيان الموهوم، بل ينظر إلى الحدود السياسية لوطنه العربي الكبير من المحيط إلى الخليج، وإلى قضية وطنه الكبير مع الاستعمار، كجزء لا ينفصل من قضية وطنه الصغير مع الاستعمار مهما تنوعت أشكاله. أما مفهوم الحرية المقتصرة على الأوطان الصغيرة، فهو مفهوم خاطئ وقاصر عن استيعاب لفظ الحرية ومعناها الأصيلين. إذ إن الحرية إذا لم تكن مبنية على أساس من وحدة العالم العربي الكبير فسوف تعتبر حرية ناقصة مريضة، ويمكن في كل وقت الاعتماد عليها... ومن مهام الأدب الجديد أن يحرر الأجيال العربية التي ولدتها في ظل التجزئة ويطلق قواها من عقالها لتعمل للقضية العربية ككل. ذلك أن تجزئة القضية الواحدة، إنما هو قتل لها وليس احياء في كافة الأزمنة والعصور.

وتعميق مفهوم التاريخ القومي في ضمير الأجيال العربية، سوف يؤدي إلى تعميق مفهوم الثقافة القومية التي يتثقف بها الناشئة على ضوء هذا التاريخ القومي الأصيل، فلا يتركون الثقافة التي تصلح لكل وطن ما عدا وطنهم ولكل أمة ما عدا أمتهم. فإذا تعمق مفهوم الثقافة القومية، أمكن للأدب القومي أن يبدأ نموه بشكله ومضمونه الثوريين المبدعين. ولا يعقل بحال من الأحوال أن يكون لنا أدب قومي جديد، يعبر عن قضية الأمة العربية ويحقق مبررات وجود الإنسان العربي في هذا العصر الحديث، دون العناية بالتاريخ القومي أولاً، وبالثقافة القومية ثانياً، ليكون لنا قيم أدبية وفنية وجمالية صحيحة. وقد تكون الطريق صعبة والمهمة شاقة، ولكن طريق نهضة الأمة العربية وحريتها ووحدتها، هو الطريق الذي آلى على نفسه الجيل العربي المكافح أن يسير فيه، ورغم كل العقبات والصعوبات، لإيمانه أن طريق الحرية في الداخل والخارج، والوحدة المعبرة عن تلاقي إرادة الأمة العربية، على صعيد التحرر القومي، هو طريق القومية العربية، من أجل مجتمع عربي واحد، ودولة عربية واحدة، وفكر عربي واحد، وأداء قومي يعكس أصالة العروبة ويعبر عن سمو الذات العربية المبدعة.

مشكلة التراث والتقدّم(*)

غالب هَلسَا

عندما فتح نابليون مصر وضع على رأسه عمامة كبيرة، وجمع الشيوخ وناقشهم في مسائل الفقه، وعلق منشورات في شوارع القاهرة تقول إن نابليون قد أخضع البابا بسبب من حبه للإسلام والمسلمين.

وهكذا لم يجد الرجل الذي زلزل النظم الإقطاعية في أوروبا إلا أن يلجأ إلى تراث اقطاعي متخلف ليدعم سيطرته على مصر آنذاك. ونهاية نابليون في مصر معروفة، إذ لم تشفع له العمامة ولا درايته بمسائل الفقه.

وتأكيد بعض الجوانب المتخلفة في التراث الاجتماعي لاجتذاب الجماهير، وخلق تأكيد واسع، هو أسلوب يلجأ إليه كثير من القادة، لأنه سبيل ميسور للسيطرة. وليس لنا أن نتهم كل من يلجأ إلى ذلك بسوء النية، فالواقع أن هنالك كثيراً من جوانب التقدم التي لا يسهل فرضها على الجماهير إذا لم تختلط بتراثها وتقدم على أساس من هذا التراث. فما تزال في أوروبا أقسام واسعة من السكان تؤمن بما يسمى بالعلم المسيحي، وما تزال كثير من الاصطلاحات التقدمية تلقى معارضة البابا العنيدة.

إن مثل هذا الاتجاه، وإن كان يحقق بعض الانتصارات السريعة، يخلق مشاكل شديدة التعقيد في المدى البعيد، أي أنه يحدث أن يطمس مدلول التقدم وتحارب بعض الجوانب الفكرية والأخلاقية التي يجب أن ترافقه من أجل أن تتقبل الجماهير هذا التقدم بسرعة ولاختصار الوقت والجهد اللذين يجب بذلهما لنقل التقدم التكنيكي من الواقع إلى الدماغ والسلوك.

إن مثل هذه الظاهرة واضحة إلى أبعد مدى في عالمنا العربي، حيث نتبينها في كل

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٩، العدد ٧ (تموز/يوليو ١٩٦٠)، ص ٨ ـ ١٠.

مجال من مجالات الحياة عندنا. ففي كل بلد عربي تقريباً يوجد قانونان يعملان معاً، قانون جنائي ودستوري يكاد يكون مقتبساً عن القوانين الأوروبية، وقانون آخر يمثل تراثاً اجتماعياً لم يعد متلائماً كقانون الأحوال الشخصية والقانون الكنسي وقانون العشائر وغيرها.

ولذا نجد المرأة العربية التي منحت حق الانتخاب والترشيح للبرلمان والوصول إلى منصب الوزارة، أو لأي منصب آخر بموجب بعض القوانين، تخضع بموجب قوانين أخرى مطبقة في البلد نفسه، لبيت الطاعة، ولحكم الطلاق المرتبط بنزوة الزوج. إن مثل هذا الازدواج معبر عنه بالخرزة الزرقاء التي يعلقها السائق على سيارته ليقيها شر العين. وهذا بالضبط ما تستغله دار صحفية كبرى، إذ تتقاسم صفحات مجلاتها وجرائدها صور ضخمة للمصانع التي تنشأ حديثاً، والصور الموضحة بالشروح والارشادات لكيفية استعمال السلة التي تحضر بواسطتها الأرواح مضافاً إليها الفوائد التي يجنيها العلم والتقدم من استعمال هذه السلة المباركة. وهي نفس الذهنية التي أملت على كاتب طاف الكرة الأرضية ليفيد أبناء بلده بخبرات جميع الشعوب في تحضير الأرواح. وهل نزيد فنقول إن عدداً كبيراً من البلاغات التي تصل لبوليس القاهرة حول مكان اختفاء أحد المجرمين قد أملتها السلة الميمونة!

إن هذه الظاهرة شديدة الخطورة، وإن عدم الصراحة في مواجهة هذا الازدواج خوفاً من إثارة بعض المشكلات الآنية الصغيرة، هو بجانب كونه ضاراً فهو أمر لا مفر منه إن آجلاً أو عاجلاً.

* * *

من الواضح أن أية خطوة تقدمية في المجال الاقتصادي هي موقف ضد المجتمع القديم وتشكل رفضاً للأساس الذي كانت ترتكز عليه العادات والعلاقات القديمة. وان عدم وعينا بهذه الحقيقة معناه تحولنا لمتحف يتكدس فيه القديم فوق الجديد، وفقداننا لمقومات الشخصية السليمة المنتجة، وهو يعني أيضاً أننا سنصبح كالمتحف من ناحية أخرى: خارج العصر وموضوع استطراف المتفرج واستغرابه وبتحديد أكثر نقول إننا نخلق ونحمي عوامل المرض والقلق في مجتمعنا، وبالتالي نعرض كل مكاسبنا للضياع، إذ نؤكد العوامل والمؤثرات المؤدية إلى خلق المرض النفسي عند الأفراد وتحولها إلى مؤثرات وعوامل اجتماعية، فيحدث كما يحدث في كثير من المجتمعات، التي تتصرف بتعقل بشكل عام، فيما عدا مسائل معينة تثير عندها ردود فعل غير منطقية وغير مبررة ظاهرياً. والتاريخ ـ الحديث بشكل خاص ـ مليء بالعبر لنا، إذ استطاع بعض الغوغائيين أن يستثيروا تلك الردود إلى أقصى حد وأن يحولوا هذه المجتمعات المسالمة إلى مجتمعات تنضح بالشر بالنسبة لنفسها وللعالم.

وسبب أمثال هذه الردود ـ كسببه في الأشخاص ـ يعود إلى وجود ظروف غير عقلية وإلى توجيه إثارات انفعالية غير منطقية إلى لاوعي الجماعة، وإلى تأكيد تلك

الظروف والإثارات بشكل مستمر. والعامل الأساسي الذي يجعل أمثال هذه المجتمعات مريضة وبحاجة إلى علاج هو تجاور عوامل وظروف غير عقلية مؤثرة، وظروف أخرى عقلية ومنطقية، وتعايشهما معاً.

ولتوضيح ذلك نأتي بمثالين: أولهما فردي والآخر اجتماعي.

الأول: فتاة تعاني خوفاً لا يمكنها التحكم فيه عندما تشاهد أبراج الكنائس وعندما تسمع أجراسها. وقد استطاع المحلل النفسي، بعد عدة جلسات، أن يجعلها تتذكر حادثة قديمة سببت هذا الخوف، إذ أجريت لأمها، آنذاك، عملية جراحية خطيرة، والفتاة ما تزال طفلة. وبينما كانت الطفلة جالسة في حجرتها بالفندق تنتظر مصير أمها، في حالة شديدة من القلق والترقب، كان يواجهها من شباك حجرتها برج كنيسة تدق أجراسه كل ربع ساعة. وماتت الأم.

كما اكتشف المحلل أن الطفلة آنذاك كانت تحس بشعور بالذنب نحو أمها، إذ كانت تعتقد ـ دون مبرر حقيقي ـ أن سوء حالة أمها وموتها كان بسبب إهمالها لها وعدم عنايتها الكافية بها.

إن استرجاع هذه الحادثة وحده لم يشف الفتاة من هذا (الوهم المسلط)، إذ بالرغم من كونها فتاة ناضجة فما زالت تحمل هذا الاحساس الطفولي بالذنب نحو أمها. فلهذا كان على المحلل أن يشرح لها أنها لم تكن مسؤولة عن موت أمها، إذ كانت في حالة خطيرة وموتها مؤكد. عند ذلك شفيت الفتاة.

وهكذا نرى أن مشكلة هذه الفتاة هي وجود احساس طفولي بالذنب نحو أمها غير متلائم مع منطقية الشخصية الناضجة. إن هذا الاحساس مبرر في نفس الطفلة بحكم نشأتها الدينية التي تغرس في أذهان الأطفال واجبات نحو الأمهات ومسؤوليات لا يستطيعون تبريرها. فعندما ينمو الطفل وتنمو معه تلك الجوانب من تراثه دون أن يسلط عليها وعيه يصاب بأمثال هذه الاضطرابات النفسية للحيوية والإنتاج.

والمثال **الثاني**، الذي تتحول فيه المؤثرات الموجهة إلى لاوعي الجماعة إلى أساليب مضحكة في الإقناع، فنجده في مسرحية سارتر «البغيّ الفاضلة»، إذ يحاول عضو الكونغرس الأمريكي استثارة القيم غير العقلية والسائدة في المجتمع الأمريكي في ذهن البغيّ حتى يجعلها توافق على القيام بعمل غير منطقي. فعندما يقتل رجل أبيض زنجياً فمن المنطقي أن يعاقب، أو على الأقل ألا يؤخذ بجريرته رجل آخر، ولكن عضو الكونغرس عنده رأي آخر:

الشيخ ـ كيف لي أن أشرح لك؟ اسمعي: تصوري أن «الأمة الأمريكية» تبدت لك فجأة. فما الذي ستقوله لك؟

ليزي (مذعورة) ـ أظن أنه لن يكون لديها شيء كثير تقوله لي.

الشيخ ـ هل أنت شيوعية؟

ليزي ـ أية فظاعة: كلا!

الشيخ ـ وإذن، فإن لديها أشياء كثيرة تقولها لك. ستقول لك: «لقد بلغت من الأمر يا ليزي أن عليك أن تختاري بين اثنين من أبنائي. يجب أن يختفي هذا أو ذاك. فما الذي يعمل في هذه الأحوال؟ يحتفظ بالأفضل. وإذن، فلنر أيهما الأفضل. هل تريدين؟»

ليزي ـ نعم أريد. أوه، عفواً! كنت أحسب أنك أنت الذي كنت تتكلم.

الشيخ ـ إنني أتكلم باسمها (يستأنف)، هذا الزنجي الذي تحمينه يا ليزي، ما جدواه؟ لقد ولد بالمصادفة، الله يعلم أين، ولقد غذيته، فما الذي فعل هو في مقابل ذلك؟ لا شيء على الاطلاق، انه يجر أقدامه ويسلب وينهب ويغني ويبتاع الأثواب الوردية والخضراء. انه ابني وأنا أحبه كما أحب سائر أبنائي. ولكني أسألك: أتراه يسوق حياة إنسان؟ إنني لن أحس حتى بموته.

ليزي ـ ما أبرعك في الكلام!

الشيخ (متابعاً) ـ أما الآخر، توماس هذا، فهو بالعكس قد قتل زنجياً، وهذا أمر رديء جداً. ولكنني بحاجة إليه. انه أمريكي مئة بالمئة، سليل أسرة من أعرق أسرنا، تلقى دروسه في هارفارد، وهو صاحب مهنة ـ وأنا بحاجة إلى أصحاب المهن ـ وهو يستخدم الفي عامل في مصنعه ـ ألفي عاطل عن العمل إذا مات ـ انه سيد، سور حصين يقف في وجه الشيوعية والنقابية واليهود. إن له واجباً أن يعيش، وان لك أنت واجباً أن تحافظي على حياته. هذا كل شيء والآن اختاري[(١)].

إنها صورة كئيبة للمجتمع الأمريكي إلا أنها، على أية حال، صادقة. كما ان وجود أمثال هذه القيم في المجتمع الأمريكي، وهذا الرعب من بعض المحرمات الذي ليس له تبرير منطقي، هو أمر موعز به من الطبقة المتسلطة ولمصلحتها. إن وثائق الكونغرس الأمريكي تحوي شهادة من يدعى «سيمون» حول الثورة الروسية، إذ يقول انه لبس نظارة ذات إطار فولاذي وجاكتة من الفرو واختلط بصفوف الشيوعيين هنالك، وكأنه منهم. واستطاع بهذه الوسيلة أن يعرف أسرارهم ومداخلهم.

وعندما سئل عن الذين صنعوا الثورة هنالك، قال: انهم مجموعة من سكان نيويورك.

وسأله أحد الشيوخ: والنساء؟

---

(١) انظر ترجمة سهيل ادريس في: الآداب، السنة ٢، العدد ٥ (١٩٥٤).

قال: انهن خضعن للتأميم، فيقف الناس صفوفاً طويلة بانتظار دورهم في المضاجعة.

ويقول الذين حضروا هذه الشهادة انه ليس باستطاعتهم وصف الغضب والأسى الذي اجتاح الشيخ المحترم.

إن آرثر ميللر في مسرحيته «البوتقة» يصف صورة أخرى من صور هذا المجتمع عندما سيطرت عليه «المكارثية»، إذ انهارت جميع القيم العقلية والإنسانية أمام الرعب الذي أثارته العوامل غير العقلية في المجتمع. ويقول آرثر ميللر في مقدمة المسرحية، إن أفراد المجتمع الأمريكي، كانوا يحسون احساساً غامضاً بالذنب، إذ اكتشفوا فجأة أنهم ليسوا محافظين ورجعيين إلى الحد الذي يتفق مع تقييم السلطات المسيطرة للإنسان المحترم. وحتى يستطيعوا الخروج من هذا الاحساس المعذب، وفي سبيل أن يبدوا مبررين أمام أنفسهم، انطلقت موجة الاعترافات والدسائس والشهادات التي لا صحة لها.

هذه بعض نتائج تلك الظاهرة التي سبق وتحدثنا عنها، إذ يخلق أمثال هذا المجتمع المتوتر الشاذ الذي يمارس الانتحار فيه حتى الأطفال.

* * *

وهنالك نتيجة هامة تؤدي إليها أمثال هذه الظروف، إذ يتحول المثقفون المخلصون لثقافتهم إلى أناس منعزلين ويصبح لإنتاجهم طابع المحافظة والحنين إلى الماضي.

وعملية تحول المثقف الجاد من إنسان يقف موقف المعارضة من التراث الذي يحدّ من حريته إلى إنسان يحنّ لهذا التراث ويخضع له عملية معقدة بعض الشيء. فهو عندما يواجه واقعاً يحمل في داخله هذ الازدواج المخالف للمنطق وغير المفتوح لمنطقية واعية ينعزل تاركاً المجال لرجال التوجيه التقليديين. فالعزلة هي تعبير عن احساسه بالمسؤولية من ناحية، وهي من ناحية أخرى دلالة على ضيق أفق المثقف الذي لم يتح له ممارسة ثقافته وتطبيقها في الواقع الاجتماعي والتعلم من تجربة الجماهير. وهكذا فهو ما دام لا يجد المجال الملائم لمثله، وما دام يأبى أن يضيع وسط التفاهة والرخص الشائعين، يصبح شرف إخلاصه هو دافع العزلة.

إلا أنه ككائن اجتماعي مرهف يحس احساساً رهيباً بوطأة هذه العزلة، وتملأه الأشواق دوماً إلى تأكيد نفسه من خلال العلاقات الإنسانية والصلة العميقة الجذور بالناس. إن خصوبة أفكاره تبحث دائماً عن مجال، وهو هنا، يصبح متخيلاً بعد أن رأى استحالة واقعيته. ولما كان من المستحيل تصور الناس دون العلاقات التي تربط بينهم فشوقه يتجه إلى تلك العلاقات في صفائها الأولي. وقد يتساءل البعض عن السبب الذي يمنع المثقف من التعلق بعلاقات متقدمة حتى يكون منطقياً مع نفسه؟ فالاجابة، فيما أرى، أنه ما دام لم يمارس تجربة هذه العلاقات في شكلها الايجابي والنافع ـ إذ إنها تعبر عن نفسها في بدايتها بطابع العقلية التجارية والأنانية ـ فمن غير المعقول أن يشتاق إليها وينفعل بها، إلا في النادر.

إن مسرحية **العاصفة** لشكسبير، ربما كانت تمثل تجربة نادرة من هذا النوع، حيث يخرج الأشخاص من دائرة الاغتيالات والتآمر والدماء، طابع المجتمع الإقطاعي، إلى عالم يسوده الحب ويتميز بنقاوة الحلم وصفائه، وعلى هذا الأساس، أيضاً، نستطيع تقييم أعمال نجيب محفوظ، حيث السعداء هم أولئك الذين لم يعرفوا العزلة والعلاقات الجديدة بعد، ويعيشون في عالم تواصل الناس فيه مفتوح إلى أقصى حد. إن هؤلاء الأبطال يدركهم التمزق والأسى عندما يواجهون وطأة التعارض للامنطقية في العالم الجديد.

وأود هنا أن أؤكد حقيقة، وهي أنني أتكلم عن المثقف المخلص لثقافته ومثله، إذ إن هنالك مثقفين جعلوا من ثقافتهم وسيلة لتحقيق انتصارات اجتماعية انتهوا عندها. كما ان هنالك مثقفين اتخذوا من ثقافتهم ما تتخذه البغيّ من جسدها: طعماً لاصطياد الزبائن والنقود.

الفرق بين مفهومين:

إن هذين النمطين من الحضارة اللذين يتعايشان في مجتمعنا يمثلان مفهومين وأسلوبين في التفكير من طبيعة كل منهما أن يعارض الآخر وينفيه.

المفهوم **الأول**: هو المفهوم «الاسطوري» (methopoetic) والذي يقوم ادراكه للعالم على أساس توارد الخواطر والارتباطات الظاهرية. وهو في هذا يشترك مع المرضى العصابيين، كما هو واضح في مثال الفتاة الذي أوردناه حيث ربطت بين احساسها بالذنب نحو أمها وبين أبراج الكنائس. انه نفس المفهوم الذي يربط بين خصوبة النيل وخصوبة المرأة، وبين الكوارث الطبيعية وخطايا البشر.

إن مثل هذه الذهنية ليست مشكلة في مجتمع لم يدخله التقدم العلمي بعد، ما دامت تمثل الأنماط الحضارية السائدة، إلا أنها في مجتمع أخذ بأسباب التقدم العلمي تصبح مشكلة خطيرة ومرضاً ينبغي علاجه، ويكفي أن نتصور إنساناً بدائياً يطرح فجأة بكل تراثه للعالم في مجتمع كالمجتمع البريطاني. هنا تصبح جميع مواقفه ومفهوماته التي كانت تكون تكيفاً مع مجتمعه البدائي مجرد أمراض تشله وتخلق في قلبه الذعر، وتدفعه إلى الهرب والانطواء. سيصبح العالم بالنسبة له مليئاً بالأشباح المخيفة متمثلاً في الكهرباء والقطار والسينما والمصعد إلى ما هنالك من أشكال الآلة.

المفهوم **الثاني**: هو المفهوم العلمي الذي يدرك العلاقة بين الظواهر على أساس التجربة العلمية، ويفصل بين أحاسيسنا والعالم الخارجي. انه الموقف المعارض للسحر الذي يجعل الظواهر الخارجة عنا جزءاً من إرادتنا وإحساسنا بها ـ ومن الطريف أن بعض الفلسفات الحديثة تشترك مع السحر في هذا المفهوم ـ ولهذا السبب كانت كل الاكتشافات العلمية الكبرى تثير رد فعل اجتماعياً عنيفاً، وليس ببعيد العهد الذي كانت فيه رقاب العلماء والمفكرين الذين يبنون فلسفاتهم على الاكتشافات الجديدة معرضة لسكين المقصلة.

فما هو الحل؟ لا أستطيع أن أزعم أنني طرحت المسألة بالدقة والوضوح الكافيين

وبأن الحل سيكون شاملاً، إنما هي بعض اقتراحات.

لقد وضعت حلول كثيرة لهذه المشكلة، منها، أن هذا العالم أصبح مادياً جداً وأننا بحاجة إلى شيء من الروحانية لنحفظ التوازن. وهذه هي وجهة نظر الامبريالية الأمريكية، إذ تعني بالمادية مطامح الطبقات الفقيرة والشعوب المستعمرة في تحسين مستوى معيشتها، ولذا فمن الواجب زيادة الوجبة الروحية لتعزية المحرومين وإلهائهم.

ولهذا تختلط الدعوة للحرب الوقائية ولاستراتيجية الحروب الصغيرة بالدفاع عن الروح المسيحية والثقافة اليونانية وتقاليد الحضارة الأوروبية التي نعرفها جيداً.

ولكن هل يعني هذا أن علينا أن نتخلى عن تراثنا الفكري والاجتماعي ونلغيه؟ بالطبع لا، لأننا لا نستطيع ذلك **أولاً**، ولأن ذلك لا داعي له، **ثانياً**. ان واجبنا أن نحدد العلاقة بين هذين المظهرين لحضارتين متعارضتين يعيشان معاً في مجتمعنا.

لقد سبق أن قلنا إن هاتين النظريتين للعالم تنفي كل منهما الأخرى. كما ان التاريخ الحديث يثبت أن النظرة العالمية تخرج دائماً منتصرة في النهاية، ويتأكد انتصارها خلال المجال الاجتماعي بأن تنفي المحرمات والمسلمات من التراث وتخضعه لمنهجها. إن هذا لا يمنحنا القدرة على تخطي التراث، وبالتالي تخطي الواقع، وإنما يجعلنا نستفيد من هذا التراث كخبرة وتجربة.

إن هذا هو السبب الذي جعل دراسة التاريخ بأسلوب علمي ثورة اجتماعية. فتراثنا دون تحليل علمي يظل مجرد عبء ورصيد لكل ردة عن التقدم الذي أحرزناه.

وهذا يتطلب أمرين:

الأول: الحرية، إذ إن المفكر يواجه دائماً بعديد من المحرمات التي تؤدي دراستها بحرية إلى سخط شعبي من ناحية، وإلى تكتيل القوى المستفيدة من التأخر الاجتماعي ضده من ناحية أخرى. ان بعض الكلمات والشعارات المبررة تبريراً سطحياً والتي أصبحت من المسلمات في لاوعي مجتمعنا أصبح من المحرم التعرض لها، وإلا فنعوت الخيانة والتهديد المادي والأدبي تقف له بالمرصاد. وهكذا آثر معظم مفكرينا السلامة وصمتوا مكتفين بالتحدث عن زوجاتهم وأولادهم ومداعبة القراء.

الثاني: تعميم الثقافة، ورفع مستوى الصناعة وتعميمها. ولا بد لنا هنا من الإشارة أن نظم التعليم في المدارس والكليات تعاني هي الأخرى من نظام الازدواج هذا، فما زال الطفل يدرس أن الله خلق العالم في ستة أيام واستراح في اليوم السابع، ونظرية جيمس جينز عن أصل الأرض، وما زال علم الاحياء يلخص نظرية داروين ويفرض هذا الخليط المتناقض أشد التناقض على عقلية الطلبة.

أزمة المفكر العربي(*)

محمود يوسف زايد

مشاكلنا وأزماتنا متعددة متفاوتة الشأن والخطورة، لكن أشدها خطورة، وأكثرها إلحاحاً، وأدعاها إلى الاهتمام وبذل الجهود الصادقة هي أزمة المفكر العربي المعاصر. فالمفكر عقل الأمة المدبر يحيي ماضيها، ويفهم حاضرها، ويخطط لمستقبلها عن وعي وإدراك وشعور بالمسؤولية منبثقين من وجدانه وتفكيره.

ويمكن رد هذه الأزمة إلى عاملين رئيسيين: **أولهما** أن المفكر العربي بدأ منذ قيام الثورة المصرية يجتاز مرحلة حاسمة من تاريخه يتوقف على مصيرها لا مستقبل الأمة العربية فحسب، بل ووجودها كأمة عربية؛ **وثانيهما** هو أنه ما زال ينتهج أساليب ويعتنق مفاهيم ويتأثر بأفكار لا تتفق وأهدافه التي يأمل بتحقيقها أن يخرج من أزمته مرفوع الرأس وافر الكرامة، مستقل الشخصية، منفتحاً على العالم يأخذ منه ويعطيه في تسامح وحرية وثقة بالنفس.

ولتقدير خطورة المرحلة الفكرية الحاسمة التي يجتازها المفكر العربي، وابراز الأساليب والمفاهيم والأفكار مما ينبغي تعديله أو تغييره، يحسن بنا أن نعرض لنشاطه في فترة ما قبل الثورة المصرية.

تبدأ هذه الفترة في السنوات الختامية من القرن الثامن عشر الميلادي حين بدأ المجتمع العربي يتلقى مؤثرات أوروبية ثقافية فكرية وتكنولوجية ومسلكية ويستجيب لها. وقد اتسمت استجاباته الأولى في الغالب بالدهشة والتقدير وحب الاقتباس لجوانب عدة من مظاهر الحضارة الغربية[1].

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٩، العدد ٨ (آب/اغسطس ١٩٦١)، ص ٦ ـ ٨ و٧٦ ـ ٧٧.

(١) انظر مثلاً موقف المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي من أعمال الفرنسيين في مصر في: محمود الشرقاوي، **مصر في القرن الثامن عشر، دراسات في تاريخ الجبرتي**، ٣ ج (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٧)، ص ١٧٨ ـ ١٨٩.

وكانت محاولة محمد علي باشا لادخال اصلاحات في مصر تحتذي المثال الأوروبي أول عمل منظم في البلاد العربية لاقتباس حضارة الغرب على نطاق واسع. وعلى الرغم من انهيار كثير من اصلاحاته، إلا أن تجربته ظلت مثالاً يحتذيه خلفاؤه، ومصدر ايحاء وإلهام للأجيال الإسلامية عامة والمصرية خاصة. وقام اسماعيل باشا بمحاولة مماثلة آتت بعض الثمار، ولكنها جرت فيما جرته على مصر الاحتلال الانكليزي سنة ١٨٨٢.

ويعين لنا عهد اسماعيل والسنوات القليلة التي تلته نقطة تحول في التفكير الإسلامي والعربي، وخاصة في موقف أهله من الغربيين وحضارتهم. فقد أخذ المفكر منهم يرتد إلى نفسه من ناحية، ويحاول تحديد موقفه من التيار الثقافي الغربي من ناحية أخرى.

بدأ هذا المفكر يتساءل كيف وصل به الحال من ماض حافل ببطولاته وأمجاده إلى حاضر يخضع فيه لسلطان أمم كانت قبل بضعة قرون فقط لا تستحق عنده حتى الذكر. وقد فجر هذه المأساة في نفوسهم اثنان من أئمة المسلمين، وهما جمال الدين الافغاني ومحمد عبده اللذان يعتبران من أعظم مؤسسي النهضة الإسلامية والعربية الحديثة[٢].

وكانت الأخطار التي تهدد العالمين العربي والإسلامي في نظر المفكرين من نوعين: الاستعمار وبخاصة الاستعمار السياسي، وخطر ذوبان الشخصية العربية والإسلامية وفقدان مثلها وقيمها، وتقويض معتقداتها الدينية بسبب غزو الثقافة الأوروبية للمثقفين وإقبالهم على تقليد الغرب.

فصب أعلام الفكر جام غضبهم على من يقلد الغرب لا عن تفهم ونظر، بل عن عمى يقف به عند القشور دون اللب، والعرض دون الجوهر[٣]. وعملوا في الوقت ذاته على إعادة الثقة إلى النفوس بالتأكيد على أن ضعف الأمة الإسلامية هو مما يسهل التغلب عليه، وأن الدين الإسلامي غير مسؤول عن تأخر المسلمين، فما «زعموه في المسلمين من الانحطاط، والتأخر ـ ليس منشؤه هذه العقيدة ـ ولا غيرها من العقائد الإسلامية ـ ونسبته إليها كنسبة النقيض إلى نقيضه، بل أشبه ما يكون بنسبة الحرارة إلى الثلج والبرودة إلى النار»[٤].

كما أكد هؤلاء الكتاب بأن الإسلام لا يتعارض مع العلم الحديث.

وانبرى الكتاب والأدباء إلى الرد على المبشرين والمستشرقين، وخاصة عندما انتقد اللورد كرومر الإسلام كنظام اجتماعي وانتقد مركز المرأة المسلمة[٥]، ووصف كاتب

---

(٢) انظر مثلاً من صرخاتهما التي أطلقاها أسى على حال المسلمين: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى، والثورة التحريرية الكبرى** (القاهرة: دار العرب، ١٩٥٧)، ص ٩ وما بعدها.

(٣) انظر مثلاً: محمد المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني** (بيروت: المطبعة العلمية، ١٩٣١)، ص ٣٢٧ وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.

(٥) Evelyn Baring Cromer, *Modern Egypt*, 2 vols. (London: Macmillan, 1908), vol. 2, pp. 134-135 and 228-229.

مصري جهود المصريين في الرد على انتقادات كرومر وغيره ممن تعرضوا للإسلام بقوله:

«كم انفق فيها المصريون من الجهد والوقت حتى أوشكت قضية الدفاع عن الدين أن تكون مفضلة في مصر على قضية الدستور نفسه، وقضية الجلاء نفسه. كنت لا تفتح جريدة أو كتاباً مؤلفاً أو آخر مترجماً أو تصغي إلى خطيب في محفل من المحافل أو ناد من الأندية حتى يكون الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه من الأوروبيين جزءاً هاماً من هذا الكتاب أو الحديث أو الخطبة»[٦].

وكان الميدان الذي استأثر بشطر كبير من تفكير العرب هو الميدان السياسي. وإن تميز تفكيرهم فيه بشيء فهو بنزعته إلى التحرر من ربقة الاستعمار ومن الاستبداد السياسي على اطلاقه. وكان هذا شيئاً طبيعياً بالنظر إلى ما فطر عليه الإنسان من نزعة إلى الاستقلال بشؤونه، والعمل بوحي من إرادته. وكان يغذي هذا الاتجاه إيمان المسلم بأن:

«الديانة الإسلامية وضع أساسها على طلب الغلب والشوكة، ورفض كل قانون يخالف شريعتها، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها...»[٧]. وقوّى النزعة إلى التحرر أيضاً تدفق الأفكار السياسية الغربية، وخاصة أفكار الثورة الفرنسية، على العالم العربي بطريق ترجمتها إلى العربية، أو بطريق بعثات الطلاب العرب إلى أوروبا، أو الاحتكاك المباشر بين الأوروبيين والعرب.

وقد اتخذت نزعة التحرر هذه اتجاهات سياسية تتميز بمعالم واضحة أولاها الدعوة إلى الجامعة الإسلامية التي اقترنت باسم باعثها الحديث جمال الدين الافغاني، والاتجاه القومي العربي المحلي والاتجاه القومي العربي العام.

فلما وضح للعرب أن الوحدة الإسلامية في ظل العثمانيين باتت متعذرة أخذ اتباع الاتجاهين القوميين في تزايد. وكانت مصر إذ ذاك أبرز الأمثلة على الاتجاه القومي المحلي، بينما كانت سوريا والعراق والجزيرة تمثل الاتجاه القومي العربي العام الذي أخذ يدعو إلى تجسد سياسي في كيان عربي مستقل موحد. وقد أوضح عبد الغني العريسي في مؤتمر باريس لسنة ١٩١٣ معالم هذا الاتجاه الأخير بقوله:

«... إن العرب تجمعهم وحدة لغة، ووحدة عنصر، ووحدة تاريخ، ووحدة عادات ووحدة مطمح سياسي، فحق العرب بعد هذا البيان أن يكون لهم، على رأي علماء السياسة دون استثناء، حق جماعة، حق شعب، حق أمة...»[٨].

---

(٦) عبد اللطيف حمزة، **الصحافة والأدب في مصر** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٤ - ١٩٥٥)، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٧) محمد رشيد، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، ٣ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٠٦ - ١٩٣١)، ص ٣١٤ - ٣١٥.

(٨) ساطع الحصري، **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**، ط ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩)، ص ٢١٦ - ٢١٧.

واقترن الوعي القومي باتجاهيه بيقظة ثقافية انتهجت سبيلين واضحين، وهما: **أولاً**، العمل على نشر التراث العربي الديني والثقافي، وتمجيد مآتي العرب الحضارية وفضلها على النهضة الأوروبية في مطلع العصور الحديثة، والتمسك باللغة العربية ونشر آدابها من شعر ونثر وتيسيره للناشئة. **وثانياً**، الاقبال على الاقتباس من نتائج الفكر الأوروبي، وخاصة الآداب الفرنسية.

وغلبت على الفكر العربي في الميدان الاجتماعي ثلاثة اتجاهات رئيسية، متداخلة أحياناً، وهي الاتجاه المحافظ، والاتجاه الاصلاحي التوفيقي، والاتجاه التجديدي. وكانت هذه الاتجاهات في أساسها ردود فعل لانفتاح المجتمع العربي على الحضارة الغربية بأفكارها وقيمها وعادات أهلها ومنجزاتها التكنولوجية[٩].

وكان أصحاب الاتجاه المحافظ، في الغالب، يرون ضرورة اتباع السلف في أخلاقهم وتقاليدهم وفكرهم، ويحضون على التمسك بالدين واتباع أوامره، واجتناب نواهيه. وذهبوا إلى أنهم يستطيعون اقتباس العلوم الحديثة والتكنولوجيا الغربية دون ضرورة للأخذ بفلسفتهم المسيطرة على علومهم. فالحضارة الأوروبية في نظرهم مادية في جوهرها، أما حضارتهم فهي حضارة روحية.

أما الاصلاحيون التوفيقيون، الذين اجتذبوا غالبية أهل الفكر إلى صفوفهم، فقد قالوا بمزج التراثين الغربي والعربي مستندين إلى تجربة العرب الأول حين تمثلوا الثقافات المجاورة التي اقتبسوها، وخرجوا للعالم بثقافة عربية إسلامية أصيلة. واشترط هؤلاء أن تكون عملية المزج قائمة على منهج انتقائي يأخذ من التراثين ما يصلح وحاجات العصر.

ورأى المجددون ضرورة اقتباس الحضارة الأوروبية برمتها لاعتقادهم بأنه لا فرق هناك بين العقل العربي والعقل الأوروبي، وغلا بعضهم في تمجيد الحضارة الأوروبية والسخرية من تقاليد قومهم ومعتقداته[١٠].

نرى من هذا أن أغلبية المفكرين وقفوا حتى ما بعد الحرب العالمية الأولى موقف الدفاع عن عقائدهم الدينية وتاريخهم وتقاليدهم، وانهم ذهبوا إلى ضرورة التوفيق بين التراث العربي الإسلامي والحضارة الغربية، وأنهم أجمعوا على ضرورة اقتباس التكنولوجيا الغربية، وان الاتجاه القومي العربي غلب في الحقل السياسي وحقق انتصارات لا بأس بها.

---

(٩) انظر بصدد هذه الاتجاهات: جميل صليبا، **محاضرات في الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام وأثرها في الأدب الحديث** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨)، ص ١٢٧ ـ ١٥٠؛ محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ٢ ج (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٥٤)، ومحمود يوسف زايد، «العرب المحدثون وأزمة القيم،» **العلوم** (بيروت) (آذار/مارس ١٩٦١)، ص ٢ ـ ٣.

(١٠) حسين، المصدر نفسه، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٥.

بيد أن فترة ما بين الحربين العالميتين والسنين القليلة التالية حتى الثورة المصرية كانت امتحاناً عسيراً للمفكر العربي. فقد استهل المفكرون هذه الفترة يغمرهم بعض التفاؤل بصدد الوصول إلى حكم أنفسهم بأنفسهم بطريق المفاوضة مع الحكومات الغربية، وترسيخ النظم الديمقراطية الغربية. ونشط أنصار الإصلاح والتجديد نشاطاً ملحوظاً في جميع مجالات الفكر، إلا أن تفاؤلهم لم يلبث في العقد الرابع من هذا القرن ان أخذ يتضاءل بسبب عجز الهيئات الحاكمة عن تحقيق التجربة الديمقراطية، ونزاعات الأحزاب السياسية التي كانت في الأغلب شخصية، وقصور المجالس النيابية عن تمثيل الشعب بجميع طوائفه. ومكنت الحضارة الأوروبية بوسائلها التكنولوجية لا من زيادة الهوة بين الأغنياء والفقراء فحسب، بل وفي إبرازها بشكل أخذ يولد الشعور بالتذمر، والتمرد على الأوضاع الاجتماعية. وزاد من شدة المحنة أن العالم العربي أصبح مسرحاً للصراع الايديولوجي (الفلسفي الاجتماعي) بين الشرق والغرب، وبدا للبعض وكأن الشباب الذين استطاعوا حتى ذلك الحين الاحتفاظ بشخصياتهم الفكرية والاجتماعية العربية في وجه تدفق المؤثرات الغربية سيقعون حتماً ضحية لإحدى الايديولوجيات، وخاصة اليسارية.

وأحرج الفئة المجددة من أنصار الحضارة الأوروبية فشل الهيئات الحاكمة فيما بين الحربين العالميتين في تحقيق الاستقلال المنشود، وإقدام بريطانيا على التمكين للصهيونية في فلسطين. وأخذ الغرب بوجه عام يفقد أنصاره، كما أخذ نسق الفكر الاجتماعي يتحول من محافظ ومصلح ومجدد إلى يمين، ويمثله الاخوان المسلمون، ووسط يمثله القوميون العرب، ويسار يمثله الشيوعيون. وساعد اليسار على التأثير في مجرى الفكر لا فشل التجربة الديمقراطية فحسب، بل واستدعاء اليساريين لحمل الشعارات القومية ومناصرة أصحابها.

وكانت مصيبة العرب بقيام اسرائيل أشبه بناقوس الخطر الذي يقرع آخر تحذير له، فلم يبق إذ ذاك شك في أن تثبيت الصهيونية في قلب العالم العربي عملية تنطوي لا على تهديد دين أو فكر أو تقاليد فحسب، بل وعلى تقويض الوجود العربي ذاته. ووضح كذلك، وخاصة بعد فشل الجامعة العربية في مواجهة الخطر الصهيوني وقوى الاستعمار التي تسنده أن المتنفذين من حكام وملوك وأمراء وإقطاعيين لن يقووا على تحقيق الوحدة العربية ولا على تحرير جميع بلادهم من الاستعمار. وكان لاتفاق أمريكا وروسيا على إقامة اسرائيل أثر كبير في توجيه السياسي العربي توجيهاً واقعياً أدرك معه أنه لا سبيل أمامه غير الاعتماد على النفس.

وهنا نقطة انطلاق المرحلة الحاضرة في نشاط المفكر العربي. بدأت هذه المرحلة مرة أخرى بارتداد المفكرين إلى أنفسهم وإعادة النظر في كل مرافق تفكيرهم وحياتهم، ثم بتحديد موقفهم لا من الصراع الايديولوجي فحسب، بل ومن الدول الكبرى أيضاً.

وكان العامل الحاسم في تشكيل الاتجاهات السائدة في الفكر العربي في هذه المرحلة

هو الثورة المصرية، وخاصة بعد أن استطاعت أن تتغلب على أهم العقبات السياسية الداخلية والخارجية التي واجهتها. فكان أول منجزاتها الحاسمة هو نفخ روح جديدة في الاتجاه القومي العربي العام وتزعمه. وقال في ذلك جمال عبد الناصر:

«إن مصر كما ترى كانت خارج الكفاح العربي. وبعد الثورة اكتشفت مصر نفسها ومكانها، وكان عليها أن تعود إلى قلب الكفاح العربي. ثم دفعتنا ظروف وقوى إلى أن نصبح في مركز رئيسي، فلم يعد في وسعنا أن نفعل غير ما نفعل. لقد أصبحت القاهرة قاعدة كل كفاح عربي وعاصمته من عمان إلى الجزائر...»[11].

ولعل من أهم نتائج الثورة المصرية هو إعادة الثقة إلى نفوس العرب بعد أن كاد فشل حرب فلسطين وإفلاس الحكام يعصف بها. فلأول مرة يرى العربي قوى وطنية تصنع تاريخه، ويرى القرارات بصدد مستقبله توضع لا في لندن وباريس وواشنطن، بل في العواصم العربية. ولأول مرة يشهد العربي قيام زعيم وطني لا حزبي منبثق من صميم الشعب يشتعل غيرة على كرامة الأمة العربية ولا يتطرق الشك إلى إخلاصه ونزاهته. ولأول مرة كذلك يشهد ثورة عسكرية تهدف إلى خلق اتجاه فلسفي اجتماعي (ايديولوجي) بقصد تخطيط مجتمع عربي جديد له أسس فكرية ذات شخصية مستقلة.

ونظراً لهذه العوامل الجديدة أمكن الآن غلبة الاتجاه القومي العربي سياسياً وفكرياً، وأمكن كذلك تبلور الأهداف العربية القومية الأساسية وهي: تحرير الوطن العربي كله من خطر الاستعمار ومن ربيبته اسرائيل، وتوحيد الكيانات السياسية العربية المتفرقة، والإفادة من طاقات أبنائها وثرواتهم، وتكوين فلسفة اجتماعية عربية تنبثق من تراث العرب وتستمد عناصرها منه ومن الثقافات العالمية، وتحقيق المساواة والعدالة الشاملتين في المجتمع العربي دون تفريق بين عناصره، والمساهمة في التقدم الإنساني العام[12].

ويقضي منطق الأشياء أن تتغير أو تتفق ومتطلبات تلك الأهداف العظيمة. والواقع أنه تناول بعضها بالتغيير والتعديل، لكنه ما زال يتمسك بكثير من المواقف والأساليب التي قد لا تذهب سدى فحسب، بل وقد تقف حجر عثرة في سبيل تقدمه.

أول ما ينبغي للمفكر العربي أن يفعله هو أن يتحرر إلى حد كبير من عبوديته لكثير من الاصطلاحات والصيغ والمفاهيم الثقافية الأجنبية التي تمتد جذورها إلى أوائل القرن التاسع عشر عندما أقبل المثقفون العرب على الحضارة الغربية يعبون من مناهلها دون

---

(١١) من جواب للرئيس جمال عبد الناصر على سؤال وجهه إليه الصحفي الهندي كازانجيا. انظر النص الكامل في نشرة صدرت عن دار السياسة في بيروت بتاريخ ٢١ نيسان/ابريل ١٩٥٩، بعنوان: «عبد الناصر يتحدث».

(١٢) قارن هذه الأهداف بوصف قسطنطين زريق للمعركة التي يخوضها العرب وأهدافها في: قسطنطين زريق، «التراث الحضاري،» **الأبحاث**، المجلد ١٣، العدد ١ (آذار/مارس ١٩٦٠)، ص ٢٠ - ٢١.

البحث في مدى اتصال ما يقتبسونه بواقعهم الحياتي والفكري. ويبدو أنهم لم يفقهوا بعد الدرس الذي كان من المتوقع أن يستخلصوه بعد خيبة الأمل التي أصيبوا بها إثر فشل التجربة الديمقراطية. وتراهم لا يزالون ـ ولو إلى حد أقل نسبياً ـ يقتبسون بعض الأفكار والمفاهيم دون فهم أو تحليل دقيق للقرائن العربية التي ستطبق فيها.

لقد حان لهم أن يدركوا أن المفاهيم الثقافية والمذاهب الفكرية برمتها لم تتشكل في الغالب إلا بعد تغير واضح في العلاقات الاجتماعية وظروف الحياة وطرائق التفكير. فدارس مذهب حرية التجارة في القرن التاسع عشر مثلاً يدرك تمام الإدراك أنه لو لم يكن قد وضح تماماً أن مصلحة انكلترا هي في اتباع ذلك المذهب بسبب تصنيعها وغلبتها البحرية وانتشار مستعمراتها، لكان من الجائز ألا تقوم له قائمة. ويعلم دارس المذهب القومي في الاقتصاد أنه لو لم تكن مصلحة المانيا في اتباعه بسبب من تأخرها صناعياً حتى ذلك الوقت لما كسب أصحابه ما كسبوه من شهرة وتأثير. ويمكن القول كذلك بأنه لولا مستعمرات الأوروبيين التي أغدقت عليهم الأموال وفتحت مجالات واسعة لنشاط أبنائهم وقدرتهم، لما تطورت الديمقراطية السياسية الغربية بالشكل الذي هي عليه الآن.

وطالما أن المفاهيم والمذاهب الفكرية الأجنبية قد تشكلت في قرائن طبيعية وبشرية مختلفة، فلا يجوز أن نأخذها مسلمات، أو أن نسمح لها بأن تعوق تطورنا. وأقرب الأمثلة على ما نقصد إليه، وأشده صلة بما يجري في بلادنا هو القومية. فقد اتخذ بعض المفكرين العرب من التجربة القومية الأوروبية الحديثة مثالاً على تطور القوميات في كل مكان، بينما يقضي المنهج السليم بأن يدرس المفكر العربي معطيات الأحوال في أوروبا ومعطيات الأحوال في البلاد العربية قبل تسليمه بالتجربة الأوروبية أو اطلاق أي حكم بشأنها. فإن مثل هذه المعالجة قمينة بأن تبرز من الفروق بين القرائن الأوروبية والقرائن العربية ما يجعل تكرار التجربة الأوروبية في البلاد أمراً مستبعداً.

وينتظر من المفكر العربي كذلك أن يعيد النظر في نزعته إلى الاغراق في تمجيد تراثه من تاريخ وحضارة وقيم على حساب الفهم التحليلي الدقيق لمسائله الكبرى. فمسألة فهم هذا التراث ودراسته الجدية لا تقل شأناً عن تحررنا السياسي. ذلك أن تطلعنا إلى التحرر من العبودية الثقافية بخلق فلسفة اجتماعية عربية يستلزم أن نقيم جذورها في تراثنا الروحي والثقافي، وهو أمر لا يتم إلا بفهم ذلك التراث وتقييمه بروح مخلصة صادقة.

والدراسة الجدية لذلك التراث لا تستهدف التقليد أو المحاكاة، ولا تفترض مسبقاً تكرار أحداثه، وإنما تتوخى فهمه بطريق التعليل والتفسير والنقد على أسس علمية حديثة. وأولى الأمور بمثل هذه الدراسة هو أمر العملية الحضارية التي أدت إلى قيام النهضة العربية خلال القرون التي أعقبت انسياح العرب في العالم، وفهم الأسباب التي أدت فيما بعد أن توقف العقل العربي عن الابداع واقتصاره حتى أوائل العصور الحديثة على شروح المتون والتعليق على الشروح. وليس من شك في أن دراسة هاتين الناحيتين هي من أجل الخدمات التي يسديها المفكر العربي لنفسه ولأبناء أمته. هذا بالإضافة إلى أن

العملية الحضارية هي جوهر الدراسات التاريخية.

وما تأكيدنا هنا على دراسة العملية الحضارية إلا لصلة الأمر بمفاهيم حضارية خاطئة قد أدت في كثير من الأحيان إلى تخبط بعض المفكرين العرب في مناهج دراستهم لتاريخهم وفي فهمهم للحضارات العالمية التليدة والحديثة. ويأتي في رأس هذه المفاهيم فصلهم بين ما يسمونه بالحضارة المادية وبين الحضارة الروحية وتمجيدهم للثانية على حساب الأولى، واستخفافهم البادي بكل ما يتصل بالمادة، هذا رغم أن توفر الآلة شرط أساسي من شروط النهضة العربية الحالية التي يتطلع الجيل العربي المعاصر إلى بنائها، ورغم أن الآلة من مرتكزات الحضارة العالمية المعاصرة.

ولسنا في حاجة إلى كبير عناء لإثبات العلاقة بين الآلة والمجتمع وتفكيره. فقيام مصنع في أي قطر لا بد وأن يوجد طائفة من العمال تلعب دوراً في العلاقات الاجتماعية والأوضاع السياسية لذلك القطر، ولا بد لها بالتالي من أن تؤثر في تفكيره الاجتماعي والسياسي. وقيام سد من السدود الكبيرة مثلاً يحرر طائفة كبرى من الفلاحين من الوقوع بالكلية تحت رحمة الطبيعة، ويساعد على انتظام حياتهم ويؤمنهم على أرزاقهم، ويولد الثقة بالمستقبل في نفوسهم. وما لنا نتناول هذه الأمثلة بينما هناك شاهد متصل بأشخاص الكثيرين منا. فالنظارة الطبية التي نستعملها قد قدمت من الخدمات للإنسانية ما لا تدركه غالبية من اعتادوا على استعمالها. أيشك أحد في أنها أطالت أعمار الطلاب والعلماء والمحاسبين ممن كان يضعف بصرهم وهم في أوائل حياتهم؟ أفيقال بعد هذا حضارة مادية وحضارة روحية!

ودراسة العملية الحضارية دراسة علمية حديثة كفيلة بأن تفتح عيني المفكر الحديث على نقص خطير في دراسته لتاريخه وحضارته. فقد جرى أكثر المفكرين حتى الوقت الحاضر على قصر التاريخ على الحكام والملوك من العظام ومن التافهين على حد سواء، وعلى أخبار المعارك، ومؤامرات القصور وقصص القواد والعلماء، كما جروا على عادة القدماء في اعتبار العامة أو سواد الشعب غوغاء ممن ينبغي صرفهم بكلمات، هذا على الرغم من أن هؤلاء «الغوغاء» كانوا هم مصدر رزق الدولة والذابين عن حدودها، والمنافحين عن سلامتها. أما آن لهؤلاء المفكرين أن يدركوا أنهم إنما يعيشون على فائض إنتاج الفلاح والعامل، وأن الاهتمام الزائد بالعامة من مستلزمات خلق الأمة الحديثة؟ كم كانت لكلمة رئيس الجمهورية حين أشار إلى أن وجه مصر الحقيقي هم أولئك الفلاحون من وقع في النفس وإثارة لوجدان العربي الإنسان. فإذا لم يستخلص المفكرون من هذه الكلمة جميع ما تتضمنه من معان عميقة فإن حضارتهم التي هم بصدد بنائها ستظل كما كانت منذ قرون طويلة حضارة مدينية (أي قائمة على المدن فحسب).

والمفكر العربي مدعو أيضاً إلى أن يطرح أسلوباً يستنفد أغراضه. ولم يعد له ما أسبغ عليه من أهمية. الا وهو الرد على المبشرين والمستشرقين الذين يتعرضون للدين الإسلامي بما لا يحب أهله. أجل لقد مر زمن كان هذ الأسلوب ضرورة لجأ إليها المفكر وتمسك

بها ريثما يسترد أنفاسه ويستجمع جهوده، ويستعيد ثقته بنفسه. أما وقد فعل أكثر هذا فعليه أن يوجه طاقاته التي كان يعرفها في الردود والدفاع عن عقائده، في فهم دينه، والتعمق في دراسته، ونشر تراثه، سيما وأن الإسلام عزيز قوي برسالته وبالمسلمين، وأنه ما زال، ينتشر في أكثر من بقعة من بقاع العالم.

ومن أهم النقاط التي ينبغي أن نثيرها هنا بالنسبة للأساليب والمفاهيم التي ينبغي للمفكر العربي أن يعيد النظر فيها هي مفهومه التام لأهدافه ومايتفرع عنها من مسائل كلية وجزئية. فتعيين الأهداف دون تحليل فكري فلسفي حديث لها قد يؤدي إلى فوضى وتخبط في المفاهيم ويضيع كثيراً من الجهود التي نحن في أشد الحاجة لها. وسأقتصر هنا على التنويه بهدف واحد من أهدافنا ومجهودات المفكرين في تحليله وجلائه وتحقيقه، وهو تطلعنا إلى وضع فلسفة اجتماعية أو ايديولوجية، عربية في جذورها الروحية الثقافية، وحديثة في شمولها وإنسانيتها.

إن من يتصفح بعض الفيض الذي تخرج علينا به المطابع العربية لا بد وأن يشعر بالأسف حين يكتشف أن كثيرين ممن تصدوا لبحث هذا الموضوع أو ممن عنونوا كتبهم ومقالاتهم بعنوان الايديولوجية أو الفلسفة الاجتماعية لم يكلفوا أنفسهم عناء تحليل العنوان نفسه، وفهم نقطة البداية كأن الموضوع انشاء أو خطبة حماسية جادت بها قرائحهم. وليس من قصدنا هنا أن نثبط هممهم، أو أن ننال من تفكيرهم وإنما قصدنا أن نذكرهم بمسؤولياتهم الجسيمة تلقاء أنفسهم كمفكرين، وتلقاء الجيل المعاصر والأجيال التالية.

فلو ردوا مفهوم الفلسفة الاجتماعية إلى مقوماته الرئيسية من نظرية في الإنسان، ومفهوم للحضارة، وتفسير للتاريخ، ونظرية في المجتمع، لترددوا في الكتابة في الموضوع واعتبروا المهمة مهمة سنوات عديدة من الجهد والكد المتواصلين. ذلك أن أية معالجة جدية لهذا الموضوع لا بد وأن تقوم على تقييم صحيح للتراث العربي من جميع نواحيه، وعلى فهم موضوعي عميق للتراث الإنساني العام، وهما أمران لم يتوفرا بعد للمفكر العربي.

وعلى المفكر العربي أن يدرك أن ما نسميه ايديولوجية أو فلسفة اجتماعية إنما هو اتجاه نحو تلك الفلسفة، وأن وضعها يتطلب منا تحقيق شرط لا بد من توفره وهو إتاحة الفرص لطلابنا وخاصة طلاب الجامعات لدراسة تاريخنا وتراثنا ودراسة الحضارات الكبرى التليدة والحضارة العالمية المعاصرة دراسة علمية دقيقة. فالمفكر السعيد الذي سيكون له في النهاية شرف وضع فلسفتنا الاجتماعية العربية سيكون قد تمثل عناصر الثقافة العربية وبنى عليها صرحاً فكرياً فلسفياً إنسانياً عالمياً هو خير عدة لنا وللأجيال القادمة.

وبعض ما يصدق على موضوع الفلسفة الاجتماعية التي نهدف إلى وضعها يصدق على تفكيرنا القومي. فمعظم هذا التفكير ينصب على الجانب النظري من القومية العربية لا الجانب الواقعي الذي هو أساس كل إيمان بالأمة العربية وولاء لها. فأكثر مقالاتنا وأبحاثنا يتوخى إثبات حقيقة القومية العربية، وأقلها هي التي تقدم دراسات علمية

للشعوب العربية ومشاكلها وتدرس طرق تقوية العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بينها كخطوة في سبيل تحقيق الوحدة العربية. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مثل هذه الدراسات لا تستمد من الكتب وحدها. فلن يتأتى لكائن من كان أن يقدم دراسة علمية لشعب مراكش وهو في بيروت أو عمان أو دمشق. فمثل هذه الدراسة تتطلب من صاحبها الرحلة والإقامة في مراكش والاتصال بمختلف هيئات شعبها وقطاعاته الاجتماعية، وبهذه المناسبة لا بد لنا أن نطالب الهيئات المسؤولة بإتاحة فرص التفرغ والرحلة والإقامة في الأقطار العربية لأهل الاختصاص ممن يستطيعون تعريفنا على وطننا تعريفاً قائماً على المشاهدة والاحتكاك المباشر لا تعريفاً بالواسطة. وكم تكون خدمة الجامعة العربية جليلة لو أنها شملت هذه الدراسات برعايتها فوجهت عدداً من أهل الاختصاص إلى كل بلد عربي، على غرار ما تفعله المؤسسات العلمية العالمية.

حاولت في هذه الصفحات أن أبرز أزمة المفكر العربي بردها إلى عاملين، وهما طبيعة المرحلة التي يجتازها وبعض الأساليب والمفاهيم التي ينبغي له إعادة النظر فيها. وإن كنت قصرتها على المفكر العربي ممن يؤمنون بالقومية العربية فذلك، كما قال الدكتور قسطنطين زريق، لإيماني بأن الاتجاه القومي العربي هو السائد وأن الأمة العربية في طريقها إلى تحقيق أهم أهدافها.

ثقافتنا العربية(*)

محمد عيد

إننا في انطلاقنا القومي المتدفق الآن في حاجة إلى استلهام ماضينا الثقافي العريق، هذا الماضي الذي كدنا ننساه بفعل عوامل سياسية واجتماعية كثيرة مرت بنا، ولكن الذي لا شك فيه أننا وصلنا يوماً إلى درجة راقية من النضج الثقافي في العلوم التجريبية والإنسانية، وأننا كنا قبلة العالم والممثلين للمدنية في الفلسفة والفلك والطب والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والكيمياء وغيرها، وحتى لو لم نصنع شيئاً في تلك السنين الماضية كما يقول المغرضون والاستعماريون، غير النقل والترجمة من حضارة اليونان والسريان والفرس، فهذا وحده دليل من ناحية، على فاعليتنا وتقبلنا للثقافات القديمة بكل ألوانها. ودليل من ناحية ثانية، على أننا أدينا دورنا التاريخي في الحضارة والثقافة ببطولة وأمانة، وإلا فلماذا لم تصنع الأمة الرومانية مثلما صنع العرب؟... ولماذا ظل الغرب مدة طويلة يتخبط دون ما وصل إليه العرب!

ويهمنا من كل ذلك أن نعرف كيف نفيد من هذا التراث الماضي الحامل لسماتنا سواء نقلناه أو اخترعناه، وأرى أن نتجه إلى تطهير نفوس الكثيرين منا من النظرة القاصرة التي تحتقر هذا التراث أولاً، ثم نبني في نفوسهم حبه واحترامه ثانياً، ولا شك أن ذلك يستدعي جهداً كبيراً ليعرف المثقفون مضمون هذا التراث مقدماً في صورة جذابة محققة، ثم لا نقف فقط عند نشره وفهمه، وإلا كنا سلبيين لم نصنع شيئاً، بل يجب أن نفيد من كل ذلك. ففي هذا التراث بذور صالحة نطعمها بثمرات العلم الحديث، وبذلك نكون قد أبدلنا بالشعور السيئ الذي ننظر به لثقافتنا شعور اعتزاز وثقة وإيمان، وبدلاً من المسخ الذي نعيش فيه نستجدي الآخرين يكون لنا ركيزة ـ ولو ضئيلة ـ من ماضينا العظيم.

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٩، العدد ٦ (حزيران/يونيو ١٩٦١)، ص ١٨ ـ ١٩.

ولن أخوض في تفصيل تلك الثقافة ولا مقدار تأثيرها في الحضارة الإنسانية بوجه عام، وأوروبا بوجه خاص، ولا تطورها نهوضاً وهبوطاً، فذلك مما لا يتسع له هذا المقال ونظرتي إليها من زاوية واحدة هي مقدار ما تفيده منها القومية.

ولا بد لثقافتنا من سياج يحمي حريتها، فمن حق كل إنسان أن يفكر وأن يعبر، من حق كل إنسان أن يبدي رأيه في مشاكل وطنه وفي المقترحات التي يراها نافعة لبلده، وفي الآراء التي يعتقدها أو يعارضها، وليس من حق إنسان أن يمنعه غير حريته نفسها، فهذه الحرية تحتم على صاحبها أن يقف في صف الدفعة القومية يقوي تيارها، وهذه الحرية نفسها تحتم على كل مفكر أن يبحث عن الحقيقة فقط، أما إذا حاد عن هذين الأمرين بأن سخر ثقافته وتفكيره لخدمة أغراض تعارض الروح القومية في الوطن، أو استخدم تفكيره لغير الحقيقة من موضوعات ضارة أو شخصية، فهنا تقف الحرية نفسها لتعارضه وترفض منه ما يفعل، وعلى ذلك فحرية التفكير نفسها إذا سارت في طريقها السليم - بدون إلزام - استلزمت حصانتها بالضمير الوطني، واتجهت تلقائياً إلى خدمة الروح القومية لوطننا العربي.

ولكن... ألا تعتبر القومية نفسها ثقافة؟ وهل أدينا حقها كاملاً؟ لقد وضع الرئيس «جمال» لها خطوطاً عريضة عملية، وكتب عنها بعض مفكري العرب، ولكن الكثيرين لا يزالون يفهمون القومية بصورتين، فهماً غائماً غير مدروس، بل مجرد احساس لم يضف إليه الاقناع، والصورة الأخرى صورة مضللة زائفة أشاعها الاستعمار وعملاؤه من الحكام في الوطن العربي، ليضمنوا كسباً رخيصاً، ومن ذلك الزيف أن القومية ضد الدين أو أن القومية تسلط من إقليم من الوطن العربي على آخر للقضاء على استقلاله، أو أن هناك فرقاً بين قومية الافريقيين والآسيويين أو التفريق بين القومية العربية والقومية العلمانية... ولا شك أن ذلك يستدعي منا تجنيداً ثقافياً جاداً نبين به ماهية القومية، وما قيمتها بالنسبة لشعبنا العربي، قيمتها السياسية والاقتصادية والعسكرية. وكيف أنها هي التعبير الناضج عن بيئتنا والضمان الأكيد لعزتنا... وبذلك نأخذ بيد الواقفين ليسيروا معنا بعد أن يقتنعوا، ونقضي على التزييف والتضليل بالحقائق، ونستخدم لذلك كل ما نستطيع من وسائل لنشر تلك الثقافة في الوطن العربي وتدريسها بالمدارس والجامعات، وبذلك نضع الأرضية الصلبة، أليس هذا جانباً مهماً من جوانب الدعامة الثقافية؟؟ بلى.

وجانب آخر هو المعامل الثقافية الرسمية (معاهد التعليم)... كما قلت أولاً ان القومية احساس، ثم وعي بهذا الاحساس، ويمكن أن نضع بذرة هذا الاحساس عند الطفل في البيت ببعض الألوان الثقافية «الخفيفة»، كقصص خيالية موجهة أو أغان راقصة، وذلك بوضع برنامج لهذا النوع من الثقافة، فإذا ما اتجهنا للمدرسة بعد ذلك تطلبت منا التربية القومية أن نزيد هذا الاحساس عمقاً بكل ألوان النشاط الثقافي المحبوب والمثير في الوقت نفسه، كالإذاعة والصحافة والتمثيل في المدرسة وليس معنى ذلك أن نقف عند هذا الحد، فإن يكن ما ذكرت يحقق فعلاً احساساً قومياً، فإن الاعداد الثقافي القومي الذي نتطلبه من معاهدنا العلمية في حاجة إلى تخطيط واع، وإني أسهم في ذلك

بما يلي.. فنحن **أولاً** محتاجون إلى ربط التعليم بالبيئة الحية، البيئة القومية العامة التي يحيا فيها الطالب العربي، ربطه بتاريخ بلاده وثروات بلاده وحضارة بلاده... ونحن **ثانياً** محتاجون إلى تعريب الروح التي ما زالت تسيطر على التربية في مدارسنا، فليس من اليسير على من عاشوا في ظل ثقافة معينة أن تتشرب نفوسهم معالم البعث الجديد ولا أن يسمحوا بنمو هذا البعث نمواً طبيعياً... ونحن **ثالثاً** في حاجة إلى أن ننزع من رؤوس الأساتذة فكرة العلم النظري التجريدي، فلقد دخلت العلوم الإنسانية نفسها ميدان التجريب، ولذلك أرى أن نمثل الحياة في المدارس بقدر الامكان، الحياة العملية الخارجية بصورة مصغرة، واستغلال الأعمال اليدوية والأشغال استغلالاً أكثر جدية، وفتح مدارس للصناعات والحرف المختلفة، فتكون لدينا مثلاً مدرسة لزراعي القطن، ومدرسة لمربي النحل، ومدرسة للأعمال الكهربائية والأحذية الخ... حتى لا يكون العمل اليدوي الذي نتطلبه الآن بعيداً عن ثقافة أبنائنا... ومن ناحية **رابعة** توجه عناية خاصة للغة العربية وأثرها في القومية العربية والثقافة الوطنية، بإعداد أساتذتها وتوحيد معاهدهم المتباينة وتخطيط منهج يليق بما لها من أثر قومي عظيم، وبذلك نربي في أبنائنا بهذه الثقافة الاحساس والقوى التي تحتاجها حياتنا القومية.

والدعاية التي تنهشنا بها اسرائيل من جهة والاستعمار والشيوعية من جهة أخرى، نحن في حاجة إلى مواجهة ذلك كله بثقافة تربوية شعبية تحصن نفسية الشعب العربي إزاء هذه الأكاذيب والأضاليل... وهنا يجب أن يجند لهذه المهمة جهود علماء النفس العرب والاجتماع والتربية، كما يصاحب ذلك التوفر على درس صلتنا بالعدو الأول اسرائيل وأهم قضايا العالم المتصلة بنا، إلى جانب أوضاعنا السياسية والثقافية والاجتماعية وصلتها بحياتنا من ناحية، وما يحيط بنا من ناحية أخرى... وذلك يستدعي عناية خاصة بالوثائق والاحصاءات والبحوث ليتوفر عليها الباحثون والمثقفون... وبذلك نقف أمام ما يحيطنا مسلحين بسلاحين ثقافيين: الحصانة النفسية والوعي السليم.

ثم... ثقافتنا التاريخية، ذلك السلاح الذي استخدم ضدنا في الماضي وظل بعيداً عن الروح العلمية ومقتضيات التربية القومية زمناً طويلاً لأسباب كثيرة، لا تقف بجانبنا على أية حال؛ فالواقع أن من درسوا هذا التاريخ العربي ثم قدموه لنا اعتمدوا في ذلك على شيئين... المراجع الغربية التي عالجت أحداث تاريخنا من وجهة نظر ناقصة أو مغرضة، أو المصادر العربية القديمة التي لم تجد من يطورها للآن... ولذلك كانت ثقافتنا التاريخية مزورة أو ناقصة لا تحمل حياتنا أو طابعنا... وأرى أن نتجه أولاً لاحياء ما كتبه المؤرخون العرب عن تاريخنا ـ فمن المؤسف حقاً أننا ندرس التاريخ العربي الوسيط مثلاً من وجهة النظر الغربية مع أن المؤرخين العرب قد كتبوا فيه كابن شداد وابن أبي شامة ـ ومع ذلك ندرس ما كتبه عنا الأجانب لنعرف مناهجهم وأغراضهم، ونكتب بعد ذلك تاريخنا مسيطراً علينا الشعور القومي ووحدة التاريخ العربي كله وانتخاب الحوادث واختيارها ـ وهذا لا يقتضي التزوير أو التشويه ـ وبذلك نعدل ما أفسدته الأيام والظروف، ونقدم ثقافة تاريخية ناضجة تحمل الطابع العربي والعلمي وتذكي الشعور القومي الوطني.

ثم ننظر إلى نقطة أخرى، هي الثقافة الخلقية والدينية، وقبل كل شيء أسأل: هل الدين ثقافة أو سلوك؟ وأقرر في غير تردد أن الدين ثقافة وسلوك في الوقت نفسه، ولكنها ثقافة تتجه لتغذية ناحية معينة في الإنسان هي ناحية الضمير والوجدان كي نحترم كل ما هو نبيل وطيب ونقدس قيم المجتمع الذي نعيش فيه، القيم العربية المثالية. فهل أدت الثقافة الدينية والخلقية عندنا ذلك؟ ولن أجيب عن ذلك السؤال، فالوقائع الحية التي نراها للانحراف هي التي تجيب عن ذلك... ومن هنا أرى أن يجند للثقافة الخلقية بمعناها السابق الناضجون من رجال الدين وعلماء النفس والتربية والأدباء والقصاصون والنوادي الرياضية والثقافية والاجتماعية، حتى نعيش الدين تجربة حية في نفوسنا وقلوبنا، فيكون بذلك من أعظم الروافد التي تمد القومية العربية بالسند الروحي النبيل.

وأنبه هنا إلى نوع من الثقافة الدينية في وطننا العربي يؤمن معتنقوه بالتوحد تحت ظل الإسلام، ولهم وسائلهم الثقافية من كتب وجمعيات ودعايات. وهؤلاء غير مخطئين، ولكنهم معوقون وغير عمليين، فمنهجهم يتخطى واقع الأمور. ونظرة واحدة لخريطة العالم العربي، ثم لها مع العالم الإسلامي، تبين مدى زيف ما يقولون... فهذه الثقافة إذن يجب أن تتجه إلى خدمة الإسلام فقط دون التعرض لتشويهه بمثل هذه الدعاوى الخيالية الكاذبة.

وأنبه كذلك إلى الأضرار الجسيمة التي نتكبدها من جراء من يروجون لثقافات إلحادية ضارة، لأن ذلك نوع من الثقافة الملوثة التي يفهمها السذج والمراهقون فهماً خاطئاً، وتشغل وقتنا وجهدنا فيما لا جدوى منه لقوميتنا وبيئتنا، شأنها شأن الكتب والمجلات التي تعالج بطريقة فاضحة تافهة مسائل الجنس والجريمة والشذوذ.

ونقطة أخيرة في هذا المقال، هي التعرف على التيارات الثقافية التي تتنازع مجتمعنا العربي تعرفا سريعاً، وكيف نفيد من كل تيار... **أول** تيار ثقافي هو الثقافة الغربية بكل ما تحمله من غنى وإبداع، ومن غير المعقول أن نصم آذاننا، ونعمي أبصارنا ونضع رؤوسنا في الرمال ولا نفيد من هذه الثقافة، كلا... فالثقافة العلمية والنظريات والمناهج كل هذه لا وطن لها نأخذها نحن كما يأخذها غيرنا، ولكن نحاول بقدر المستطاع أن نعطيها لوناً قومياً وصبغة عربية... أما الثقافة المنحلة التي تقف ضدنا، وتجني على شبابنا ومقوماتنا، فتلك نحاربها ونمنعها، وكفى ما تركته فينا من جروح وضحايا... والتيار **الآخر** هو التيار القومي في كل ألوان المعرفة العلمية أو الأدبية أو الفنية، ويجب أن نشجع من يقومون به، فكل فكرة تعالج مشاكلنا أو تبني حياتنا مصبوغة بروحنا وتقاليدنا هي فكرة طيبة، لأنها تحمل طابعنا وشخصيتنا... وتيار **ثالث** هو الثقافة الشعبية المسرح... والسينما... والمجلات... والصحف، وكل هذه الوسائل لا زالت تحمل الطابع الثقافي والصراع الفكري الذي تدور معركته بين اللونين السابقين في مجتمعنا العربي... ولكن رسم خطة منظمة لوضع كل هذه الأجهزة الفعالة وتوجيهها لخدمة الروح القومية كفيل بأن يحقق لنا كسباً باهراً منها.

أغلاط شائعة في تعريف «الأدب القومي»(*)

نازك الملائكة

لعل الموضوعات التي يكثر الكلام فيها هي دائماً أحرج الموضوعات وأكثرها مزالق، ذلك أن جوانبها تصبح - بسبب كثرة المتحدثين فيها - مثقلة بعشرات من الانطباعات والملامح المضللة. ولقد يسري خطأ ما وتتناقله الأوساط حتى يصبح رأياً متعنتاً طاغياً لا يجرؤ أحد على مناقشته. والحق أن للأغلاط الشائعة جبروتاً وطغياناً، بحيث يحتاج المرء إلى أن يكون جريئاً كل الجرأة إذا هو أراد أن يصيح في وجهها ويحتج عليها. ولكن للحقيقة صولة، ولا بد لكل خطأ جسيم أن ينهار يوماً أمام معول الحق.

ولقد كان موضوع الأدب القومي أحد هذه الموضوعات الشائعة التي أثارت اهتمام الجماهير والأدباء والمفكرين العرب جميعاً، فكثرت الضجة حوله حتى أصبح اصطلاح الأدب القومي لفظاً ضبابي الوقع، مبهم المعنى، يتيه الفكر في ممراته ودهاليزه. ولقد يكون صعباً أن نجد اليوم أديبين عربيين يتفقان على مضمون واحد للاصطلاح. ولعلنا كلنا ننصرف عن تعريف اللفظ بشيء من الغيظ والضيق، فسرعان ما نصطدم بالآراء الشائعة التي تحاول أن ترغمنا إرغاماً على أن نقبلها ونلوي أعناقنا لها. فكأن هذه الآراء طاغية يحكم بأمره، فلا بد لنا أن نخضع لأحكامه ونزواته مهما رفضها تفكيرنا.

ولقد أتيح لي أن أقرأ - خلال السنين الماضية - كثيراً مماكتب الكتاب حول «الأدب القومي» وما ينبغي أن يتصف به، فكان انطباعي المستمر حول التعريفات الشائعة أنها، على العموم، تضيق الفكرة الحقة للقومية وتنزل بها إلى مستوى أصغر منها وأوطأ. وقد لاحظت أن ذلك «التضييق» يبرز على ثلاثة أوجه سأتناولها فيما يلي بالشرح والنقد:

١ - لقد ألف أغلب كتابنا أن يتحدثوا عن الأدب القومي وكأنه يتجلى في الموضوع

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٩، العدد ٨ (١٩٦١)، ص ١٠ - ١١.

الذي يتناوله الكاتب العربي. فإذا تناول الأديب قضايانا القومية تناولاً مباشراً عدوه أديباً عربياً يمثل الفكرة القومية حق التمثيل. وأما إذا لم يكتب في تلك الموضوعات، فإنه في نظرهم ليس أديباً قومياً، وما يكتبه بعيد عن الأدب القومي. وهذه النظرة تجعل المظهر الايجابي للقومية هو التحدث فيها تحدثا صريحاً. فنحن، عندها، قوميون إذا نحن كتبنا في القومية، ولسوف نصبح غير قوميين حين نكتب في أي شيء آخر غيرها.

إن هذه الفكرة، في الواقع، بعيدة عن العمق والحق كل البعد، ذلك أنها تقع في خطأ فلسفي جسيم هو أنها تنكر الجانب العفوي من القومية وتقيم في مكانه تعويضاً خارجياً مصطنعاً. فهل حقاً أن كل من يتحدث في القومية يمتلك الروح العربية الصادقة؟ وهل يفقد الأديب العربي روحه القومية إذا هو لم يكتب على الاطلاق في قضايانا القومية؟ إن الجواب على هذين السؤالين يتضح اتضاحاً كافياً حين نلاحظ العدد الكبير من الأدباء الطالعين الذين يكرسون أدبهم للكتابة في شؤون القومية، ولكنهم يكتبون بروح أدبية محضة تكاد تصيح صياحاً بأنها ليست روحاً عربية ولا صلة لها بجو العروبة. وإن حديث هؤلاء عن القومية لا يجعل إنتاجهم قومياً، وهم يكذبون على الروح العربية في كل حرف يسطرونه.

والواقع أن القومية في الأدب أكبر وأوسع من أن تتمثل في مجرد الموضوع الذي يتناوله الكاتب. وإنما الأدب القومي هو الذي يعبّر تعبيراً أصيلاً عن الروح العربية بكل ما لها من عفوية وانطلاق. إنه يمثل، دون أن يقصد، لفتات ذهن الأمة العربية وملامح شخصيتها الفكرية والروحية. وهو يحمل طابعها الشعوري ومستواها العاطفي والصفات العامة لشخصيتها. وهذا كله قابل لأن يتجسد سواء أتحدث الكاتب عن القومية أم لم يتحدث. وإنما العلاقة بين الأدب القومي والموضوع الذي نكتب فيه علاقة عارضة لا شأن لها. فالعروبة أوسع من مجرد حديثنا عنها. إنها تكمن في خدودنا وأهدابنا ودمائنا وهي تجري مشتعلة في كلماتنا. إن أي أدب نكتبه، في أي موضوع، ينبض بها ويشير إليها. ولعل أصدق الأدب قومية هو الأدب الذي لا يدري أنه قومي، كالطفل العربي الذي يتلقى انطباعاته في بيئة عربية، فلسوف تنطق العروبة في كل ما يقول ويفعل سواء أعرف أم لم يعرف.

٢ ـ والخطأ الثاني الشائع في تعريفات الكتاب للأدب القومي هو الأساس المثالي الذي تبنى عليه النظرة إلى ذلك الأدب. إن أغلب الأدباء الذين حاولوا تشخيص ملامح الأدب القومي قد اشتقوا لأدبنا صورة نموذجية رأوا أنه ينبغي أن يكون عليها. وهم في هذا يتخطون الصفات الحقة للروح العربية، ويحاولون أن يفرضوا عليها صفات أخرى لا تملكها. ان نظرتهم مثالية لا واقعية، والأدب القومي الذي يخرجون به إلينا أدب مرسوم رسماً ولا صلة له بالحياة العربية الواقعة.

أما المصادر التي يشتق منها الكتاب عادة ملامح الأدب القومي النموذجي فأبرزها مصدران اثنان: **الأول** هو تمنيات هؤلاء الكتاب واشتهاءاتهم المتحرقة. انهم، بدلاً من أن

يصوغوا أدباً قومياً يمثلون به أنفسهم، يلجأون إلى الأحلام والتمنيات فيروحون يرسمون صورة لأدب هابط من سماء خيالية، فيه الخصائص التي يتمنونها والملامح التي يظنونها أحسن الملامح للأدب القومي. وهؤلاء لا يعلمون أن القومية الحقة موجودة في أنفسهم لا في السماء، وهم يجهلون أن الأدب القومي كامن في عفوية أقلامهم، فإذا كتبوا ببساطة كانوا كتاباً قوميين على أجمل ما يشتهون. وإنما يحرموننا من ذلك الأدب لمجرد أنهم يتغافلون عن كنوزهم ويستعيضون عنها بالاشتهاء. انهم يمتلكون ما يتعطشون إليه لو أنهم نظروا فقط. فليتطلعوا إلى أنفسهم. إنما يكمن الأدب القومي هناك.

ولسوف نصل - إذا نحن تأملنا - إلى الاعتقاد بأن هناك فرقاً شاسعاً بين الأدب القومي الحق والأدب الذي يظن كتابنا أنه الأدب القومي الحق. إن «ما ينبغي أن يكون» ليس إلا صورة لتمنيات فردية يحلم بها الكتاب للأدب العربي. وأما ما هو كائن، ما هو الروح العربية الحقة، فإن صفته الكبرى هي أنه عفوي وبريء وقد نبت بلا تصنع كما تنبت وردة برية زرقاء لم يتعهدها إلا المطر والنسيم الرطب وضوء الشمس. وهذا الأدب سيكون قومياً سواء أقصدنا أم لم نقصد.

أما المصدر الثاني الذي يشتق منه الكتاب صورة نموذجية للأدب القومي العربي، فهو المصدر الأكثر شراً والأشد وبالاً على عروبتنا وشخصيتنا. إنه أدب الغرب. فلقد ألف كثير من كتابنا أن يعتقدوا أن في الامكان نقل كل شيء من الغرب إلى الشرق. ولذلك قرروا أن ينقلوا معالم الأدب من أوروبا إلى أرض العرب. إن هؤلاء الكتاب يتجاهلون الحقيقة تجاهلاً مؤسفاً، ولقد فاتهم أن الروح لا تنقل. وأما الآلات الحديثة فهي لن تغير خلجة في مشاعر الفرد العربي الذي تكمن في عروقه روح الرمال والمدن العربية القديمة والتواريخ الدارسة. إن لنا نحن شخصية كونتها القرون السحيقة وترسبت فيها خلجات أجدادنا الذين جابوا أصقاع الوطن العربي قروناً وقروناً. ومتى كانت الحضارة المادية أكثر من شيء عابر يأتي ويذهب ويمحى؟ وإنما المهم هو ذهن الإنسان وروحه. ونحن في الوطن العربي نختلف في بنائنا العقلي والروحي عن الأوروبيين، بحيث يصبح من المستحيل أن ننقل الأدب الغربي إلى أدبنا دون أن نسحق الروح العربية ونحملها ما لا تطيق. وإنما تحتاج الأمة العربية إلى أن تكتب أدبها بقلمها. ولن يجديها أن تستورد.

وأما الصفة الكبرى التي ينبغي أن يتصف بها أدبنا القومي فهي صفة العروبة. إن أدبنا سيكون عربياً. وهذا هو القانون الأعلى للفكر القومي ومن خطل الرأي أن نبحث عن كمال آدابنا في شيء سواه. ونقصد بكلمة «عربي» أن تتجلى في ذلك الأدب كل الخصائص العفوية غير الواعية التي تكوّن مقومات الذات العربية. فلن يكون ذلك الأدب صورة لأحسن ما في آداب أوروبا، وإنما سيكون صورة للذات العربية والحياة العربية. والعروبة، على ما هي، غنى وجمال وخصوبة، لا نحتاج إلى تزويقها ولا إلى تمني التمنيات لها.

وهكذا تكون الخطوة الأولى نحو كتابة أدب قومي ناضج للأمة العربية أن نطلق

أنفسنا من عقالها فنتركها تعيش عروبتها وتعبّر عنها بلا تصنع ولا قيود. ان القانون الذي ينبغي أن يطيعه الأديب القومي هو قانون ذاته. فما يميل إليه في أعماق نفسه هو الصواب، مهما كانت آراء الغربيين الذين يقف أمامهم مبهوراً. إنه عربي، وتلك هي حدود إبداعه، فمن ضعف الرأي أن يترك كنوزه دفينة ويمد يديه يستجدي من أدب أوروبا. وإنما كان الأدب الأوروبي أصيلاً لأنه كان أوروبياً وعبر عن روح أوروبا بإخلاص، وكذلك لن يكون أدبنا العربي أصيلاً إلا يوم يكون عربياً.

٣ ـ ثم نصل إلى الخطأ الثالث الشائع في تعريف الأدب القومي، وهو يتجسم في الفكرة الساذجة المسماة بالالتزام. لقد شاعت هذه الفكرة شيوعاً عظيماً في السنوات العشر الماضية حتى خيل إلينا أن الداعين إليها كانوا مستعدين لقطع عنق كل إنسان يخطر له أن يناقشها. والحق أن الطغيان والارهاب اللذين لجأت إليهما هذه الدعوة قد كانا ولم يزالا ينمان عن أن منشأها شيوعي. ذلك على الرغم من أن كثيراً من القوميين قد اشتركوا، ببراءة وحسن نية، في ترويجها.

وملخص هذه الدعوة أن الأديب، في إنتاجه، ينبغي ألا يطيع دوافعه الفردية وإنما يلتزم تصوير واقع المجتمع. عليه أن يخرج من حدود نفسه ليخدم المجموع. ومهما كان الارهاب الفكري الذي تسكت به هذه الدعوة خصومها فإنها تبقى دعوة مهلهلة لا تصمد للنظرة المتأملة. والواقع أنها، من وجهة نظر المنطق والفلسفة، ترتكز في جوهرها إلى فصل شنيع بين الأدب والحياة من جهة، وبين المجتمع والفرد من جهة أخرى. فإذا كان واقع المجتمع شيئاً لا تمثله حرية الفرد الحقة، فما هذا المجتمع وما ملامحه ولماذا ينبغي أن نضحي بالفرد من أجله؟ ومن قال إن هذا المجتمع ينبغي أن يكون أي شيء غير ملامح أفراده؟

إن هذين السؤالين في الواقع يلقيان الضوء على الجذور الفكرية الواهية التي ترتكز إليها دعوة الالتزام. ذلك أنها، عندما نحللها، تتكشف عن خطأ جسيم في النظر إلى الصلة بين المجتمع والفرد. إنها تضع أحدهما في دائرة منفصلة كل الانفصال عن دائرة الآخر، بحيث إذا أراد أن يخدم المجتمع كان عليه أن يقتل حريته الذاتية أولاً. فكأن نوازع الفرد العفوية معادية بطبيعتها للمجتمع. ومن تفريعات هذا المعنى أن دعوة الالتزام تبدو وكأنها تفترض أن الواقعية التي تدعو إليها ليست صفة موجودة في نفسية الإنسان، وإنما ينبغي أن يرغم الأديب ارغاماً على اكتسابها، وبذلك يكون اجتماعياً. إن إنسانية الإنسان، على هذا، ليست كافية لجعله واقعياً، وإنما لا بد له أن يفصّل لنفسه ثوباً خارجياً من هذه الواقعية المزعومة إذا هو أراد أن يكون قومياً.

من هذا التحليل الموجز للعناصر الفلسفية التي تتضمنها دعوة الالتزام، في نظرنا، يبدو لنا بجلاء أن القومية عند دعاة الالتزام هي النقيض الفكري للحياة. فالمرء إما أن يكون حياً، متمتعاً بالحرية الفردية والسعادة، أو أن يكون قومياً. ولذلك نجد هؤلاء الكتاب يخافون على الأدب العربي ألا يكون قومياً، فيضعون له أسساً ومثلاً وتعاليم

يشتقونها من أفكارهم المثالية عن المجتمع العربي دونما نظر إلى الواقع الحق لذلك المجتمع.

ورأينا أن هذه الدعوة تعكس الحقائق الإنسانية عكساً صريحاً. فإنما يتجسم واقع المجتمع حق التجسم عندما يعبر كل أديب عن ذاته دونما تصنع. ولسوف يكون الأدب القومي واقعياً حقاً عندما يكتب كل أديب عربي في حرية كاملة. وإذ ذاك ستصبح كلمة «الالتزام» كلمة منحطة يعدها الأديب القومي إهانة أدبية تطعن كرامة ذهنه وتهين عروبته. إن العروبة ليست اتجاهاً قسرياً يجب أن نتعلمه من الكتب والصحف، وإنما هي نحن، ببساطتنا واندفاعاتنا. والإنسان العربي هو القانون القومي الأعلى، فلن يستمد مقاييسه من أقوال الملتزمين وإنما سيشتقها من أعماق قلبه العربي النابض(١).

وبعد فهذه هي الأخطاء الشائعة التي لمسناها في تعريف الأدب القومي، ونرجو أن يتاح لنا أن نتفرغ لدراسة المضمون الايجابي لذلك الأدب في بحث تال.

---

(١) تعليق الآداب: كنا نود لو أن الكاتبة الفاضلة الآنسة نازك قد أوردت، أو استشهدت بالمصادر التي رجعت إليها والتي توحي حقاً بهذه الأفكار عن مبدأ «الالتزام»، فربما حالت بذلك دون الالتباس الذي لا بد للقارئ أن يقع فيه هنا.

حول تعريف الأدب القومي(*)

علي الحلي

في عدد الآداب الماضي، نشرت السيدة الفاضلة نازك الملائكة مقالها «أغلاط شائعة في تعريف الأدب القومي». والمقال في حقيقته لا يعدو أن يكون إيجازاً للمحاضرة التي سبق أن ألقتها في حديقة بناية جمعية المؤلفين والكتاب في العراق في إحدى أمسيات حزيران/ يونيو ١٩٦١.

لقد قدر لي أن أحضر لاستماع المحاضرة، وإن كنت لم أستمع إلى بداية كلام الآنسة نازك، غير أني استطعت اللحاق بجوهر موضوعها واستيعاب الكثير الكثير من معطيات الأسئلة الملحة والصموت التائه، لا سيما وأن المناقشة قد أضفت على الموضوع جواً تفسيرياً واضحاً يكفي لإلقاء الضوء الكاشف على معالم المحاضرة منذ بدايتها.

وعندما انتهت السيدة الملائكة من محاضرتها، لم أكتم الحاضرين احساسي بالضيق والخيبة، لما تضمنته حروفها وكلماتها من قيم رجعية ومفاهيم أدبية متخلفة لا تليق بها ولا بمكانتها الأدبية، وبالتالي ليس لها ظل من مرجع أدبي أو مصدر فكري أو حتى فلسفة محددة الاتجاهات! ومن المؤسف أن الانعكاس العام للحاضرين لم يكن بجانبها وبشكل لم تكن تتوقعه هي ذاتها، وقد ارتسمت علائم الحيرة والدهشة والذهول على كثير من مستمعي محاضرتها.

لقد كنت شخصياً أكن في نفسي للسيدة الفاضلة نازك اعجاباً كبيراً وتقديراً صادقاً، لا كشاعرة مبدعة تقف في طليعة الصف الهرمي للشعر العربي المعاصر في مجاله الفني حسب، بل كمثقفة، موجهة، واعية أيضاً، وفي مجالات النثر العالي المركز.

أما أن تتخذ السيد نازك موقفاً هروبياً يائساً وساذجاً في آن واحد إزاء الاخوان

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٩، العدد ١٠ (١٩٦١)، ص ٦٠ - ٦١.

الأدباء الذين طارحوها النقاش الحر. . . ومن ثم تلتزم بإصرار غريب جانب الاستخفاف والنظرة الاستعلائية بالقيم الموضوعية التي تلقى على مستمعيها دون أن تملك القدرة المبدعة في تهرئتها من جهة، وإرساء قيمها الجديدة على أسس علمية، فلسفية، فكرية ثابتة من جهة أخرى، فذلك منتهى الشعور بالألم والمرارة.

إن القارئ العربي الذي وجد في مقالة السيدة نازك «التجزيئية في المجتمع العربي» التي نشرت في عدد سالف من **الآداب** ذلك العنفوان المشروع من التفاؤلية والحركية، وهاتيك الملامح الوضيئة الأصيلة للفنان العربي الذي يعبر بكل إخلاص عن ذاته الخلاقة، من خلال تشربه وتفاعله وتأثره بإرادة الجماهير الحرة الواعية، ومعاشاته الصادقة لعذاب الحياة ومسراتها بعمق دقيق. . . أقول لا يمكن له أن يجد في مقالتها الأخيرة إلا صوراً ضبابية ضائعة من روح التسيب المطلق في البحث العلمي، واطلاق المفاهيم الاعتباطية بلا حساب، وإلا هل يصدق إنسان عربي يحترم الآنسة الملائكة، ويضعها في المكان الجدير بها كل الجدارة والاعتزاز هل يصدق قولها بـ: «أن الطغيان والارهاب اللذين لجأت إليها هذه الدعوة [تقصد دعوة الالتزام] قد كانا ولم يزالا ينمان عن أن منشأها شيوعي!!». . . فتأمل!

من أين جاءت السيدة الفاضلة بهذا التعليل والاستنتاج؟؟ وهل ان الالتزام الماركسي الأممي معادل للالتزام الاشتراكي القومي أو الالتزام الوجودي؟!

هل ان «الزادونوفية» في الالتزام الشيوعي المحض مساوية «للمكارثية» الفاشية أو نقيض لها؟! ومن يصدق بأن السناتور مكارثي شيوعي؟!!

وإذا انسجم، ولا أقول اتفق أو التقى، ماوتسي تونغ مع توفيق الحكيم مثلاً في بعض قضايا الأدب والفكر والفن في مجالات الالتزام، لا سيما في ترابط الشكل الفني الجمالي بالمضمون السياسي الثوري الحي. . . هل يعني هذا الانسجام أو الالتقاء أن توفيق الحكيم صار شيوعياً من جراء التزامه قضية معينة من قضايا الالتزام الماركسي؟

وتتهم السيدة نازك الأدب القومي، بأدق تعبير، تتهم معرفيه بأنهم يقيمونه على أساس مثالي!! دون أن تتخلص هي نفسها من شراك المثالية المغرقة في جوها الاسطوري الخيالي! أو حتى أن تحدد لنا الأسس العلمية الموضوعية الثابتة له، على الرغم من أنها وعدت القراء في ختام مقالتها بأنها ستفرغ لدراسة المضمون الايجابي لذلك الأدب.

لقد ردّدت في أكثر من موضع لها في مقالها بـ «أن الأدب القومي صفته الكبرى البراءة (؟!!!)، وعروبة أدبنا أن تتجلى فيه كل الخصائص العفوية غير الواعية!! التي تكون مقومات الذات العربية».

بهذه الكلمات التجريدية، والمعاني المغرقة في المثالية، تريد السيدة أن تقيم لنا نظرية جديدة في مفهوم الأدب القومي، وتشيد تمثالاً نموذجياً من التعريف له.

إن الأدب القومي كما نفهمه من خلال تجارب الأمة العربية في نضالها الثوري ضد

الاستعمار والتبعية والرجعية، من خلال معارك الشعب العربي في بور سعيد وجبال الأوراس والجبل الأخضر والكرمل والقسطل والرميثة والرارنجية وجبل طارق وجبل الدروز، من دماء عبد الرحيم محمود وعبد القادر الحسيني وحسن سلامة وعدنان المالكي وجول جمال وعمر المختار وعبد الرحمن خليفة وصلاح الدين الصباغ ويونس السبعاوي ومحمود سلمان وفهمي سعيد، وآلاف الشهداء العرب السائرين في طريق الاستشهاد، ومن صمود بن بله، وعذاب جميلة بوحيرد، والثائرين الآخرين... إن أدبنا القومي لا يمكن إلا أن يكون تمثلاً حياً لذاتنا العربية الأصيلة.

إننا نفهم «العفوية» بأنها انعكاس للتحلل من المسؤولية الجماهيرية، ولن ندخل في حسابنا براءة الوردة البرية الزرقاء، والمطر والنسيم الرطب وضوء الشمس من خلال نظرتنا الجدية لحياتنا القومية.

إن أدبنا القومي، كما ينبغي أن تكون عليه النظرة التقدمية... هو تعبير مباشر للأصالة العربية، وليس كما تتصور السيدة نازك الملائكة بـ «أنه صورة لتمنيات فردية يحلم بها الكتاب للأدب العربي»، وأن رفضها هذا التقييم الذي استقر عليه كثيرون من مفكري العرب المعاصرين يستند أساساً إلى عدم استيعابها «الالتزام» كما ينبغي أن يكون أيضاً، وإلى روح الخلط التي تميزت بها مقالتها.

أنا لا أعرف، كيف استنبطت السيدة نازك مفهومها «القومية عند دعاة الالتزام هي النقيض الفكري للحياة؟؟ فالمرء إما أن يكون حياً، متمتعاً بالحرية الفردية والسعادة أو أن يكون قومياً!!، ولذلك نجد هؤلاء الكتاب يخافون على الأدب العربي ألا يكون قومياً، فيضعون له أسساً ومثلاً وتعاليم يشتقونها من أفكارهم المثالية عن المجتمع العربي دونما نظر إلى الواقع الحق لذلك المجتمع».

إني أضع هذه المفاهيم بما تحمله من متناقضات مثالية أمام القارئ العربي ليرى أية وجهة بناءة تريد السيدة نازك أن تستهدفها ومن ثم تدل الآخرين على اقتفاء آثارها وترسم خطاها وبالعفوية التي نفهمها!

لقد لمست من سياق مفاهيم السيد نازك بأنها تؤمن بالحرية المطلقة للفنان، وإن أسمتها بالحرية الكاملة، تلك الحرية السائدة المجردة من التنظيم العملي الموجه، لذلك تقرر بكل بساطة «ولسوف يكون الأدب القومي واقعياً حقاً عندما يكتب كل أديب عربي في حرية كاملة».

أية حرية كاملة تريدها السيدة نازك الملائكة؟؟ ما مضمونها؟؟ ما هو مفهوم الأديب العربي لديها؟! أهو الذي يقتات شظايا رماده في ظلال التثاؤب والغثيان، ولا يرى الفجر العربي المشرق إلا خيطاً واهياً مشدوداً إلى سروة ذابلة عبر الليل الخانق والظلام الكثيف واليأس الممزق والتحنط البائس والقوقعية التجريدية؟!!... أو ذلك الذي هتف بعزم الثوار الأحرار في خط النار والاستشهاد على أرضنا الدامية في فلسطين:

سأحمل روحي على راحتي ... وألقي بها في مهاوي الردى
فإما حياة تسر الصديق ... وإما ممات يغيظ العدى

إن العروبة، ليست أيتها السيدة، تلك البساطة التي تفهمينها، فهماً مثالياً ضائعاً، متحرراً من العامل التنظيمي الثوري للحياة العربية، كما انها لم تكن مطلقاً عروبة اندفاعية، انفعالية، عفوية... بل كانت ولا تزال عروبة نضالية واعية مسؤولة عما تقرر وتعمل من أجل وجودنا الحي المتحد، وفي سبيل مجتمع عربي اشتراكي أفضل.

فالأولى بالسيدة نازك الملائكة أن تصحح أفكارها الخاطئة قبل أن تطالب الآخرين بتصحيح مثلهم وقيمهم. ولنا الأمل بأن اقباس التصويب ستنبع من خلال دراستها الايجابية للأدب القومي كما وعدت القراء بذلك، ولها خالص تحيات الاعجاب.

حرية الفكر عند العرب(*)

عبد العزيز الدوري

إن نهضة الأمة وثيقة الصلة بازدهار الفكر فيها، ولن يزدهر الفكر إلا حين يكون حراً، فالفكر الحر ضرورة للبناء وسبيل للابداع. وقد نظن أن هذا من مفاهيم عصرنا الأولية، ولكنا نقول إن معركة الحضارة إن هي في جوهرها إلا معركة الحرية الفكرية ضد القيود. هذا هو درس التأريخ.

إن دراسة تأريخ الوطن العربي تشير بوضوح إلى أن الازدهار الحضاري الذي حصل في جهة أو أخرى منه خلال العصور متصل بصورة وثيقة بازدهار الفكر وبالحركات الفكرية، كما إن إشعاعه أو خفوت ضوئه يعكس انتصار حرية الفكر أو طمسها.

وكانت الحضارة العربية هي الحضارة التي أعطت الوطن العربي إرثه وأكسبت أهله ذاتهم الثقافية. وهي حضارة تتصل بحركة ثورية جديدة، هي الحركة الإسلامية الكبرى.

ظهر الإسلام في مجتمع يعتز بالحرية، فجاء يؤكد المساواة ويعتز بحرية الفرد. وجاء يؤكد حرية الضمير ويمحو الأرباب بين الناس ويزدري أي وسيط بين المرء وأخيه بل وبين الإنسان وخالقه. وأوضح أن الناس يولدون أحراراً متساوين وأن المرء يتميز بخدماته وبأعماله الصالحة. كما وجه أتباعه إلى دراسة الأرض والسماء لمعرفة الدلائل على الخالق، وحث على العلم ودعا إلى نشره معتبراً إياه فضيلة وعملاً يثاب.

وبهذا شهد المجتمع العربي حركة علمية لم يعرفها تأريخه المديد، وكان العلماء «ينابيع العلم ومصابيح الليل» كما قال سعيد بن المسيب.

(*) نشر في: **الأجيال**، السنة ١، العدد ٢ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٢)، ص ٤ ـ ٨. وهي خلاصة لمحاضرة ألقاها في البصرة بدعوة من نقابة المعلمين فيها.

لقد وجد الإسلام تجاوباً مع أعماق الذات العربية، فأثار العناصر الخيرة في العرب وشهد انطلاق الطاقات العربية التي شعت على العالم. وبعد ذلك شهد المجتمع العربي جواً من الحرية ترافقها الصراحة والجرأة. هذا أعرابي يجيب الخليفة: «لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بحد سيوفنا». وهذا خليفة يستعظم أن يتحكم ابن أمير مصر في قبطي فيصيح: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». وينكشف المجتمع الصاخب بالحيوية عن اتجاهات حرة جريئة في مشكلة الحكم. بين من يرى لقريش أو لبيت منها الفضل في الرئاسة وبين من يقصرها على المسلمين الأولين، وبين من يرى كل عربي له المؤهلات حرياً بالمنزلة العليا. وتظهر الأحزاب السياسية تتصارع بالحجج كلها تؤكد على الأمة، وجلها يرى إرادتها تعبيراً عن المشيئة الإلهية فيؤكد الشورى. فإن لم تغن لجأت إلى السلاح لتأكيد وجهتها وللدفاع عن حريتها في الرأي.

ولم يشأ المجتمع العربي أن يترك للدولة توجيه التعليم، بل تركه شعبياً تتولاه الأمة وهيئاتها دون أن يتحكم به أحد. فكان حراً مفتوحاً للجميع، مرناً يماشي التطور والحركة الثقافية. ويقول قائلهم: «لا تقسروا أولادكم فإنهم مولودون لزمان غير زمانكم». ويسير التعليم حراً، في الكتاتيب أو في المساجد أو في المدارس، وينظر الناس إلى طلبة العلم وشيوخه باحترام خاص، ويعتزون باستقلالهم الفكري، فيكثرون من الوقوف والهبات لمؤسسات العلم ولأهله، وهكذا صار التعليم فوق السياسات، سواء أكانت تتصل بالخليفة أو بأمير محلي. وحين ضعف سلطان العرب في عصر السلاجقة وخصص نظام الملك الأموال لتأسيس مدرسة في نيسابور سار طلبة العلم في شوارع المدينة يحملون نعشاً رمزياً نائحين يندبون العلم.

وكان العلماء يرحبون بالمشاق والحرمان ليحتفظوا بحريتهم الفكرية وليرفعوا مبادئهم وآراءهم. وتحرج البعض من قبول منصب القضاء على سمو قدره لئلا يمس استقلالهم، وكم من قاض أوقف الأمير وخصمه على بساط واحد قبل أن ينظر في الشكوى، ومثل هذا أكد مفهوم العدالة وهي ضرورية للحرية الفكرية، وأنت ترى بعد هذا أن العدالة هي روح الحضارة العربية، وأن فكرة العدل وراء كل تشريع. وأنكر البعض قبول الأجور أو العطاء مقابل التعليم وراحوا يمارسون حرفة أو مهنة ليعيشوا منها ليحفظوا حريتهم الفكرية وليبتعدوا عن المؤثرات، وهم يرون في تقدير الرأي العام وفي احترامه خير عوض، وكم من رحلات بعيدة قاموا بها ومن أسفار مضنية تكبدوها بين أراضي الإسلام المتباعدة بحثاً عن المعرفة، وما أكثر القصص والروايات التي تسجل جرأتهم وصراحتهم في سبيل مثلهم وفي سبيل الحق.

أيها السادة، لهذه التضحيات ولهذا الاعتزاز بحرية الفكر يرجع بالدرجة الأولى شمول الثقافة العربية الإسلامية ووحدتها رغم الحواجز الجغرافية والإقليمية، ورغم التجزئة السياسية في عهود الضعف. لقد تمكن العلماء، أو بعضهم أن يقف دائماً خارج نطاق المصالح السياسية والأهواء على اختلافها وأن يجعلوا من أنفسهم رسل الثقافة

وسندها، وأن يكونوا حصناً منيعاً للقانون والشريعة في وجه الأهواء والتعسف. وهكذا ترى للثقافة العربية طابعاً شاملاً مميزاً رغم اختلاف البلدان والبيئات، ورغم تباين التراث المحلي للبلاد التي دخلها الإسلام من أقصى الشرق إلى الغرب.

وفي الوقت الذي اعتبر فيه الجهاد فضيلة كبرى والموت فيه استشهاداً اعتبر العمل العلمي ونشر العلم جهاداً، بل إن مداد العلماء يرجح على دم الشهداء في تقرير المنزلة. وأمامنا أمثلة ساطعة من جهاد العلماء. هذا أحمد بن حنبل إمام المحدثين في عصره يتحدى سلطان المأمون والمعتصم والواثق فيهدد بالقتل ويذوق مرارة السجن والتعذيب، ولكنه يصمد ويحمل الراية بمفرده في المعركة بين الاعتزال وبين عامة المسلمين، وهو عارف بطبيعة المعركة وبأخطارها، ولكنه يصمد وينتصر ويندحر الاعتزال بعد أن حاول فرض نفسه بالقوة على المجتمع.

ومن ظواهر حرية الرأي واستقلاله لدى العلماء أن الشرع كان وبقي فوق الحاكم والمحكوم على السواء، كما أن الشريعة ظلت اختصاص الفقهاء ونتاجهم ولم تكن نتاج رجال الحرب والإدارة، بل وحتى التدابير التي تتخذها الحكومات والأعراف المحلية كانت توزن بميزان المبادئ الإسلامية لتقر أو تعدل أو تنبذ. فالفقهاء كونوا الفقه (أو الشريعة) ونحتوه وطوروه خلال العصور واضعين مقوماته وقواعده، وبذلك وضعوا القاعدة القانونية للمجتمع بعيداً عن النزوات والتعسف، وجعلوه يستند إلى العدل وأركانه.

وحين ننظر إلى أصول الفقه نجد أنها، بعد القرآن والحديث، تتصل بالأمة بين اجماع واجتهاد، أو الرأي والقياس. فالاجماع سبيل الصحابة وأبنائهم في المدينة في البدء، ثم تطور إلى اتفاق أهل الرأي الفقهي في عصر من العصور. إنه تعبير شعبي فقهي لا تستطيع سلطة معاصرة مهما كانت نقضه، انه ضمير الأمة وإدراكها خلال تطورها، وهو سبيل حي للنمو الاجتماعي وللتطور.

أما الاجتهاد فرأي كبار الفقهاء. والاجتهاد، سواء أكان عن طريق ابداء الرأي في مشكلة لا نص فيها أو بالقياس على حل سابق، إنما هو رأي، بل وذهب الفقهاء إلى الاستحسان والمصالح المرسلة، أو تعديل القياس مراعاة للعدالة. وعن طريق الاجتهاد والاجتماع نمت فكرة العدالة وأصبحت من أقوى مميزات التشريع وعنصراً حيوياً في التطور الاجتماعي والحضاري في كافة العصور. وواضح أن الوقوف بجنب العدالة في وجه سلطة فردية مطلقة يتطلب إيماناً بالحرية وجرأة نادرتين، ويعبر عن أمل البشرية في حياة خيرة.

وأورث الاعتزاز بالحرية الفكرية والتمسك بها أفقاً مفتوحاً وتسامحاً كبيراً، كما يتضح من تعدد مدارس الفقه الإسلامي ومذاهبه، وانتشر الحديث «اختلاف أمتي رحمة». وحب الحرية يعني تعميمها أو قبولها لك ولغيرك فلا تتمسك بها وتحجبها عن غيرك. ومن هنا صحب اختلاف مدارس الفقه احترام بعضها البعض الآخر واعتبارها جميعاً متوازية في القيمة والأهمية، وهذه حال يعز نظيرها في الثقافات الأخرى.

وتتمثل الحرية الفكرية في الاحتكاك بالثقافات والديانات الأخرى، فإن العرب تجنبوا التعصب الضيق، وابتعدوا عن الغرور الذي يهدد الفكر. بحثوا عن المعرفة والحكمة بصرف النظر عن دعاتها ومصادرها. نظروا بثقة وأمل إلى الثقافات الأخرى ولم يترددوا في أخذ ما يناسبهم ويفيدهم. وهذا يفسر تلك الحركة الكبرى في الترجمة لنقل كنوز اليونان والفرس والهنود إلى العربية. وتبنوا علوم الأوائل وجعلوها جزءاً حيوياً من حضارتهم، ولنتذكر هنا أن الترجمة لم تكن نقلاً حرفياً لعلوم الآخرين ومعارفهم، بل إنها تطلبت الكثير من التدقيق والتجربة، وتطلبت قبل كل شيء نظرة علمية واضحة. وبجنب هذه الترجمات شهدت الفترة الخلاقة من التأريخ العربي (أو القرون الخمسة الأولى) مناقشات علمية ومناظرات لا حد لها بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى أو بين المسلمين من اتجاهات متباينة، وقد اتسمت بسعة الأفق، وكانت لها ثمرات فكرية يانعة. وقد بقي لدينا شيء من هذه المناظرات والمناقشات وهي على قلتها تكفي لإعطاء فكرة واضحة عن الحرية الفكرية وعن اتجاهاتها المتقاربة والمتنافرة.

ويمكن أن نشير على سبيل المثال إلى الأدب الواسع الذي ألفته الشعوبية ضد العرب أو الذي انتجه أنصار العربية ضد الشعوبية. ثم انظر إلى المناقشات بين المعتزلة وخصومهم من الزنادقة، وبينهم وبين المفكرين المسلمين، والتفت إلى المساجلات بين الفلاسفة والفقهاء لترى مدى الثروة الثقافية ونطاق الحرية الفكرية والأفق الفسيح في المجتمع العربي.

وهنا نرى أن جو الحرية الفكرية لم يقتصر على المسلمين، بل إن تقدير المعرفة وروح التسامح مكن كافة الجماعات والفئات أن تلعب دورها في الحركة الثقافية. وهذا يفسر ما نراه من تشجيع لغير المسلمين أن يتابعوا دراساتهم وأن يلعبوا دورهم في التطور الثقافي. وأمامنا صفحات مشرقة تتحدث عن جمهرة ممتازة من أطباء وفلاسفة وكتاب ومؤرخين وشعراء بين غير المسلمين. وهل منا من لا يعرف ثابت بن قره وسنان بن ثابت وأبا اسحق الصابي، ويوحنا بن ماسويه وابن العبري وابن البطريق وغيرهم ممن تألقوا في سماء الفكر العربي؟

وللصراع الفكري بين الزندقة والإسلام أهمية خاصة، تتضح في الجهود الفكرية الضخمة التي بذلها المتكلمون للرد على الزنادقة، وكلما أكثر الزنادقة من بث آرائهم ومؤلفاتهم أكثر المتكلمون في الرد، ولم توقف التيار الفعلي للزندقة إلا الجهود الفكرية. وهنا يظهر مكان الفكر مدى حريته وأثره. وهذا يأخذنا إلى ناحية طريفة، وهي أنه لم تكن هناك رقابة على الكتابة والتأليف غير رقابة الرأي بين المثقفين، فلم تتدخل الدولة لإحراق الكتب، ولم يصدر الفقهاء تعليمات لمنع بعض الكتب أو تحريمها، بل اكتفوا بالرد عليها، وترك للخلف أن يحكموا عليها بالبقاء أو بالزوال، وهذه حالة فذة في تأريخ الفكر. ويذكر ياقوت مثلاً على هذا، فقد كتب أحدهم كتاباً حاول أن يبين فيه أن بلاغة القرآن ليست معجزة، واقتنيت نسخة منه لتحفظ في مكتبة المستنصرية، وجاء شيخ يطلب

الكتاب ليقرأه فجيء له بالنسخة، ولكنه وجد الصفحات بيضاء، وعندما سأل أمين المكتبة عن ذلك أخبره أنه غسلها، فغضب الشيخ واتهمه بالجهل: «إن كنت تعتقد ما جاء فيه فقد زللت، وإن كنت لا تعتقد بذلك فقد أخطأت».

ولم تكن حركة الاعتزال في البدء إلا تأكيداً لحرية الإرادة وحرية الفكر، ومحاولة لوضع العقائد على أسس عقلية، كانت حركة مفكرين أحرار، فلما حاولت فرض نفسها بالقسر والارهاب في العصر العباسي فقدت سبب قيامها، وفشلت أمام تمسك الناس بحريتهم في العقيدة والفكرة.

إن حرية الفكر تنبع من الشعور بكرامة الإنسان وحرمته، وهي بدورها توضح ذلك النتاج الواسع في التأليف والذي يكوّن جزءاً حيوياً من إرثنا الثقافي. ونظرة إلى سيل المؤلفات في الفقه والأدب والفلسفة والتأريخ والرياضيات والطب والجغرافية تعطينا الدليل على التطور الثقافي العظيم. ونحن لا ننتظر ظهور علماء ومفكرين كالكندي والجاحظ وابن سينا والغزالي وابن رشد والطبري ومسكويه إلا في حضارة تمجد الفكر وتعتز بحريته، وكتاباتهم تعبر عن أذهان مفتوحة ونفوس جريئة، وشهرتهم تدل على تقدير الخلف لبحوثهم وإبداعهم.

وحين نستعرض آثار الأدباء بين شعر حماسي وشعر سياسي ضد السلطة في الغالب، وشعر خليع وشعر زاهد وأدب مكشوف لدرجة نتحرج نحن الآن من تلاوته، وأدب جدي، وبين شعر شعوبي وآخر عربي النزعة، وشعر صوفي وشعر محافظ، نرى وفرة التيارات الفكرية وتباينها وازدهارها بصرف النظر عن الأوضاع القائمة، سياسية واجتماعية، ونرى صورة للحرية الفكرية واعتزاز المجتمع بها.

أيها السادة، تتصل حرية الفكر بجانب آخر هو الإيمان بالحق والبحث عن الحقيقة مهما كلفت، ونستطيع أن نتلمس ذلك في الآراء السياسية وفي النظرات الاجتماعية، كما نستطيع أن نرى أثره في أساليب البحث والفكر. ويمكننا أن نلاحظ اتجاهين في الفعاليات الفكرية، اتجاه في الدراسات الأدبية والإنسانية واتجاه آخر في الدراسات العلمية.

فالاتجاه الأول يعتمد على المصدر والسند، والاتجاه الثاني يعتمد على البحث والتجربة. فلقد أكدت الدراسات العربية الإسلامية التي ظهرت بالإسلام، وهي الدراسات الفقهية والتأريخية، والدراسات الأدبية واللغوية، على المحدثين والرواة، وعلى الاسناد، وعلى التقاليد اللغوية، وركزت نقدها قبل كل شيء على سلسلة الرواة، وهي ترى في ثقة الرواة وتتالي اتصالهم خير ضمان لصحة الرواية، واعتبرت عملها بعد ذلك انتقائياً، فتأخذ بعض الروايات من مجموع الروايات المتوفرة وتنبذ غيرها. وهنا نجد روح البحث تتجلى في النقد الموجه للرواة من حيث تجريحهم وتعديلهم (خاصة في الحديث والتأريخ)، وفي نوع من التحري لسلامة المعنى مما يمكن من انتقاء الرواية، كما نرى في المجهود كله استقلالاً في الفكر وسعياً وراء الحقيقة مع شعور بالمسؤولية يكسب كل ذلك الجهد معناه.

بل إننا نجد بين هؤلاء مؤرخين علماء حللوا خبرات المجتمع وأوضاعه وأظهروا جرأة وصراحة. هذا الجاحظ يكتب مجموعة رسائل وكتب تعطي صورة صادقة جريئة لمختلف جوانب المجتمع وتعرض طبيعة البشرية بإخلاص وصراحة، فتقدم مثلاً للفكر الحر الجوال؛ وهذا مسكويه لا يتردد في نقد السياسات الاجتماعية والاقتصادية التي سار عليها البويهيون رغم أنه موظف بويهي، وذاك البيروني يقضي عمراً في الهند ويدرس ثقافتها وديانتها بحرية واتزان رائعين؛ وابن خلدون يحلل المجتمع العربي بقوة ونفاذ ويذهب في النقد والتحليل إلى مدى يضيق به كثيرون.

أما في العلوم، أو علوم الأوائل، كالطب والرياضيات والنبات والفيزياء والكيمياء والفلك، فإننا نجد إلى جانب جمع المعلومات كثيراً من التحليل ونظرة تجريبية واضحة. فقد حولت الكيمياء من حال يقرب من الطلاسم إلى علم يستند إلى التجارب، ووضعت نظرية جديدة دقيقة في البصريات وانتقال الأشعة وتكسرها، ودرست النباتات الطبية وفحصت خواصها ووضعت لها المجاميع، واستعمل التشريح في الطب، وخاصة في طب العيون حيث بلغ التشريح أوجه، ولوحظت الدورة الدموية وتوصل البعض إلى أن الجراثيم سبب العدوى في بعض الأمراض، واستعملت التجارب والقياسات في الفلك حتى استحال من تنجيم إلى علم، وطورت دراسة الأعداد والرموز، مما أدى إلى ظهور علم الجبر.

وكان لهذه الجهود العلمية أثرها في تطوير العلوم والطب حتى كانت أحياناً أساساً للتطور العلمي الحديث في الغرب بعد عصر النهضة.

والاتجاه التجريبي يحتاج إلى جرأة وابداع وإلى فكر حر جوال، ويمكن ملاحظة هذا في الدراسات السالفة بالإضافة إلى عنصر التجربة والمشاهدة والقياس في علم الجغرافية، وفي الخرائط التي رسمت والتي تمثل خطوة هامة في اصلاح ما أورثه اليونان، كما ان الدراسات الجغرافية والرحلات تركت ثروة قيمة في التعريف بأحوال البلاد والشعوب من الشرق الأقصى حتى شرق أوروبا.

ولا بأس أن ننظر إلى التأريخ لأهميته في التوجيه عندنا. وأول ما يجلب انتباهنا أن عامة المؤرخين، وخاصة في القرون الأولى لم يكونوا من الموظفين، بل انهم كانوا بعيدين عن تأثير السلطة. وإن أنت نظرت إلى نشأة الدراسات التأريخية تجدها قامت أولاً بين الجبهات المعارضة للسلطة، وإنها جريئة في محتوياتها، وفي مناقشاتها للثورات، وفي إيرادها أخبار الأحزاب والحركات. هذا ونلاحظ أن التواريخ الرسمية ـ بالعرف الحديث ـ لم تظهر إلا في حالات نادرة وفي فترات متأخرة. وأمامنا في القرن الرابع قصة أبي اسحاق الصابي فقد خيره عضد الدولة ان يعفيه من الإعدام إن كتب تأريخاً للبويهيين يرضي هذا الأمير، فوافق الصابي ونفذ وعده بتحفظ في كتابه **التاجي**، ولكنه بذل جهده في أن يعلن عن زيف ما كتب ووصف عمله بأنه «تنميق أخبار وتلفيق أكاذيب». ومع أن كتب التأريخ التي وصلتنا دونت في العصر العباسي إلا أن تدقيقها يظهر إلى أي مدى

كانت هذه التواريخ متحررة من كل تأثير رسمي. ويمكنك أن ترى نواة الجرأة والحرية الفكرية في كتابة التواريخ إذا أنت قارنت هذا النتاج التأريخي بما تراه عند الأمم الأخرى، حيث ترى مدى أثر الكنيسة أو الملوك في كتابة التاريخ.

وأنت تجد ظاهرة أخرى وهي اهتمام المؤرخين بتسجيل أخبار العلماء والفقهاء والزهاد والمحدثين والأدباء، وتجد مجموعة كبيرة من التواريخ الضخمة التي تتناول سير هؤلاء مما يندر مثله، بل ذهب البعض إلى تسجيل تواريخ فئات أخرى من الشعب شملت حتى العامة والمكدين والحمقى والمغفلين. وفي هذا شعور بالكرامة البشرية وتقدير لفعاليات الإنسان وتحرر فكري يسترعي كل انتباه. وهذا بدوره يرد على القول بأن تواريخنا لم تعن إلا بالملوك والأمراء، ويمكننا أن نفهم هذا الوضع إذا تذكرنا أن التأريخ بأصنافه كان عنصراً هاماً في الثقافة العامة، وأنه ضروري للجميع، ولم يكن لتثقيف جماعة أو لفائدة فئة.

أيها السادة، ولن تكون الصورة متكاملة إن لم نلتفت إلى جوانب أخرى عرقلت حرية الفكر أو حاولت طمسها.

إن هواء الصحراء النقي ومبادئ الحرية والكرامة البشرية التي أكدها الإسلام لم تسلم من تهديد التقاليد الاستبدادية التي كانت متأصلة في الحضارات القديمة ومن الهواء الوخم في المدن العريقة، وهذا يتمثل في جوانب مختلفة.

فحين ننظر إلى أسلوب الحكم ونظريته نجد تدهوراً تدريجياً ينتقل من التأكيد على أهمية الرأي العام وملاحظة الاتجاهات الشعبية إلى تركيز الحكم المطلق، فالتقاليد العربية والمبادئ الإسلامية تتفق على مبدأ الشورى وعلى حرية الفرد، ولكن تأريخ مؤسسة الخلفاء يشير إلى أنه بعد فترة من التجارب جاوزت القرن، أهمل سبيل الانتخاب كلياً، وبان الاتجاه العملي نحو الاستبداد، ولكن الفكر العربي الإسلامي يحافظ على موقف آخر. فنظريات الخلافة لم تقر هذا التطور واستمرت تؤكد على كرامة الإنسان وحقه في الشورى والانتخاب كمبدأ أساسي. وقد تباين الفقهاء في موقفهم من الإمام الجائر بين من يوجب الثورة عليه، وبين من يبررها، ولا يجعلها فرضاً، وبين من يرضى بالجور كبديل عن الفوضى إلا أننا لا نجد بينهم من يبرر الحكم المطلق أو يقبله كما يفعل توماس هوبز وأمثاله من أنصار حق الملوك الالهي. ومع ذلك فإننا لا نجد في الفكر سبيلاً عملياً للاشراف على الحكام ولمحاسبتهم غير سبيل الثورة. وهذه ثغرة خطيرة يشكو منها الفكر السياسي العربي في الماضي وحاول بعض الحكام في بعض الفترات بدوافع شخصية أو عامة كبح جماح بعض المفكرين أو مقاومة بعض الحركات. فقد يجلد أحمد بن حنبل سراً أو يضطهد المعتزلة، ولكن التقدير الأخير يبقى بيد طلبة العلم في نشر مبادئهم أو حفظ آرائهم رغم السلطة، ولم يكن بامكان السلطان السيطرة على التعليم أو طمس الاتجاهات الفكرية كما يشتهي، بل إننا نجد الأمر على عكس ذلك. فقد كانت القيادة الفكرية بيد العلماء ورجال العلم، ويبدو لي أن الحكومات كانت تؤيد هذه الحركة الواسعة الأثر بين

الناس أو تلك، وبذلك تحصل على تأييد اتباعها، ولكنها لا تخلقها. أيد المأمون مثلاً، باسم العقل ومصلحة الأمة، حركة الاعتزال حين كانت نشطة واضطهد خصومها. ورغم جهوده وجهود خلفيه لم ينجح، فعاد المتوكل إلى أهل الحديث حين رأى قوتهم وأراد كسبهم، وأبطل المحنة. ومع ذلك استمرت حركة الاعتزال قوية نشطة ولم تغلب على أمرها إلا حين مال خصومها إلى الاستفادة من أسلحتها، وخاصة المنطق، في مقاومتها، وكان ذلك نجاحاً تدريجياً يتصل بتطور الفكر عامة.

ولم تكن قصة الفلسفة في المجتمع العربي تختلف في الأساس فقد نشطت الاتجاهات الفلسفية إثر حركة الترجمة، وشهد المجتمع العربي تدرج الحركة من تلاميذ فلاسفة إلى فلاسفة كبار، كالكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد، رفعوا راية التفكير الفلسفي وأظهروا أن الفلسفة في جوهرها لا تنافي التوحيد والإيمان بخالق. ولكن الصراع كان متنظراً بين الفكر الفلسفي وبين التقليد والتسليم.

ومع أن السلطة، خاصة في الأندلس، تدخلت ضد الفلسفة أحياناً، إلا أنه تدخل ناشئ عن قوة الحركة المعادية للوجهة الفلسفية وشدة ضغطها. ولكن جرأة أنصار الفكر الفلسفي وتمسكهم بحرية الفكر مدت في نشاطهم ولم يستطع أنصار التقليد مجابهة الفلسفة إلا حين أخذوا الكثير من الآراء الفلسفية، وإلا حين تبنّى بعضهم، كالغزالي، التأكيد على أهمية العقل حتى في أمور العقيدة، أي حين طعّموا آراءهم ونظراتهم بالكثير من المفاهيم الفلسفية. وشتان ما بين صراع فكري الحكم فيه الرأي العام المثقف وبين صراع تحكم فيه محاكم التفتيش ووسائل التعذيب.

وحين بدأت الحكومات تشعر بأهمية التعليم الموجه (في القرن الرابع)، أخذت تشجع بعض المدارس وبعض الجماعات من رجال العلم وتتبنى وجهتها، ولكنها لم تستطع منع نشاط الفئات الأخرى أو إيقافه. فالاسماعيلية أوجدت حركة فكرية واسعة ونشطة ونجحت في تكوين الدولة الفاطمية وهددت دعوتهم الخلافة العباسية في عقر دارها، وحاولت طمس الاتجاهات الأخرى. وجابه نظام الملك الدعوة الفاطمية بتشجيع المدارس الشافعية (الاشعرية) والاكثار منها مقدراً أن الفكر لا يجابه إلا بالفكر، ولكن محاولة الفاطميين فرض وجهتهم على مصر لم تجعل مصر اسماعيلية، بل إن الضغط الذي مارسوه سهل إزالة جهودهم، كما أن محاولة نظام الملك تركت أثرها لأنه لم يمارس الضغط الذي مارسه الفاطميون، ولكنها بنفس الوقت لم تستطع أن تجعل الشرق الإسلامي شافعياً. فكلتا الحركتين ازدهرت فترة من الزمن، ولكن فعاليات فقهية وفكرية أخرى ازدهرت دون أن يكون لها دعم أو طابع موجه، وكانت أبعد مدى وأبقى أثراً، كما في مدرسة أبي حنيفة التي ازدهرت وعمق أثرها وكتب لها البقاء، في حين لم تحظ بمثل هذا المدرسة النظامية المدعومة من قبل السلطة.

ولكننا بعد هذا نرى أن التعاون بين بعض الحكومات وبعض الحركات أو الفرق أدى أحياناً إلى تقييد الأفكار أو إلى اضطهادها، والسبب الرئيس في هذه الحالة أن الكيان

القائم وجد في هذه الأفكار خطراً يهدده. ولكنا نلاحظ أن هذا كان محدوداً في فترات فتوة الثقافة العربية. ففي صدر الإسلام لم تضطهد حركة فكرية، ولم نر ضغطاً على أنصارها، بل وحتى الآراء والحركات السياسية لم يكن يصطدم بها إلا عند قيام الثورة المسلحة. وفي العصر العباسي الأول نجد المثل الوحيد أمامنا في تبني حركة الاعتزال واعتبارها السبيل القويم لفهم الإسلام واضطهاد خصومها، ولكنها فشلت أمام قوة الرأي العام وفتوة المجتمع وأورثت درساً أليماً لم يتكرر مثيله. أما حركة الزندقة فقد اضطهدتها الدولة باعتبارها حركة هادفة إلى نسف المجتمع وعقائده وما يمثل تحت ستار الإسلام، وليست بهذا حركة فكرية صرفة. إلا أن الدولة مع ذلك لم تغفل جانب الجهود الفكرية المقابلة كما أسلفنا.

وأعتقد أن الجو الفكري الحر لم يكن نتيجة رغبة خليفة أو أمير، بل كانت تفرضه طبيعة المجتمع العربي المتوثب ولم يكن منحة أو هبة من مسؤول. ولذا بدت بوادر التحكم حين ضعف الكيان العربي، وحلت فترة الركود الثقافي. ففي هذه الفترة أقفل باب الاجتهاد لدى أكثر المسلمين وضمرت الفعاليات الثقافية حتى صارت تقتصر على الشروح والتعليقات في الغالب. وعندئذ فقط حاولت السلطة فاطمية أو سلجوقية أن تؤثر على الدراسات وعلى الفعاليات الفكرية.

ومن المؤسف للثقافة العربية أن الجامعات ظهرت في هذه الفترة حين ذهب الكثير من روح البحث ومن الجرأة الفكرية. وإذا وجدنا مرصداً في المستنصرية أو مدرسة طبية نشطة، فإن الوجهة العامة هي أن روح البحث والابداع لم تزدهر في مثل هذا الجو. وهذا يوضح كيف أن جامعاتنا شغلت على الأكثر بنشر الثقافة الإسلامية والمحافظة عليها، ولم تقم بدور يذكر من ناحية الأصالة.

من هذا نرى أن ازدهار الثقافة العربية كان نتيجة للحرية الفكرية التي تمثلت في القرون الأولى خاصة. ولم يكن هذا الجو بنتيجة تسامح السلطة أو مظهراً للنظام السياسي، بل كان نتيجة عوامل عدة أهمها **وأولها**، المفاهيم العربية والمبادئ الإسلامية. فقد عرف عن العرب الجرأة وحب الحرية والاعتزاز بالذات، وجاء الإسلام يؤكد كرامة الفرد وحرمته ويثبت المساواة. لذا نرى في صدر الإسلام مجتمعاً نقياً طابعه الصراحة والاعتزاز بالرأي والتأكيد على الحرية.

والنقطة **الثانية** فضيلة العلم وحرمة العلماء، وأكد ذلك أن التشريع لم يكن بيد السلطة، بل بيد الفقهاء، وإذا جاز التعبير الحديث فإن السلطة التشريعية مستقلة عن التنفيذية، بل ولها الامكانيات لإصدار أحكامها على تصرف السلطة. وهذه نقطة مهمة وخطيرة في تأكيد العدالة.

والنقطة **الثالثة** كثرة التيارات الفكرية والاجتماعية وتعذر تغليب احدها، ومما يؤكد ذلك نظام التعليم الحر ونشاط الأحزاب السياسية، كما أن النظرة الاجتماعية والثقافية تؤكد على الوحدة في الأسس ولا تريدها في التفاصيل، كل هذا أوجد مجالاً رحباً للتنوع

والتسامح المتبادل تجاه هذا التنوع، ورأى المجتمع فيه رحمة ومنفعة.

والنقطة الرابعة حرمة القضاء ونزاهة القضاة واستعانتهم بمجموعة مختارة من الناس يسمون العدول، يرجع القاضي إلى خبرتهم وآرائهم. وهذه الناحية تكتسب خطورة حين صارت السلطة الفعلية بين الغزاة الأجانب من بويهيين وسلاجقة، في حين أن القضاة يصدرون عن الخليفة ويعتبرون أنفسهم ملاذ المجتمع ومحور العدالة.

أيها السادة،

ونحن حين نرجع لتراثنا نريد أن نفهم ذات هذه الأمة، ونريد أن نعرف الجوانب الحية، ونريد أن نخلص إلى فكرة أساسية وهي أن النشاط الفكري والتقدم الحضاري يتصلان بصورة عضوية بالحرية الفكرية وبالحريات العامة، وان هذه الأمة لم تلعب دورها في التاريخ ولن تلعب دورها في المستقبل إلا حين تهيئ لنفسها جواً من الحرية تظهر فيه مواهبها وتنطلق فيه قابلياتها على الابداع، ولم يكن الحرية الفكرية يوماً ما هبة أو منحة، بل هي حق طبيعي للأمة وجزء أساسي من سبب وجودها ومن دورها في قافلة البشرية.

الأدب العربي المعاصر بين القومية والعالمية(*)

تهدف هذه الندوة إلى توضيح معنى عالمية الأدب، والعوامل التي تؤدي إلى جعل الأدب عالمياً، ثم إعادة تقويم تراثنا الأدبي القديم في ضوء هذه النظرة، وإلقاء الضوء على واقعنا الأدبي، ومدى اقترابه أو ابتعاده عن هذا المستوى العالمي، مع تعميق معنى الالتزام في الأدب.

ويشترك في البحث الدكتور محمد مندور، الدكتور عبد القادر القط، والدكتور محمد غنيمي هلال.

* * *

د. مندور:

موضوع الندوة «*الأدب العربي المعاصر بين القومية والعالمية*» يمكن أن يفهم على أساسين: إما على أساس تقييمي، أي الحكم على أدبنا لنوضح هل وصل إلى المستوى العالمي أم لا، ويمكن في هذه الحالة أن نبحث في أسباب تخلفه عن المستوى العالمي، أو العناصر التي أدت إلى ارتفاعه إلى هذا المستوى.

وإما على أساس مضمون هذا الأدب، بمعنى: هل يحسن بأدبنا أن يستمر في معالجة المسائل الإنسانية العامة المجردة، كالحب والانتقام والغضب وغيرها من المشاعر الأساسية للإنسان، أم يهتم بالمسائل المحلية، مسائل الساعة، التي تهم جمهورنا ومجتمعنا خاصة في مرحلة تحول كالتي يمر بها الآن، متنقلاً من نوع من الحياة إلى نوع آخر.

فمن الممكن إذن الكتابة في الموضوعات الراهنة كالاشتراكية وطريقة بناء المجتمع الاشتراكي والمفاهيم الجديدة للحياة الاشتراكية، والاستمرار في كتابة موضوعات ذهنية

(*) نشر في: الآداب، السنة ١٠، العدد ٢ (شباط/فبراير ١٩٦٢)، ص ٩ - ١١ و٧٨ - ٧٩.

مجردة. . . ونجد نموذجاً على هذا توفيق الحكيم، فتوفيق الحكيم في إنتاج ما بعد الثورة غير توفيق الحكيم الذي كتب قبل الثورة مسرحية «أهل الكهف» ليعالج الصراع بين الإنسان والزمن؛ هل يستحيل على الإنسان أن يحيا في غير زمنه، وهل تفقد الحياة معناها إذا تقطعت جملة الروابط التي تربط بينها؟ فهذا الموضوع عالمي أي إنساني عام، يهم كل إنسان في كل زمان ومكان بعكس الموضوعات التي كتب فيها توفيق الحكيم بعد الثورة، مثل «الأيدي الناعمة» و«الصفقة»، وكل منهما تعالج مشكلة عصرية جديدة، ذات صبغة قومية محلية.

فهناك إذن اتجاه إنساني عام، واتجاه قومي محلي هو ابن الساعة ووليد العصر.

والموضوع إذن يمكن معالجته على الأساسين، الأساس التقييمي: أدبنا كقيمة، والأساس الثاني، أدبنا كمضمون «وهل هذا المضمون إنساني عام أو قومي محلي؟»

د. القط:

أوافق على تفسير الدكتور مندور لمعنى العالمية، لكن لي رأياً فيما يجب مناقشته، فالاتجاه إلى الإنسانية في أدبنا اتجاه محدود لم يتخذ شكل الظاهرة، بحيث يمكن دراسته ومقارنته. والدكتور مندور لم يجد إلا بعض المسرحيات لتوفيق الحكيم كنموذج على هذا، بل والتفت إلى بعض أعماله بصفة خاصة كالصفقة والأيدي الناعمة، ومعنى هذا أن الاتجاه غير موجود بالصورة الملموسة التي تفرض نفسها على الفكر المشتغل بالأدب. والمسألة الآن: هل في صالح أدبنا أن تقصر نشاطنا على الموضوعات القومية أم لا؟

واجبنا في هذه الندوة أن نقوم أدبنا. . . ما المدى الذي وصل إليه حتى يمكن أن يقترب من المستوى العالمي؟ ثم ما الأسباب التي حالت بينه وبين العالمية؟ وما هذه العالمية؟

طبعاً المسألة هنا مسألة مواهب أدبية، ولكن الظروف تخدمها في كثير من الأحيان. . . ولا بد إذن من أن نبحث هذه الظروف.

د. غنيمي:

إذا سلمنا بمعنى العالمية كما شرحها الدكتور مندور على أنها النظر إلى الأدب بوصفه قيمة، والارتفاع بالإنتاج الأدبي إلى المستوى العالمي، فمعنى ذلك تقويم هذا الإنتاج على أساس من نضجه الفني ونصرف النظر عن مضمونه، واتجاهه إلى خدمة الاتجاهات الشعبية والاسهام في تكوين الوعي العام وعن النظر إليه نظرة إنسانية مكتملة. وفي هذه الحال نعود إلى المقومات الفنية لأدبنا المعاصر ومدى ما يمكن أن نسهم به في توجيه هذا الأدب.

والنظرة الثانية، أننا نقوم الكتاب المعاصرين على أساس المضمون، غير أن بعض الكتاب ينزعون إلى نواح عالمية ـ كما ضرب الدكتور مندور مثلاً لذلك بالأدب الذهني ـ

وبينهم كتاب آخرون لا يضعون نصب أعينهم غاية للفن كالقائلين بالفن للفن.

د. القط:

هذه مسألة أخرى...

د. غنيمي:

أو بأدب الجنس... أو أدب المناسبات...

والقضية إذن: هل من واجبنا أن نعد الأدب ذا رسالة جدية في توجيه النشاط الإنساني والقومي؟ وإذا جنح الأديب إلى تصوير معانٍ عامة خالدة، هل يؤدي رسالته بهذا الجنوح؟ أو إذا صور الكاتب قضايا إنسانية خالدة لها قيمتها في كل العصور، فهل يسهم بهذه الطريقة في انضاج وعي مجتمعه وبلورته؟..

هناك فرق إذن بين هذا وبين اهتمام الأدب بالموضوعات المعاصرة.

د. القط:

ليس هناك اختلاف بين كون الأدب عالمياً بمعنى ارتفاعه إلى مستوى أعمال كبار الكتاب الذين احتلوا مكانة عالمية، وبين كونه عالمياً بمعنى اهتمامه بموضوعات إنسانية عامة... فمعنى كونه عالمياً لا يعني أن مضمونه رديء أو متخلف... ولماذا نقصر الأمر كما قال الدكتور غنيمي على الناحية الفنية؟ ألا يدخل فيه المضمون أيضاً.

د. غنيمي:

إذا عالج الأديب موضوعاً إنسانياً عاماً، فهذا يفترق عما إذا عالج مسائل العصر المرتبطة به.

د. القط:

هذا الاتجاه لم يصبح شكلاً أو ظاهرة في أدبنا.

د. مندور:

ولكنه سيتخذ، ما دامت قد أصبحت لنا فلسفة حياة معينة، وايديولوجية معينة...

المسألة إذن هي: هل ننادي بالالتزام؟ إذا ظهرت لدينا خمسون قصة كلها في موضوع عام، فليس معنى ذلك أن تدور كل موضوعاتها حول علاقة الرجل بالمرأة - وهذا موضوع عام - بل لا بد أن تتناول موضوعات العامل والعمل والعلاقات المختلفة التي يضج بها مجتمعنا الجديد وغيرها من الموضوعات.

د. القط:

لا يمكن أن يتصدى أدب جيد لبحث علاقة الرجل بالمرأة، دون أن يبحثها

بصورتها المحلية المصطبغة بها في الواقع إلا إذا كان ذهنياً فقط. . . فما دامت المعالجة حيوية فسيتخذ مادته من واقعه.

د. مندور:

قد تكون علاقة على أساس محلي، فهناك مثلاً الفوارق بين الطبقات. ويمكن تصوير العلاقة بين الفتى والفتاة على أساس الوضع الاجتماعي، بمعنى أن هناك حواجز بينهما، فهنا إذن مستوى قومي. . . أما لو عالج الموضوع على أنه مسألة غرام وشهوة جنسية فسيصير أدباً إنسانياً عاماً. . .

د. القط:

هذا لا يكون أدباً إنسانياً عاماً. . . ثم أين هو الأدب الذي عبر بهذه الصورة العامة دون أن يكون مرتبطاً بواقعه المحلي؟

د. غنيمي:

الأدب الكلاسيكي مثلاً عبّر تعبيراً جيداً عن عاطفة الحب في ذاتها دون الارتباط بموضوعات محلية.

د. القط:

في ذلك الوقت، كان الأدب الكلاسيكي يؤدي وظيفة اجتماعية خاضعة لروح العصر ومعبرة عنه.

د. غنيمي:

وأيضاً كان له طابع محلي، بمعنى أنه يشف عن العادات والتقاليد السائدة في المجتمع مثلاً، ولكنه لا يهتم بالملابسات، بمعنى إيجاد نوع عام من السلوك والتوجيه إلى ذلك.

والقضية الآن هي مدى ما يمكن أن نوجه به الأدب لكي يكون له تأثير في السلوك الفكري والعقلي، وهذ الغاية بمعناها العميق موجودة منذ القرن التاسع عشر، وهي وليدة العصر الرومانتيكي ووليدة الثورة الاجتماعية التي تمخض عنها هذا العصر.

د. القط:

أدبنا بالفعل يتجه هذه الوجهة الاجتماعية. والذي ينقصه الآن، وما ينبغي دراسته هو أنه مع وجود هذا الاتجاه: ما المستوى الفني لأدبنا؟ وكيف يمكن له أن يؤدي غاياته الاجتماعية مع توفر النضج الفني المطلوب؟

د. غنيمي:

إذا أحصيت إنتاجنا الأدبي الآن، هل أنت واثق من تحقق هذا الاتجاه؟

د. القط:

إلا إذا كنت تقصد أدب الدعاية... ولكن الهدف الاجتماعي، بالمعنى الواسع لهذه التسمية، موجود ومتحقق في معظم إنتاجنا بالفعل.

د. مندور:

في معظم إنتاجنا الروائي والقصصي لن نجد إلا مشاكل الطبقة البورجوازية... ولن نجد ظلاً لمشاكل الفلاحين والعمال.

د. القط:

منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية و٩٥ بالمئة من مجموعات القصص القصيرة تتناول حياة الفلاحين والعمال هذه.

د. غنيمي:

المهم هو طريقة التناول.

نستطيع الآن أن نلتفت إلى تراثنا الأدبي القديم ونقومه على ضوء هذا المفهوم وفي حدود ما اتسعت له المناقشة عن مصطلح العالمية.

د. القط:

مفهوم العالمية مفهوم حديث يصعب تطبيقه على التراث الأدبي القديم باعتباره نتاج عصور لها ظروفها الخاصة.

د. مندور:

أدب اليونان أصبح عالمياً وأثر في الآداب الأوروبية جميعها.

د. القط:

ربما كان هذا ناتجاً عن نفوذ الدولة صاحبة الأدب ومدى تأثيرها في الدول الأخرى.

د. مندور:

إذن فالعامل السياسي له تأثير.

د. قط:

قطعاً... ومع ذلك فلو نظرنا إلى أدبنا القديم، وإلى الشعر بصفة خاصة، فلن نجد فيه هذا التراث العالمي. ولكننا قد نستطيع تلمس هذا التراث في النثر. فهناك حي بن يقظان، ورسائل اخوان الصفاء، ومقدمة ابن خلدون، وكتب الجاحظ... وأعمال أخرى قليلة.

د. غنيمي:

لا بد أن نحدد أساس هذه العالمية على أنها انتشار الأدب وتأثيره في آداب أمم أخرى.

وسنجد ـ طبقاً لهذا المفهوم ـ أن أدبنا العربي قد أثر في الآداب الإسلامية جميعها، في الألفاظ وفي المعاني وفي الموضوعات.

أما بالنسبة للآداب الأوروبية، فقد كان لأدبنا العربي حظ كبير من التأثير في العصور الوسطى، فالحياة العاطفية العربية أثرت في قصص الحب والفروسية في الآداب الأوروبية وفي شعر التروبادور بعد ذلك، والمقامات العربية ـ التي هي في معناها الاجتماعي نوع من التمرد على المجتمع وتصوير لمفاسده ـ أثرت بهذا المعنى في قصص الشطار الاسبانية (بيكارسكا) ثم في قصص العادات والتقاليد وفي الآداب الرومانتيكية... وألف ليلة وليلة لم يتوقف تأثيرها منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم.

د. مندور:

يخرج الأدب من نطاق المحلية الضيقة إلى نطاق العالمية بشرطين:

أولاً، استناده إلى قيم إنسانية خالدة، باقية ومطلقة..

وثانياً، بقوة الصياغة الفنية، فإذا توفرت للأدب قوة التعبير، حتى في جزئياته، لم يفقد قيمته ويصبح زخرفاً عند الترجمة أو النقل إلى لغة أخرى... فصلابة الصياغة أو حبكة القالب تكسب الأدب الخلود والانتشار.

ونكبة الشعر العربي هي غلبة المحاكاة عليه، حتى بالنسبة للمدح، الذي ساد الشعر العربي وسخره وجعله وسيلة للاستجداء والارتزاق، طغى عليه الكذب حين وضع النقاد القدماء وأيضاً الشعراء مقاييس للمدح: فالممدوح لا بد أن يوصف بالكرم والشجاعة والقوة... الخ فهم لا يصفون الممدوح بما فيه من صفات فعلية ولكن بصفات ليست فيه، وأصبح نظم الشعر مهارة من زخرفة الكلام.

ولسوء الحظ، فقد حدث هذا في الوقت الذي انتشر فيه العرب، وسادوا أجزاء عديدة من العالم، وكان من الممكن أن يؤثروا في هذه المناطق تأثيراً كبيراً، بينما لم يكن الأمر قد فسد بعد، يوم كان العرب محصورين في جزيرتهم، ولم يكونوا قد انتشروا بعد... ولهذا فإني أرى أن أصدق هذا الشعر العربي وأروعه هو الشعر الجاهلي والأموي.

ولكن بعد محاكاة القدماء، والسير على الدروب المطروقة، أصبح الشعر محاكاة أي كذباً... وتوقفت حركة الابداع والخلق في الشعر العربي.

د. غنيمي:

من هذه الأسباب أيضاً: فقر المعاني الإنسانية العامة، وعدم تجاوبها مع عصور

اضطراب الفكر، وحاجة الآداب إلى ما يعبر عن القلق الفكري والروحي... الموسيقى العربية مثلاً محلية محضة، وحين يجرد الشعر العربي منها لا يبقى فيه سوى المعاني المطروقة التي ليس لها خاصية عامة، وليست عميقة، وليست معاني إنسانية عامة تغذي الحاجات الفكرية العميقة.

وإذا أخذنا عملاً كألف ليلة وليلة مثلاً نجد أنه قد راج لمضمونه العام واتجاهاته الشعبية، كذلك فقد استقبل القلق الأوروبي في القرن التاسع عشر الخيام وحافظ الشيرازي وسعدي الشيرازي استقبالاً حسناً، في حين ظل الشعر العربي يسير في دروب مطروقة، واقتصر على معان خصائصها الفنية موضعية محضة.

د. مندور:

بل لقد تحول مفهوم الشعر إلى مفهوم النظم... بينما الشعر أساساً مضمون. يقول أرسطو إن الشعر ليس بالنظم وإلا كان من الممكن أن يصبح ما كتبه هيرودوت عن الحرب بين اليونان والفرس نظماً... ومع ذلك فإنه يظل تاريخاً وليس أدباً.

وحتى لو حاول ايسخلوس أن يكتب مسرحيته التي عنوانها «الفرس» عن نفس الموضوع نثراً... لظلت مسرحيته شعراً... لأن مضمونها شعري وموضوعها شعري... سواء نظمت أم لم تنظم.

وما نصيب أدبنا المعاصر من هذا كله؟

د. القط:

أدبنا المعاصر استجاب للتطورات التي طرأت على العالم العربي منذ بداية النهضة الحديثة، وإذا كان الأدب القديم قد تجمد وانحرف، فقد كان ذلك نتيجة للركود الذي طرأ على المجتمع العربي... فلما تحرك المجتمع استجاب الأدب بكل فنونه وبدأت تدب فيه روح الحياة الجديدة.

ويمكن تقسيم أدبنا المعاصر إلى قسمين:

القسم **الأول** ويتضمن فنوناً كانت موجودة في الأدب القديم كالشعر والمقالة والخطبة (أو النثر بوجه عام).

والقسم **الثاني** ويتضمن فنوناً أخذناها مباشرة عن الآداب الغربية، برغم وجود أصول لهذه الفنون في أدبنا، وهي الرواية والقصة القصيرة والفن المسرحي.

وهذه كلها خطت خطوات واسعة، وأصبح لدينا كتاب مجيدون يكادون يكونون عالميين، بمعنى وصول العمل الأدبي إلى مستوى أعمال كبار الكتاب الذين تقرأ أعمالهم على مستوى عالمي، لكن أدبنا ـ بوجه عام ـ لم يصل إلى ما نرجوه له، لأنه ما يزال يقرأ على نطاق محلي، ومعظم الترجمات التي تمت من أدبنا إلى آداب أخرى لم تتم لقيمة العمل

الأدبي في ذاته، ولم تتم بصورة جادة ومنتظمة، وإنما عن طريق هيئات تريد أن تقدم للعالم الأدبي صوراً وألواناً من أدب الشرق والعالم العربي، بغض النظر عن قيمة هذا الإنتاج.

وهناك أسباب كثيرة لتخلفنا هذا، منها قصر المدة التي مارسها أدباؤنا بالنسبة لعملية التأليف خاصة في الفنون الحديثة، ومنها طابع المحافظة والتزمت في معالجة قيمنا الأخلاقية والاجتماعية، بحيث تبدو الشخصيات الروائية والمسرحية مقيدة لا تستبد بها الشكوك أو التطلع إلى مستوى آخر من الحياة، ومنها أننا ما نزال نتناول الحياة بعواطفنا أكثر من وعينا وإدراكنا، ولهذا فتناولنا للموضوعات والأشياء فيه كثير من العاطفية المسرفة غير النافعة.

كذلك فإن الكثير من ملكاتنا تطمس في الريف أو المدينة، بفعل الظروف السيئة والأوضاع المتخلفة التي كان يرسف فيها المجتمع، فملكاتنا الأدبية والفنية لا تنبع من كل المواطنين، بل إن كثيراً منها يولد ويموت قبل أن يكتشف ويتم التعرف عليه. ولكن في ظل الظروف الأفضل التي يعيشها مجتمعنا الآن نرجو أن يتاح لهذه المواهب والملكات المجال الأرحب وأن يكون لها حظ من التعهد والرعاية والتوجيه.

د. غنيمي:

وهناك أسباب أخرى: منها أن أدبنا المعاصر متأثر بالآداب الغربية أعمق تأثر... خاصة في مجالي القصة والمسرحية، فإذا ترجم الإنتاج الراهن لم يجد فيه الأدباء الغربيون جديداً. وإذا ترجم إلى الآداب الإسلامية، وجدنا أنه مهتم بالأخذ عن الغرب دون الاهتمام بأدبنا وحده.

د. القط:

المسألة إذن هي كيف نتجاوز هذه المرحلة؟

د. غنيمي:

بأمور عديدة، منها الاهتمام بالثقافة كما ذكرت أنت... ومنها الاهتمام بالجمهور... فالمطلوب ايجاد جمهور يكون فيصلاً في الأعمال الأدبية... فمثلاً كتاب كبار من أمثال تاغور ومحمد اقبال أتيح لهما جمهور ضخم متابع يستطيع أن ينهض بأعمالهما وينمي موهبته ويوجهها.

كذلك تجب العناية بالوعي النقدي والتنبيه إلى الأعمال الفنية على ضوء هذا الوعي وهذه الدراسات.

د. القط:

ثم إن التراث العربي لم يزل هو الأساس الأول في ثقافة الطالب... بينما لا تصل

إليه الثقافة العصرية إلا بعد أن يغادر المدرسة، ويحاول نتيجة لظروف خاصة الحصول عليها كأن يكون متصلاً ببيئة المثقفين. . .

د. غنيمي:

وهذه وسيلة يفتقدها الجمهور العام.

د. القط:

وأنا لا أقول بتجاهل التراث القديم، بل يجب أن نكون مرتبطين بالجيد منه، نختار أحسن ما فيه وأكثره فائدة، ونقدمه للطالب، كما نضع بين يديه أيضاً مختارات مترجمة لروائع الأدب العالمي، على أن ينتهي منها قبل الانتهاء من مرحلة التعليم العام (المرحلة الثانوية).

د. غنيمي:

أحب أن أنبّه إلى أن القول بأن الأدب القديم لم يصل إلى المستوى العالمي ليس معناه أن دراسته غير مهمة لنا الآن، فهذا الأدب ـ في طابعه الموضعي ـ له جودته، ثم انه لا يمكننا فهم اللغة إلا عن طريقه، ثم إن تراثنا كله يتضمنه هذا الأدب إذا أخذنا الأدب بمعناه الواسع، ثم انه عبر عن كثير من مظاهر الحياة العربية في مختلف عصوره.

والمهم هنا هو تكوين الجمهور العام والطلبة والمثقفين، كما قال الدكتور القط. ووصل الثقافة القديمة بالعالمية وحسن عرض الأدب القومي والتعرف على روحه، وسعة ثقافة الطالب فيما يخص معنى الأدب واللغة وتمكنه منهما.

د. مندور:

لا بد لهذه المسألة من تخطيط خاصة في التعليم العام، فلا بد أن يبنى على التراثين القومي والعالمي.

هناك مزعم يقول بأنه لكي يصبح الأدب عالمياً لا بد أن يتخلص من طابعه القومي أو الإقليمي. . . وهناك أيضاً من يقول بأن شرط الأدب العالمي أن يكون أولاً قومياً ناضجاً. ما رأيكم. . .؟

د. غنيمي:

إن تناول الكاتب لموضوعات قومية لا يمنع أن يكون إنتاجه عالمياً، فالأدب تصوير قبل كل شيء، واصطباغ معانيه بحاجات المجتمع القومية يزيدها جلاء وقوة، ويجعلها تشف عن معان عامة بطريقة أفضل مما لو اقتصرنا على نواح تجريدية، فتخصص المسائل التي يعالجها الكاتب، واختيارها بحيث تهم جمهوره ويعيش فيها ولها، من أهم النواحي التي تجعل الأدب قوياً في تأثيره. . .

ونحن نقصد من و راء هذا إلى التوجيه بالنسبة للأدب الحديث، وإلى تحويل الطاقة

الأدبية إلى ميدانها الاجتماعي الرحيب، فيصبح للأدب رسالته الإنسانية التي نادى بها الرومانيون منذ أن قالوا بأن الأدب تعبير عن المجتمع وأن الأدب يسلك مسلكاً اشتراكياً ويوفق بين حقوق الإنسان الفرد والبنية الاجتماعية للمجتمع.

فالتفات الكاتب إلى موضوعات بيئته، ومعالجتها على مستوى فني ناضج من الأسباب التي تكفل لهذا الكاتب انتشاراً عالمياً، كما انها من أسس أصالته عندما يختار من كل ما حوله ما يهم جمهوره وما ينمي وعيه وما تتحدد به المعاني الإنسانية العامة.

وكلما تعلمنا وتحددنا بموقف خاص ازداد المعنى الإنساني اتضاحاً ورسوخاً، مثل حركة انصاف الزنوج في أمريكا، فقد اكتسبت معناها بتحديدها، ثم اكتسبت جمهوراً خاصاً وجمهوراً عالمياً يرى أن قضية الحرية تبلورت في معنى واضح محدد كل التحديد من خلال هذه القضية المرتبطة بظروفها البيئية.

د. القط:

هناك أدب محلي ويبقى محلياً لعدم توفر الشروط الفنية والمضمونية التي تنهض به.

وهناك أدب محلي يرتفع إلى المستوى العالمي.

ونحن لا نكاد نعثر على أدب إنساني بالمعنى المجرد الذي نتحدث عنه... في عصرنا الحاضر...

فكل أدب عالمي إنما يتجه أساساً إلى معالجة قضايا محلية ذات طابع قومي قبل كل شيء.

د. مندور:

الفيصل هو طريقة التناول... فمثلاً في فن الخطابة نجد خُطب ديموستين، ونهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب. وكلاهما قد استند في خطبه على معان إنسانية عامة... ولقد زالت الملابسات التي قيلت فيها خُطب ديموستين عندما حرض قومه لمقاومة الغزو المقدوني، وزالت الملابسات التي صاحبت الخلافة بين علي ومعاوية والتي كانت مجالاً لخطب علي، ومع ذلك فقد بقيت هذه الآثار الأدبية الخالدة لاستنادها إلى قيم إنسانية عامة، ثم إلى قوة وروعة صياغتها اللغوية، وكأنها تماثيل منحوتة من الصوان، وهذا ما نسميه أدب الملابسات، الذي يعنى بالقضايا القومية والوطنية والإنسانية وهو غير أدب المناسبات.

د. القط:

أنا أوافق على كل ذلك، وأعتقد أن أدبنا الذي يخطو الآن خطوات واسعة نحو المستوى الذي نطمع فيه تعوزه إلى جانب الجودة، الدعاية اللازمة لكي ينتشر على نطاق عالمي، فهذا من ناحية يشجع الأدب، فضلاً عن أنه يجعل لأدبنا سمعة تغري الناس بقراءته والاقبال عليه، وليقرأوه لذاته لا لأنه مجرد وثيقة اجتماعية على هذا المجتمع الذي نعيش فيه.

وحدة اللغة في الوطن العربي(*)

علي عبد الواحد وافي

أهم الدعائم التي تعتمد عليها القومية العربية وحدة اللغة بين سكان الوطن العربي. فالأغلبية الساحقة من سكان هذا الوطن تستخدم في تخاطبها العادي، وفي مختلف شؤون ثقافتها وآدابها، لغة واحدة هي اللغة العربية. ولا يخفى ما لوحدة اللغة في ميدان التخاطب والكتابة من أثر خطير في توثيق الروابط بين الجماعات وصهرها في قومية واحدة. فاللغة هي أداة التفكير، وهي الوسيلة التي تسجل بها منتجات القرائح، ويحفظ بها الميراث العلمي والأدبي، وتستخدم في مختلف شؤون التعليم والتثقيف، ويعبر بها عن المدركات والعواطف وخلجات النفوس. فالاتفاق في اللغة يؤدي لا محالة إلى وحدة في اتجاهات التفكير والمعرفة والوجدان وسائر مظاهر الشعور الإنساني، حتى أن المتكلمين باللغة الواحدة ليصبحون من النواحي النفسية والعقلية العامة ـ وهي أسمى نواحي الإنسان وأهم خصائصه ـ أشبه شيء بصورة متكررة متشابهة قد خرجت من قالب واحد: وهذا هو أقصى ما يمكن أن تحققه عوامل المزج والتقريب بين الجماعات.

ولم يتحقق هذا الوضع اللغوي إلا بعد الفتوحات العربية الإسلامية، وذلك أن الإسلام قد جاء ونطاق اللغة العربية لا يكاد يتجاوز بلاد الحجاز ونجد واليمن وما يتاخم هذه البلاد ويقع على سواحلها. أما بقية بلاد الوطن العربي الحالي، فقد سادت فيها حينئذ لغات أخرى كثيرة. فكانت اللغة الآرامية هي اللغة السائدة في معظم مناطق العراق والشام. وقد تم لها ذلك بعد صراع طويل خرجت منه منتصرة على أخواتها الأكادية (أو البابلية والآشورية) في الشرق والفينيقية والعبرية في الشمال. وكانت اللغة القبطية (التي تمثل آخر مرحلة من المصرية القديمة) هي المستخدمة بين أهل مصر في تخاطبهم العادي، بينما كانت اللغة اليونانية هي المستخدمة لديهم في الغالب في شؤون الآداب والكتابة

(*) نشر في: **الرسالة**، السنة ٢٢، العدد ١٠٨٨ (١٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٤)، ص ٥ ـ ٨.

الرسمية وغيرها. وفي بلاد شمال افريقيا (المغرب الأدنى والأوسط والأقصى، أو ما نسميه الآن ليبيا وتونس والجزائر والمغرب وموريتانيا) كانت اللغات السائدة هي اللغات البربرية، وهي أسرة من فصيلة اللغات الحامية. وكانت اللغات السائدة في القسم الافريقي الجنوبي من الوطن العربي الحالي هي اللهجات النوبية في بلاد النوبة، واللهجات السودانية، والكوشيتية في بلاد السودان.

ولكن بعد ظهور الإسلام وامتداد فتوحاته إلى جميع بلاد الوطن العربي الحالي بقسميه الآسيوي والافريقي، نزحت جاليات عربية كبيرة العدد إلى هذه البلاد وأقامت فيها بصفة دائمة، وامتزجت امتزاجاً كبيراً بأهلها، وازداد هذا الامتزاج قوة وتوثقاً بعد أن اعتنق معظم أهلها الدين الإسلامي، وهو الدين الذي كانت تدين به هذه الجاليات. فاشتبكت لغتها العربية مع لغات أهل هذه البلاد في صراع انتهى بانتصارها عليها جميعاً. فأخذت هذه اللغات تنقرض شيئاً فشيئاً من ميادين التخاطب والكتابة، ويحل محلها اللسان العربي وطرق تدوينه، حتى انقرضت في معظم هذه المناطق انقراضاً تاماً من جميع ميادين استخدامها، وآوت إلى ركن اللغات الميتة مع أخوات لها كثيرة انقرضت من قبل.

وقد تم النصر للغة العربية على هذه اللغات بفضل عوامل كثيرة يرجع أهمها إلى ثلاثة أمور:

أحدها، وهو أهمها جميعاً يتعلق بالخصائص الذاتية للغة العربية نفسها. وذلك أن اللغة العربية كانت حينئذ أرقى كثيراً من هذه اللغات في آدابها وثقافتها، وأغزر منها في المفردات، وأدق منها في القواعد، وأقدر منها في مجال التعبير عن مختلف فنون القول. وقد دخلت هذه البلاد وبين يديها تاريخ عريق وتراث ضخم في قمته كتاب الله وحديث رسوله وهما أرقى ما يمكن أن يصل إليه الكلام البليغ. ولم تكن اللغات الأخرى في هذه البلاد شيئاً مذكوراً بجانبها في أية خاصة من هذه الخواص. ومن المقرر في علم اللغة أن تفوق إحدى اللغتين المتصارعتين في خصائصها الذاتية تفوقاً كبيراً على اللغة الأخرى عامل هام من عوامل تغلبها في الصراع اللغوي. فصراع اللغات أشبه شيء بصراع الأفراد، ويقابل القوى الجسمية والحيل الرياضية في الأفراد ما تمتاز به اللغة من غزارة في مفرداتها، ودقة في قواعدها، وسمو ومرونة في أساليبها، وثروة في آدابها وتراثها، وقدرة على الإبانة عن مختلف مناحي التفكير والوجدان.

وثانيها، يتعلق بالأوضاع السياسية والحربية في هذه البلاد. وذلك أن الجاليات العربية في هذه البلاد كانت تمثل الشعب الغالب والطبقة الحاكمة من الناحيتين السياسية والحربية. وقد امتد هذا الوضع عدة قرون. ومن المقرر في علم الاجتماع أن الشعب المغلوب يجنح إلى محاكاة الغالب في مختلف شؤونه، ويسود لديه كثير من أوضاع الشعب الغالب إذا دام الغلب أمداً طويلاً. ويبدو هذا بوجه خاص في الميدان اللغوي. فقديماً سادت اللاتينية في كثير من البلاد التي خضعت لحكم اللاتين، وحديثاً أصبحت الانكليزية لغة الولايات المتحدة الأمريكية على الرغم من انتماء سكانها في الأصل إلى عدة

أجناس ولغات، وكادت الانكليزية تصبح لغة السكان في كثير من مناطق الهند، وأخذت الفرنسية تطارد العربية في كثير من بلاد الجزائر.

وثالثها، يتعلق بشؤون الدين الإسلامي وصلته باللغة العربية. وذلك أن اللغة العربية هي لغة القرآن والحديث اللذين يقوم عليهما الدين الإسلامي، وباللغة العربية كتبت جميع المؤلفات في الإسلام عقائده وشرائعه في العصور الإسلامية الأولى، وباللغة العربية يؤدى كثير من شعائر هذا الدين وعباداته. فلما كان معظم أهل هذه البلاد قد اعتنقوا الدين الإسلامي، ولما كان ارتباطه باللغة العربية قد وصل في قوته إلى هذا الحد، لذلك شاع استخدام اللسان العربي بين أهل هذه البلاد، وانضم هذا العامل إلى العوامل السابقة في توكيد انتصاره على الألسنة التي كانت سائدة فيها من قبل.

* * *

غير أن هذا الانتصار لم يتم إلا بعد أمد طويل استغرق في بعض الحالات نحو أربعة قرون أو أكثر من ذلك. ففي مصر ظل التحول من التحدث بالقبطية إلى التحدث بالعربية يتسع نطاقه بالتدريج في خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ولم يتم للعربية التغلب على ألسنة المصريين إلا في القرن الرابع الهجري، بدليل ما يذكره المقريزي من أن المأمون كان يتنقل في ريف مصر ومعه مترجمون يترجمون له اللسان القبطي الذي كان يتكلم به حينئذ أهل البلاد إلى اللسان العربي (وقد دخل المأمون مصر في أوائل القرن الثالث الهجري سنة ٢١٧هـ)، وبدليل ما يذكره المقدسي في كتابه **أحسن التقاسيم** الذي ألفه سنة ٣٧٥هـ من أن بعض مسيحيي مصر في عهده كانوا لا يزالون يتحدثون بالقبطية. ومثل هذه المدة قد استغرقها صراع اللغة العربية مع اللغات الأخرى، بل لقد استغرق صراعها مع اللغات البربرية في شمال افريقيا أمداً أطول من ذلك.

* * *

وقد اختفظت اللغة العربية بوحدتها وصورتها القديمة في هذه البلاد في ميادين الكتابة والصحافة والخطابة والتأليف. . . وما إلى ذلك. فاللغة المستخدمة في هذه النواحي - والتي يطلق عليها لغة الكتابة - في جميع بلاد العالم العربي هي لغة واحدة محافظة على أوضاعها الفصحى القديمة في جميع عناصرها ومقوماتها: في الأصوات والدلالة والمفردات والقواعد والأساليب، فوحدة اللغة بين البلاد العربية كاملة إذن كل الكمال في هذه النواحي.

وأما في شؤون الحديث والتخاطب العادي فقد تشعبت اللغة العربية في ألسنة أهل هذه البلاد إلى لهجات يختلف بعضها عن بعض وتختلف عن الأصل الأول الذي تشعبت عنه في بعض مظاهر الأصوات والدلالة والقواعد والمفردات، وسلكت كل لهجة منها في تطورها منهجاً يختلف عن منهج غيرها تحت تأثير ما يكتنف أهلها من ظروف خاصة من النواحي الاجتماعية والسياسية والجغرافية. . . وما إلى ذلك، وتحت تأثير احتكاكهم بأهل

اللغات الأخرى. وهذه هي سنة لهجات التخاطب في جميع أنحاء العالم: فهذه اللهجات لا يمكن أن تجمد على حال واحدة، ولا يمكن أن تتفق لهجتان منها اتفاقاً تاماً.

غير أن اختلاف لهجات التخاطب في البلاد العربية لا ينتقص من وحدة قوميتها ولا من وحدة لغتها شروى نقير، وذلك:

١ ـ لأن الاختلاف بين هذه اللهجات لم يتسع بعد إلى الحد الذي تصبح فيه غريبة بعضها على بعض. ففي استطاعة أهل كل لهجة منها فهم اللهجات الأخرى، لرجوعها جميعاً إلى أصل واحد قريب. ففي استطاعة المصري مثلاً بدون مجهود يذكر أن يفهم حديث السوري واللبناني والأردني والحجازي والنجدي واليمني، وفي استطاعته كذلك، ولكن مع قليل من الانتباه، أن يفهم حديث المغربي والعراقي. فالخلاف بينها لا يزيد كثيراً عن الخلاف بين لهجات البلد الواحد: فالخلاف بين لهجة أهل سوهاج ولهجة أهل طنطا مثلاً لا يقل كثيراً عن الخلاف بين اللهجة المصرية في مجموعها واللهجة السورية في مجموعها. فلم يحدث بين اللهجات العربية ما يفرقها تفريقاً جذرياً بعضها عن بعض، كما حدث في اللهجات المنشعبة عن اللاتينية مثلاً، وهي الفرنسية والايطالية والاسبانية والبرتغالية ولغة رومانيا. فمع أن هذه اللهجات كانت في مبدأ أمرها لهجات تخاطب منشعبة عن لغة واحدة، كما هو شأن لهجات التخاطب في العالم العربي، فإن هوة الخلاف بينها قد اتسعت حتى استحالت كل لهجة منها إلى لغة مستقلة مختلفة اختلافاً كبيراً عن أخواتها وغير مفهومة إلا لأهلها ولمن يتعلمها.

٢ ـ ولأن انتشار التعليم والثقافة والصحافة ووسائل الإذاعة والدعاية والإعلام والارشاد في البلاد العربية، واستخدام اللغة العربية الفصحى في معظم هذه الأمور، كل ذلك قد قرب هذه اللهجات بعضها من بعض وجعلها مفهومة لجميع السكان من جهة، وقرّبها من العربية الفصحى من جهة أخرى. فهذا العامل يسير في طريق التقريب والتوحيد والقضاء على وجوه الخلاف، فيخفف كثيراً من أثر العوامل الاجتماعية والجغرافية التي تباعد اللهجات بعضها من بعض، بل لعل أثر هذا العامل في التقريب أعمق كثيراً من أثر تلك العوامل في التفرقة.

* * *

هذا، وقد تخلف في البلاد العربية بعض أقليات لا تزال لغة التخاطب بين أهلها تجري بلسان غير عربي. ففي بلاد المغرب والجزائر وتونس وليبيا جماعات قليلة العدد تتحدث بلهجات منشعبة من اللغات البربرية القديمة. وفي أقصى جنوب مصر جماعات قليلة العدد كذلك تتحدث باللسان النوبي. واللغات السائدة بين سكان السودان الجنوبي هي اللهجات السودانية والكوشيتية (وعدد هؤلاء نحو مليونين اثنين ونصف مليون، بينما يبلغ عدد سكان السودان الشمالي العربي اللسان نحو ستة ملايين ونصف مليون). وفي العراق نحو مليون من الأكراد يتحدثون باللسان الكردي وبعض جماعات أخرى قليلة العدد تتحدث باللسان التركي والإيراني. ويقال إنه لا يزال في اليمن وسواحله بعض

مناطق قليلة السكان يتحدث أهلها بلهجات منشعبة من اللغة اليمنية القديمة (وهي لغة كانت تختلف عن اللغة العربية، ثم تغلبت اللغة العربية على ألسنة أهلها من قبل الإسلام بأمد غير قصير). ومن هذه المناطق منطقة مهرة الواقعة شرقي حضرموت، ويتحدث أهلها باللهجة المهرية، ومنطقة الشحر الواقعة شرقي مهرة، ويتحدث أهلها باللهجة الاخكيلية، وجزيرة سقطرة والجزر المجاورة لها ويتحدث أهلها باللهجة السقطرية. ويقال كذلك انه لا يزال في الشام والعراق بعض بلاد يتكلم أهلها بلهجات منشعبة من اللغة الآرامية: في الشام بلاد معلولة الواقعة شمالي دمشق، وجبعدين، وبحفا، وفي العراق بعض قرى في طور عابدين بميزوبوتاميا وبعض بلاد في شرقي الموصل وشماله وفي جبال الكرد وعلى الشاطئ الشرقي لبحيرة أورميا.

غير أن وجود هذه الأقليات لا ينتقص شيئاً من القومية العربية ولا من وحدة اللغة نفسها. وذلك:

١ ـ لضآلة عدد هذه الأقليات إذا قيست بمجموع السكان. فإذا ضمت هذه الأقليات بعضها إلى بعض فإن عددها لا يكاد يتجاوز خمسة ملايين، وهذا الرقم ليس شيئاً مذكوراً بجانب مجموع سكان البلاد العربية البالغ عددهم زهاء مائة مليون، فرقم ضئيل كهذا لا يمكن أن يكون له أثر ما في وحدة هذه المجموعة الكبيرة ولا في وحدة لغتها.

٢ ـ ولأن هذه الأقليات نفسها ـ وإن كانت تستخدم في تخاطبها لهجات أخرى غير اللغة العربية ـ تستخدم اللغة العربية في شؤون الكتابة والثقافة والتعليم. . . وما إلى ذلك. ومظهر الكتابة والثقافة والتعليم في اللغة أهم كثيراً في جميع الشؤون الاجتماعية والإنسانية من مظهر التخاطب.

٣ ـ ولأن كثيراً من هذه اللهجات نفسها في طريقها إلى الانقراض، وذلك لأن السبب في بقائها يرجع إلى انعزال أهلها في الماضي عن بقية السكان، فلم تحتك لهجاتهم احتكاكاً جدياً باللغة العربية. أما الآن فقد تغيرت الأحوال، ودعت الظروف الاجتماعية والسياسية إلى خروجهم من عزلتهم وامتزاجهم بإخوانهم، فأتيح للغة العربية أن تشتبك مع لهجاتهم في صراع جدي. وصراع كهذا لا بد أن ينتهي عاجلاً أو آجلاً بانتصار العربية وانقراض هذه اللهجات أو انقراض كثير منها للأسباب نفسها التي أتاحت لها الانتصار على نظائرها في العصور الإسلامية الأولى والتي أشرنا إليها فيما سبق.

دور الأديب العربي
في دعم القومية والوحدة العربية(*)

محمد خلف الله أحمد

حين يثار النقاش في دور الأديب العربي في كفاح أمته، تقفز إلى الذهن بضعة أسئلة تتطلب البحث والمعالجة:

أولها: ان الأدب الحق هو ما كان فيض الاحساس الصادق والتجربة العميقة. فهل للأديب دور غير أن يحس وينفعل، فيعبر تعبيراً حراً صادقاً جميلاً؟

الثاني: ان الأديب مواطن، وليس لأي مواطن أن يتخلف عن الصفوف حين تخوض أمته معركة من معاركها الشاملة الحاسمة. فماذا يستطيع الأديب بصفة كونه أديباً أن يساهم به في معركة الوحدة والقومية العربية؟ وإذا كان هناك دور يجب أن يقوم به وقصر فيه، فهل للمجتمع أن يلزمه بأدائه؟ وهل يمكن التوفيق بين حرية الأديب وهذا الالزام من جانب المجتمع؟

الثالث: ما مدى ارتباط الأديب العربي بحياة مجتمعه خلال العصور؟

الرابع: ما الدور الذي قام به الأدباء العرب في كفاح أمتهم منذ بدء النهضة العربية الحديثة، وعلى الأخص بعد قيام ثورات التحرير العربية؟ وما الذي يستطيعون أن يقوموا به في دعم بناء الوحدة والقومية العربية؟

وسأحاول في الكلمة القصيرة التالية أن أرسم الخطوط الأساسية لبحث هذه النقط كما أتصورها.

(*) نشر في: **الرسالة**، السنة ٢٢، العدد ١١٠٦ (آذار/مارس ١٩٦٥)، ص ١٤ ـ ١٦.

إن الخلاف حول مهمة الأديب قديم: وقد ظل النقاش حيناً بين نقاد الغرب، وعلى الأخص في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين يدور حول فكرتين رئيسيتين في الموضوع: **أولاهما** أن مهمة الأديب أن يعبر تعبيراً قولياً جميلاً بصرف النظر عن أثر هذا التعبير في مجتمعه أو وقعه عنده. **والثانية** أن مهمة الأديب أن يبلغ الناس من حوله ما يحس به. وكلتا الفكرتين تثير خلافاً داخلياً بين القائلين بهما: فإذا كانت مهمة الأديب أن يعبر، فعمَّ يعبر؟ عن نفسه أم المجتمع من حوله؟ أم الطبيعة؟ أم الكون؟ وإذا كانت التبليغ، فماذا يبلغ؟ أيصف للناس أحاسيسه الذاتية، أم يقصد إلى أن يوجههم وينقدهم ويعلمهم؟ وكان هناك ـ ولا يزال ـ نقاش من واد آخر: هل الأديب مقيد بمواضعات مجتمعه، أم أنه حر في تناول أي موضوع على الطريقة التي يراها، والتي تناسب فنه وطبيعته؟

كان هذا النقاش صدى لمراحل من تطور التفكير الإنساني، وتطور البحث في طبيعة النفس الإنسانية، وفي فلسفة الفن وفلسفة الحياة بوجه عام. وكان مما يثيره أحياناً ظهور عبقريات فذة في الفن والأدب تؤثر بروائع أعمالها على المفاهيم الإنسانية وتثير التساؤل الذي أشرنا إليه.

ويبدو أن حكمة الله اقتضت أن يخلق الناس مختلفين في أمزجتهم، وفي نواحي الحياة التي تجذب انتباههم، وتنبه قواهم المبدعة: فهذا الأديب أو الفنان أو الفيلسوف من النوع المنطوي، وذاك من المنبسط، وهذا واقعي، وذاك مثالي. وهذا ينحو بطبعه نحو الوضوح، وذاك نحو الرمز والغموض. وهذا يستمد مادته من الطبيعة، وذاك من الاجتماع الإنساني، وهذا يعتمد على خواطره الشعورية وتفكيره الواعي، وذاك يمتح من عقله الباطن.

وفي رأينا أن حياة الجماعة تتسع لكل هؤلاء: انها تتطلب أن يكون فيها الأديب العاطفي مبدع الأغنية الرومانسية، إلى جانب الأديب الثائر خالق النشيد الهادر، والقاص الذي يدير قصصه حول أحداث الحياة ومواقفها، والروائي الذي يتخذ من ظواهر المجتمع وقضايا الحياة وصراع النفوس نسيجاً لحبكة روايته. وشاعر الملاحم الذي يصور البطولة والكفاح في أروع صورهما، وكاتب الرسالة أو المقال الذي يبني أسلوبه على الحجة والاقناع، أو على التحميس وإلهاب عواطف الجماهير. وكل هؤلاء مواطنون تصب روافد أدبهم في تيار الجهد المشترك للأمة، وفي اشباع ذوقها، وإغناء حياتها، والعمل على تحقيق أهدافها.

على أن القرن الحاضر جلب معه ظاهرة أصبح لها تأثيرها على تحويل مجرى النقاش في طبيعة الأدب ووظيفة الأدب وجهة جديدة: ذلك أن التطور الحديث في النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في كثير من البيئات الإنسانية، عمل على توثيق الصلة بين الفرد والمجموع، وعلى ضرورة أن يقوم كل مواطن ـ حسب تخصصه وقدراته ـ بنصيب في المجهود الجماعي المشترك. ومن هنا برزت أهمية الأدب. والفنان ـ بصفة كونه

مواطناً ـ يملك أداة ذات قيمة وفعالية كبيرة في اصلاح حياة الجماعة، وفي زيادة رصيدها من الثروة الروحية والنفسية، في معالجة قضاياها الكبرى، والتوعية بفلسفتها في الحياة، وفي تعبئة قواها لتحقيق أهدافها التي تتطلب صراعاً ونضالاً. وقد أصبحت تلك المجتمعات تتطلب من أدبائها أن يشاركوا بأدبهم في النضال، وأن يوجهوا نشاطهم الخلاق لا نحو الذات وعواطفها وحياتها الفردية، ولا نحو الطبيعة وجمالها ورمانسيتها، ولكن نحو المجتمع وكفاحه ومعاركه وقيمه. ولم تعد تلك البيئات تستسيغ السلبية أو الأنانية الفردية أو الانعزالية من جانب الأديب أو الفنان.

ولهذا التطور منطق يقوم على أساس من طبيعة الفن والأدب، وتأثر النفس الإنسانية بهما. ذلك أن الفنون عامة ـ والآداب خاصة ـ حين يتوافر لها الصدق وعمق التجربة وحرارة الإيمان ـ تجد طريقها إلى النفوس سهلاً ميسراً، وتعمل عملها في العواطف والمشاعر، وتخلق من الصلات والوجدانية بين الناس ما لا تقوى العوامل المصطنعة على اضعافه أو هزيمته، وبذلك تكون ذات أثر فعال في توجيه مجتمعها إلى مقاصد متماثلة في الخلق وفلسفة الحياة، وإلى وحدة شاملة في الوسائل والغايات. إن للكلمة المقروءة أو المسموعة تأثيراً قوياً في النفس البشرية. وإذا ما أخذت الكلمة شكلاً فنياً متكاملاً: قصيدة ملهمة، أو خطبة مؤثرة، أو رسالة مبينة، أو قصة محبوكة أو تمثيلية من صميم الحياة، كان تأثيرها في النفوس بالغاً وعميقاً. فإذا ما كان موضوع الأثر الأدبي بطلاً من أبطال الأمة، أو ملحمة من ملاحمها الخالدة، أو أزمة من أزمات كفاحها، أو تخليداً لسيرة مصلح من مصلحيها، أو استنهاضاً لهمم أبنائها إلى جلائل الأعمال، أصبح ذلك الأدب سلاحاً نضالياً ماضياً، وكانت له في الجهد الجماعي للأمة آثار قوية، وعمل عمله في الوحدة المنشودة بين المواطنين، حتى ولو لم يقصد منشئه حين انشأه إلى غرض آخر وراء الابداع والتعبير الفني.

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن الأدب ليس تعبيراً فقط، وليس تبليغاً فقط، ولكنه الاثنان معاً: فكل فرد عضو في مجتمع، واللغة أداة الاتصال الاجتماعي، والفكري بين أفراد المجتمع، والأدب هو لغة التواصل الوجداني والنفسي لأولئكم الأفراد وكل تعبير أدبي فهو في الوقت ذاته أداء وتبليغ. وما دام للأدب تأثيره الذي أشرنا إليه سابقاً، فإن من طبيعة الحياة الاجتماعية للإنسان أن تفسح للأدب مكاناً في تجاربها وآدابها، وأن تنشد عونه في تحقيق أهدافها وغاياتها. وإذا تراخت في طلب هذا العون في أوقات الرخاء والاستقرار، فإنها لن تتوانى عن افتقاده في أوقات الكفاح والأزمات. وإذن فمن الطبيعي أن يشتد الالحاح على قيام الأديب بوظيفته في مراحل الانتقال الكبرى في حياة الأمم، كأن تكون الأمة مشغولة بثورة على ظلم خيم عليها طويلاً، أو معركة تحرير ضد غاصب اعتدى على مقدساتها، أو نهضة اجتماعية أو صناعية أو اقتصادية تقيم أركانها، أو رابطة قومية تحاول أن تبنيها وتدعمها، أو دعوة إنسانية تتبناها في سبيل الاخاء والعدالة والسلام البشري.

ولكي يقوم الأديب بوظيفته هذه لا بد أن يتوافر فيه شرط أساسي هو الإيمان الصادق بما يعبر عنه ويدعو إليه. ولا جدوى من مطالبة الأديب بالقيام بدوره إذا لم يكن مؤمناً بذلك الدور في قرارة وجدانه. وهو إذا آمن لا محالة منفعل بإيمانه، صادر عنه في أدبه. تلك سنة الفطرة وهذه طبيعة الفن والحياة.

وإذا انتقلنا من التعميم إلى التخصيص، ونظرنا إلى أدبنا العربي في ضوء الرأي الذي انتهينا إليه من تحليلنا السابق، وجدناه أدباً خصباً، ارتبط منذ نشأته بحياة مجتمعه، فتطور بتطوره، واتسع باتساعه، وتلون بألوان تفكيره السياسي والاجتماعي، وكان صدى له في حالي قوته وضعفه، وتحركه وجموده، وأصالته وتقاليده. والذين نشأوا منا على حب الأدب العربي الأصيل وحفظ روائعه ونماذجه الخالدة يدركون ما لذلك الأدب من تأثير وتوجيه للوجدان، ومن إثارة الحنين إلى مفاخر الآباء والأجداد والاعتزاز بها، حتى ليصل الأمر بالمتأثر به إلى درجة التعلق الروحي بالمواطن التي عاش فيها الأسلاف، والأماكن التي ردد شعراؤهم أسماءها، والشخصيات الحقيقية أو المتخيلة التي تحدثوا عنها.

لقد كان الشاعر العربي في الجاهلية لسان قبيلته، المدافع عن حوزتها والمحامي عن شرفها وأعراضها. وقام الشعر والخطابة بدورهما في المراحل الأولى من الدعوة الإسلامية، وفي معارك العصبيات والأحزاب السياسية والمذهبية، وفي تخليد البطولات العربية في حروب المسلمين ضد الروم، وفي حروب الشرق الإسلامي ضد الصليبيين، كما قام الأدب بدوره في تسجيل صور الحضارة العربية الزاهرة ونتاج عقول أبنائها، والتعبير عن خلجات النفوس مما زودتها به الفطرة من عواطف وأحاسيس. وفي عصور التأخر والركود كان الأدب العربي صدى لحياة مجتمعه الراكدة يعبر عنها في مناسباتها وظواهرها العادية.

فلما جاءت النهضة الحديثة، وقف أدباء البلاد العربية صفاً في معارك القومية والتضامن العربي. فصور كثير منهم آلام أمتهم وآمالها، واحساس كل جزء منها بمشاركته للأجزاء الأخرى في السراء والضراء، وحفلت قصائد شعرائنا ومقالات كتابنا بنقد الحياة العربية وتوجيهها نحو أهدافها. وقد امتدت هذه المرحلة من أواخر القرن الماضي إلى قرب منتصف القرن الحاضر. وكان في أدبها كثير من الارهاصات بالوثبة الكبرى التي وثبها العرب في ثوراتهم التحريرية في المرحلة التي نعيش أمجادها الآن. وفي هذه المرحلة الحاضرة عرف الأدباء العرب مكانهم في الصفوف الأولى من كتائب الثورة بين شاعر خطيب. وكاتب مقال، ومذيع حديث، ومنشئ قصة أو رواية أو مسرحية، ودارس لأدب الكفاح، ومؤرخ لتطوره، وداع إلى الحفاظ على الفصحى، وهي الدعامة الكبرى للقومية والوحدة العربية، وعامل على رقيها واتساعها ووفائها بمطالب الحياة الجديدة. ومن شواهد هذا الاحساس من جانب أدبائنا بمسؤوليتهم في الكفاح، ودورهم في العمل لتحقيق الوحدة العربية، هذا الربط الذي ربطوه بين دورات مؤتمرهم وبين موضوعات القومية والوحدة. وها هم أولاء في مؤتمرهم الخامس، في بغداد عاصمة

الحضارة العربية الإسلامية في عصرها الذهبي، والقلعة الشرقية للزحف العربي الحديث نحو الحرية والاشتراكية والوحدة ـ يجتمعون ـ كما يجتمع المحاربون ـ بعد سلسلة من الانتصارات في المعركة ـ يراجعون خططهم وينظمون صفوفهم ويستجمعون قوتهم للجولة التالية من الزحف المقدس. وان إيمانهم بأهداف الكفاح العربي الحاضر ـ في القومية والوحدة والاشتراكية وتحرير جميع أجزاء الوطن العربي واسترداد الجزء السليب منه ـ ليفتح أمامهم إلى جانب الآفاق التي جابوها في الأدب الثوري آفاقاً جديدة يوجهون فيها مواهبهم الخلاقة لتنمية الوعي بمفاهيم الثورة في الحرية والعدالة والكرامة والكفاية، وتوضيح أصول القومية وعوامل وحدة الوطن العربي الأكبر، والربط بين مثل الحياة التي ننشدها، والتقاليد والتعاليم العربية الإسلامية التي صنعت تاريخنا، والمجادات التي خلدها أسلافنا في معارك الكفاح وميادين المعرفة، ونجاح قادة ثوراتنا في توجيه السياسة العربية الحاضرة في المجال الدولي، ونصيب أمتنا في العمل من أجل سعادة الجنس البشري وسلامه. وإن أدبنا العربي، وقد استكمل فنونه، وعرف بين الآداب الخصبة الحديثة ـ كما عرف في القديم مكانه بين الآداب الكلاسيكية الكبرى ـ لكفيل بأن يكون اللسان الناطق بآمال الأمة والمترجم الأمين عن مشاعر جماهيرها، والدليل الحادي لركب العروبة نحو الغايات والأهداف المنشودة.

الأدب والوحدة(*)

سهيل ادريس

هل نحن مقبلون على عهد جديد من الإنتاج الفكري والأدبي؟

هذا سؤال يحق لنا، بل يجب علينا، أن نطرحه ونحن على عتبة قيام الدولة الاتحادية الكبرى. فهذه الدولة تحمل في أقطارها الثلاثة ـ وفي الأقطار الأخرى المدعوة للانضمام إليها، ومنها لبنان ـ أعظم الامكانات الأدبية التي ترسم تاريخنا الأدبي الحديث، مثلما تضم أعظم الطاقات البشرية التي تتكون منها الأمة العربية.

ولا شك في أن الأدب العربي المعاصر يعيش، في هذا النصف الثاني من القرن العشرين، فترة انتقال. ومن الطبيعي أن يكون الحدث الأدبي في ذلك مرآة للحدث السياسي. فكما أن الوطن العربي يعاني منذ كارثة فلسطين التمزق والضياع ويتحفز لاسترداد الكرامة ومحو عار الفاجعة بالوحدة، كذلك شأن الأدب العربي: يتحفز منذ خمسة عشر عاماً لخلق نتاج يعبر عن تلك الفترة القلقة ويرهص بعهد جديد يساير المد الثوري حيناً، ويتجاوزه في أحيان.

وقد يكون من اليسير على المؤرخ الأدبي الذي يرصد الحركة الأدبية أن يتبين في نتاج هذه الفترة صورة مهتزة الملامح، ضعيفة السمات. غير أن بوسعه مع ذلك أن يجد في هذه الملامح والسمات بذور ولادة جيل جديد من الأدباء يبذل الجهد العميق لخلق نتاج يختلف عن نتاج الجيل السابق بما يتمخض به المجتمع العربي من تطورات جذرية في الميدانين السياسي والاجتماعي.

لقد استطاع الإنسان العربي أن يقف في وجه التحدي الذي فرضه عليه الاستعمار بإقامة تلك الدولة الدخيلة في أرضه العربية، وبدلاً من أن يكون التحدي عاملاً للتفرقة

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ١١، العدد ٥ (أيار/مايو ١٩٦٣)، ص ١ ـ ٢.

والتجزئة، أصبح عاملاً للالتحام والتوحيد، في سبيل لفظ هذا العنصر الغريب السام من الجسم العربي، وهكذا أتاح هذا الصراع العنيف الذي بذله الإنسان العربي أن يشعره بقوته الذاتية وبكينونته الحقة، وعندئذ بدأ وعيه العميق بحاجاته واحساسه بنواحي الضعف في بنيته، فأخذ يعمل من أجل سد هذه الفجوات وتحقيق الاكتمال في مختلف مرافق الحياة. وعلى هذا النحو استطاع هذا الإنسان أن يتغلب على التحدي وينتصر على القوى المعادية التي أرادت أن تضع قدرته على الحياة موضع الشك والاتهام، ولم يكن قيام دولة الاتحاد، التي هي نواة عظيمة للدولة العربية الكبرى، إلا تكريساً لهذا النصر وتوكيداً لثقة الإنسان العربي بنفسه وقدره.

وصحيح أن الأدب لم يستطع حتى الآن أن يعبر التعبير الحقيقي العميق عن هذا الصراع الذي خاضه العربي في هذه الفترة. فنحن مثلاً لم ننتج بعد الأثر الفني الرفيع الذي يعبر عن النكبة بما يبلغ مستوى النكبة، كما لم ننتج الأثر الأدبي الذي يعكس انتصار إنساننا في الجزائر بما يبلغ مستوى النضال العظيم الذي عاناه لبلوغ هذا الانتصار. ولكننا لا ننسى كذلك أن الأثر الأدبي، إذا شاء أن يصور الحدث السياسي أو الاجتماعي التصوير الفني الخالد، فهو بحاجة إلى البعد الزمني الذي يخلي التعبير الأدبي من عناصر السرعة والعاطفية والانفعال، ليتمكن من الارتقاء به إلى المستوى الإنساني العام.

ومع ذلك، فحسب هذا الأدب أنه عبر عن تلك الفترة الانتقالية بكل ما فيها من قلق وتردد ونكسات. وها هو الآن مدعو إلى مرحلة جديدة من التعبير عن هموم الإنسان العربي في وضعه الوحدوي الجديد الذي يبني فيه مجتمعه على أسس صلبة لم تكن متاحة له من قبل.

ولن يكون نتاجنا الجديد صادقاً، ولن يكتب له ـ بالتالي ـ البقاء، إذا لم يكن معبراً عن الحقيقة العربية الجديدة: حقيقة الوحدة كمطلب رئيسي وكضمان حقيقي لمستقبل الإنسان العربي.

ولا ريب في أن هناك مقومات كثيرة لهذه الوحدة في مختلف المستويات، ولا سيما في المستوى الاجتماعي... غير أن المقومين الأساسيين هما التحرر والاشتراكية.

من أجل هذا، نؤمن بأن نتاجنا الأدبي الجديد سيتميز أول ما يتميز بالتعبير عن هموم التحرر والاشتراكية اللذين سيبنيان مجتمعنا العربي الحديث. وهو لذلك سيكون من غير شك أدباً ثورياً.

ومن الواضح أن الأدب الثوري ليس هو أدب الدعاية والهتاف، فقد تكون القصيدة ثورية إذا اكتفت بتصوير وضع اجتماعي فاسد يخلق «ثورة» ـ ولو صامتة ـ في نفس القارئ، وقد تكون القصة ثورية إذا صورت تحللاً سياسياً يوحي بالتمرد. إن الايجابية قد تكون نتيجة لتعبير سلبي صادق.

* * *

وبعد، فنحن نؤمن بأن فترة الانتقال التي عاشها الأدب العربي بعد عهد النهضة، هي الآن على وشك الانتهاء، وأن نهضة أدبية جديدة تشرق على تاريخنا الحديث. ولا بد للصحافة الأدبية ولمختلف وسائل الإعلام والنشر أن تكون في خدمة هذه النهضة التي تخلقها الوحدة، بذلك وحده تسير في طريق الشعب وطريق المستقبل.

أزمة المثقف العربي(*)

سهيل ادريس

يعيش المثقف العربي في هذه الفترة الدقيقة من تاريخنا الحديث وضعاً نفسياً مأزوماً لا مبالغة في نعته بـ «التمزق». وقد بدأ هذا الوضع النفسي يتكون على أثر التطورات التي أعقبت توقيع ميثاق الوحدة الثلاثية.

إن المثقف العربي لا يملك إلا أن يتمزق روحاً ويدمى قلباً حين يرى شبح التهديم والخراب يرفرف فوق ميثاق الوحدة، بعد الخلاف العنيف الذي ذر قرنه بين القيادات الثورية الكبرى في الوطن العربي.

* * *

لقد كان هذا المثقف ينتظر أن يتم تحرير أجزاء الوطن التي لم تتحرر بعد، ليصبح لقاء القيادات الثورية ممكناً، وليتحقق أمل الشعب العربي في الوحدة. وقد كان عاما ١٩٦٢ و١٩٦٣ تاريخين حاسمين في التحرر العربي حين شهدا انتصار ثورتي الجزائر واليمن وقيام ثورتي العراق وسوريا، فإذا بأقوى أربع دول عربية تنضم إلى ركب ثورة ٢٣ تموز/يوليو العظيمة، لتشكل موكب الحرية، ولتفتح الباب واسعاً أمام الوحدة، أمنية العرب الكبرى.

ثم انفجر الخلاف الصامت بين القيادة العظيمة التي يتولاها ثائر كبير يدين له الشعب العربي كله بالولاء، لأنه الصورة المثلى لقدره الجديد، وبين قيادة حزب مخلص لقضية الوحدة العربية، بالرغم من جميع أخطاء هذه القيادة. وعرف هذا الخلاف مضاعفات ومشاركات مؤسفة على يد قوى مخلصة هي أيضاً للوحدة والحرية والاشتراكية تفاقمت حتى بلغت حد تبادل تهمة الخيانة للقضية المقدسة.

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ١١، العدد ٧ (تموز/يوليو ١٩٦٣)، ص ١ ـ ٢.

ويتساءل المثقف العربي الحريص أعظم الحرص على صيانة الوحدة: أي موقف يتخذه من جميع هذه الأطراف التي شاركت في الثورات العربية التحريرية، وتحتاج إليها كلها الوحدة القادمة؟ أصحيح أنه لا لقاء بينها بعد؟ أصحيح أن الوضع بلغ نقطة اللاعودة؟

والتماساً للنور والجلاء، يجد المثقف حاجة إلى أن يدرس الأمر عن كثب، ويتحرى الوقائع ويستقصي أسباب الخلاف، فيقوم بزيارة عواصم الوحدة الثلاثية، ويقابل المسؤولين، ويطرح الأسئلة معبراً عن بعض شكوكه... فإذا خلا إلى نفسه بعد ذلك، وقام بعمليات المقارنة والمراقبة والنقد، خرج بمزيد من التمزق، وأحس جراحاته تنزف دماً، ولم يجد أمامه إلا أن يلعق هذا الدم بلسانه.

بيد أنه يسعه أن يتأكد من حقيقة واحدة: هي أن ثمة مفارقة واضحة بين الفكرة والتطبيق في كثير من المواقف والتصريحات.

ويعود المثقف العربي إلى التساؤل: وماذا بعد؟ إلام تظل القوى الوحدوية متناحرة متنافرة؟ ومتى تعي وعياً حقيقياً عميقاً ألا غنى لبعضها عن الآخر، وان عليها، من أجل التحالف تنفيذاً للوحدة، أن تقر بعض التضحيات وترتضي بعض التنازلات؟

إنك لتستمع إلى كل فريق، فتجد أنه غير مفتقر إلى الحجج الوجيهة، وتلفي عنده جواباً على كل سؤال، ورداً لكل نقد، وتوضيحاً لكل غموض. وأنت لا تستطيع إلا أن تفتح أذنيك لكل حديث، إذا شئت حقاً أن تكون منصفاً وموضوعياً، وإذا لم يغب عن ذهنك لحظة أن جميع هؤلاء الفرقاء قد أسهموا - ولو إسهاماً متفاوتاً - في العمل التحريري الذي دفع بالأقطار الثلاثة في دروب الحرية والوحدة والاشتراكية، وان أخطاء كثيرة قد ارتكبت هنا وهناك في أثناء التجربة، ولا بد للجميع من أن يتعاونوا لتجنب الوقوع فيها مرة أخرى.

* * *

وينتهي الأمر بالمثقف العربي، في هذه الأزمة العنيفة التي تمزقه خوفاً على ضياع الوحدة، إلى أن يتخذ موقفاً شبيهاً بموقف أي مواطن عربي بسيط: إنه يريد أن تتحقق الوحدة التي ينتظرها، والتي وعد بها في ميثاق القاهرة، يريدها أن تتحقق قبل كل شيء، ولا يريد أن يصغي بعد إلى ما يقال هنا وهناك. وإذا آن أوان تنفيذها ولم تنفذ، فإنه سيدين كل فريق نكث عهد الوحدة، أو خالف روح ميثاق القاهرة. بعد أن كان الفرقاء قد اجتمعوا طويلاً، وتفاهموا، واتفقوا، فلا مجال بعد للنكوث ولا التراجع.

هذا هو اليوم مطلب الجماهير العربية، البسيط والعميق معاً. مطلب المواطن العادي، ومطلب النخبة المثقفة الواعية، مطلب الانسان العربي، بكلمة واحدة.

وإن أمام هذا الانسان العربي لدرساً وتجربة، يستطيع أن يفيد منهما كثيراً، هما

درس الجزائر وتجربتها. لقد اختلفت بعض قطعات الجيش الجزائري، على أثر الاستقلال، وتطور هذا الخلاف حتى أوشك أن يتحول إلى تلاحم واقتتال،فإذا بالجماهير العربية في الجزائر تخرج إلى الشوارع والساحات وتعسكر فيها، وتقف سداً مانعاً دون التحام قطعات الجيش، مذكرة إياها برفقة السلاح المقدسة، ووحدة الهدف، ومصير الانسان العربي في الجزائر.

وكان أن رضخ المتخاصمون واستجابوا للنداء النبيل، وانتصرت وحدة الجزائر.

* * *

إن الجماهير العربية، في مصر وسوريا والعراق، ستخرج إلى الشوارع والساحات، في شهر أيلول/سبتمبر القادم لتطالب المسؤولين بأن ينفذوا الوعد، ويحققوا العهد، بالغاً ما بلغت الخلافات ومهما كانت التضحيات، بل وأياً كان الضحية!

وليس أمام القيادات الثورية، إذا كانت منبثقة حقاً عن الشعب، إلا أن تستجيب لنداء الوحدة. أما الخلافات فستحل في قلب الوحدة، ولا خوف بعد من نكسة انفصال جديدة، لأن وعي الشعب العربي الذي زادته النكسات تصلباً وعمقاً، سيعرف أن يحافظ على مكاسبه الممهورة بالدماء والتضحيات.

الأدب والوحدة العربية(*)

سهير القلماوي

لم ير العرب في آل عثمان يوم جاؤوا مدافعين عن بيت المقدس إلا أنهم مثلهم مسلمون. فلم يحاولوا أن يقاوموا حكمهم إلا يوم انحرفوا عن الاسلام فاستبدوا وبطشوا وتعالوا بطورانيتهم وتركوا بلاد المسلمين نهباً لقوى الاستعمار الغازية. لذلك كانت أول مقاومة لاستبداد الترك وفساد حكمهم باسم الاسلام على يد الوهابيين في القرن الثامن عشر. وكان العرب يحسون عروبتهم وإسلامهم في آن متمازجين مختلطين، حتى انه لما جاء إبراهيم بن محمد علي أوائل القرن الماضي ليوحد بين مصر وسوريا ويناهض الوهابيين لم يستطع أن يحرز نصراً إلا يوم أكد للعرب أنه عربي مثلهم.

وتداخل الدين في مفهوم العروبة وبحسر ميلاد القومية العربية قرناً أو يزيد. لقد كان العثمانيون الدولة المسلمة الوحيدة بين ثماني عشرة دولة مسيحية في أوروبا، وبدأوا في آخر أيامهم يحاربون الروس والبلقان والطليان، وحاولوا أن يحموا الامبراطورية من تسلل الانكليز أو الفرنسيين، ولكن فرنسا تضع رجلها في مصر ثم تنزح لتثبيت نفسها في الجزائر، ثم تتدخل باسم حماية استقلال لبنان فتفرده وتوطد انكلترا أقدامها حربياً في مصر بعد ثورة عرابي، وتتسلل إلى العراق وإلى الجنوب العربي. وما تكاد نذر الحرب العالمية الأولى التي أطاحت بإمبراطورية آل عثمان تظهر حتى وقع العالم العربي كله نهباً لتسللات الاستعمار باسم الحماية والوصاية والانتداب وما شاء الاستعمار من أسماء. وهكذا دخل آل عثمان أرض العرب فأحالوها بلاداً متخلفة فريسة للمستعمرين وجيوشهم.

وإبان هذا التحول وفي أواخره خاصة تنبه العرب على الخطر المحيق بهم فبدأوا

(*) نشر في: الآداب، السنة ١٣، العدد ٣ (آذار/مارس ١٩٦٥)، ص ١٢ ـ ١٥. ونشر أيضاً في: الفكر، السنة ١٠، العدد ٧ (نيسان/ابريل ١٩٦٥)، ص ٥٦ ـ ٦٥.

عملية التجمع. وتنبه العثمانيون في الوقت نفسه إلى الخطر المحيق بهم فحاولوا تجميع المسلمين. واختلط الأمر في الثلث الأخير من القرن الماضي في المجال الفكري والعقائدي وأحيطت القومية العربية بضباب كثيف غذته الأحداث فازداد قتاماً.

تجمع العرب وظليم آل عثمان وتعاليهم وموجات التتريك تغذي هذا التجمع ولا تفرق فيه بين مسلم وغير مسلم، ولكن تجمع العرب أيضاً والعثمانيون حروباً عثمانية ضد نصارى أوروبا سموها حروباً دينية.

فإذا كثير من العرب يحبون آل عثمان ويكرهون، يسخطون عليهم ويميلون إليهم، يرون الظلم والاستبداد فينادون بالانفصال ثائرين، ثم يرون تحديات الغرب المستعمر فتخف حدة الثورة، وتؤجل إلى حين الرغبة في الانفصال. وتكثر حروب تركيا حتى إن أول جمعية تألفت للمناداة بالانفصال عن تركيا اشترطت ألا يحارب العرب إلا في بلادهم. ولكن الحوادث تترى وأوضاع البلاد العربية تختلف من حيث الصلة بالحكومة المركزية في الآستانة، فإذا الأدب يعكس هذا الخضم المتشابك من الأحداث في صور شتى.

وكان الأدب والشعر خاصة أصدق رؤية وأوضح نظرة من حيث ما يجمع العرب ويجعلهم أمة فريدة، هي خير أمة أخرجت للناس، خيرها في أنها أمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، أي ان خيرها مستمد من قدرتها على السلوك المثالي، لذلك اصطفاها الله فاختار منها خاتم النبيين وخير المرسلين، بل اصطفى لغتها فجعلها وسيلة التعبير عن الوحي المنزل. ولكن القدرة على التفتح للغير التي كانت مصدر قوة للعرب طوال تاريخهم والتي منها دخل المسلمون من غير العرب حاكمين في أرضهم تتدخل في علاقة العرب بآل عثمان فتضعف من شأنهم، إذ تطيل عمر تعلق العرب بالعثمانيين وتمد في رجاء أن يحققوا مصالحهم معهم وبهم، ولا يخيب الظن إلا بعد تجارب طويلة عديدة مريرة.

وصور الأدب تعلق مصر بالدولة العثمانية مع الاعتراف بالوحدة العربية، بل مع التعلق بالوطنية والاقليمية. لقد نادى عمر مكرم بالانفصال عن تركيا فلم تجد دعوته قبولاً، ولكن عرابي لما نادى بالجمهورية المصرية عن تركيا في ظل الدولة العثمانية ناصره الشعب كله في قوة أسطورية وتشبث خيالي. ونادى عرابي ومصطفى كامل بحق المصريين أن يحكموا أنفسهم، ولكن في ظل آل عثمان فتغنى شعراء مصر هذا الوجه من الوطنية والعروبة لأنهم لم يعانوا استبداد الترك لانفصالهم عن الامبراطورية عملاً، ولم يكن يقويهم في حربهم جحافل المستعمرين إلا شعورهم الديني الذي يربطهم بآل عثمان رباطاً وثيقاً. لذلك لم يرثِ العثمانيين من الشعراء قدر ما رثاهم شعراء مصر.

أما الشام الكبير، وأما العراق، فقد أحس استبداد الترك وفوضى حكمهم وتمييزهم العنصري والعقائدي، ومن هنا نبتت بذور الأدب القومي المستقل عن الترك والدين في الشام صافية خالصة وإن كانت إبان ظروف معينة نراها تتحد مع مصر في خلط القومية بالولاء الديني أو شبه الديني لآل عثمان تحت راية أجنبية. وكان دخول الجيش الانكليزي

مصر سنة ١٨٨٢ لتأييد البيت المالك ثاني فصل استعماري لقطر من الأقطار العربية عن الامبراطورية. وكان الاستعمار الفرنسي قد حل في الجزائر منذ سنة ١٨٣٠، ولكن المغرب العربي لم يكن يعاني من حكم آل عثمان بقدر ما كان يعاني من فوضى الحال وعدم وجود حكومة فعلية. وعانى الأدب القومي من عمليات البتر تلك زماناً ولون الوضع صورة بألوان دخيلة، ولم يقو الأدب القومي في هذه البلاد إلا بعد أن زحفت موجات التحرير وخف التغني بالكيانات المستقلة. ولئن ظلت وثائق السياسة تنطق بأثر الكيانات المستقلة، حتى إن ميثاق جامعة الدول العربية يعترف باستقلال الأجزاء، فإن الأدب استطاع في سرعة أن يثور على هذه النغمات ويخفتها في تياره القوي الجارف. وهذا لا ينفي وجود شذوذ للقاعدة، ولكن موجة التحرر وموجة الالتقاء على طريق الوحدة وخاصة بعد ثورة مصر وتحرير الجزائر قضت على هذه النعرات وعلى غيرها. وبين الانتصار على التفكك، انتصار العروبة على الكيانات والطائفية والاقليمية وغيرها، وبين الميلاد المضبب في النصف الثاني من القرن الماضي، نجد تراثاً ضخماً للأدب يرسم الخطوات للوحدة ويدفعها ويقويها ويقوي العرب بها.

ولقد ألف الذين كتبوا في هذا الموضوع أن يقفوا مع هذا التراث الأدبي القومي حادثاً حادثاً في تاريخه، يعدونه ويستعرضون ما ألف من أدب حوله... منذ تأليف الجمعيات السرية لمقاومة الاستبداد العثماني. وقد توج شعار أول جمعية بأبيات إبراهيم اليازجي المعروفة إلى أن انتهى العرب من تحديد معركتهم مع الاستعمار وخوض غمار أهم خطواتها في انتصار. ولكن تقسيم هذه الفترة إلى مرحلتين، مرحلة آل عثمان ومرحلة الاستعمار، لم يحظ بأكثر من الاعتراف به كتقسيم لمرحلة تاريخية.

ولكن مرحلة الأدب القومي في مقاومة آل عثمان وإبان الحرب العالمية الأولى تتسم بخصائص فنية وموضوعية واضحة، بينما مرحلة الأدب القومي في مقاومة الاستعمار منذ انتهاء الحرب العالمية الأولى إلى فجر التحرير والوحدة تمتاز بدورها بخصائص أخرى فنية وموضوعية مغايرة.

وسنقف ببعض هذه الخصائص لأننا لا نملك في هذه العجالة أكثر من مجرد الوقوف وبالبعض. ففي مرحلة الثورة على العثمانيين نجد موضوعات بعينها تسيطر على الشعر خاصة، هي بمثابة ارتياد الطريق نحو تحديد مقومات القومية لتكون سبيل وحدة وتجمع. فالعرب يتكلمون لغة واحدة، وهي أقوى رباط، فهي تتعرض لمحنة فيزداد التعلق بها لأنها لغة ولا كاللغات لها قداسة ولها تاريخ، بل إن للعرب أيضاً تاريخاً، ويقف مع اللغة هذا المقوم الآخر على استحياء وفي عموم أول الأمر. إنه إرث مشترك، وهو مما يفخر به الجميع، بل هو مما يحفز على الثورة ويأبى الضيم والذل.

وضروري أن يتحد المسلمون وغير المسلمين لأنهم في ظلم آل عثمان إخوة.

إن فرّق الايمان بين جموعنا   فلساننا العربي خير موحد

ويقول الوليد بن طعمة في مهاجره:

عيسى وأحمد في بلواهما اعتنقا — والناطقون بحرف الضاد إخوان

ويقول غيره:

أتباع أحمد والمسيح هوادة — ما العهد أن يتنكر الاخوان
مهما يكن من فارق فكلاكما — ينمى إلى قحطان أو عدنان

ولو تتبعنا الشعر الذي قيل في اللغة العربية على أنها الرباط الأول والأسمى والأقوى في القومية العربية لوجدنا هذا الموضوع يعكس بدوره ما مرّ به من أحداث، حتى الاستعمار الغربي السافر. ففي محاولة الترك تتريك البلاد والدواوين والمدارس وإهمال أو منع تدريس اللغة العربية، وفي محاولة الاستعمار أن تحل لغته محل لغة البلاد يقف الشعر موقفاً صلداً ضاغطاً على عظمة اللغة وجمالها وتفردها من بين سائر اللغات، لغة القرآن الكريم ولغة أمة حية أكثر من ستة عشر قرناً وفي حياتها الطويلة يتداولها التعبير الأدبي فيزيد جمالها ويثري من طاقاتها:

إن الذي ملأ اللغات محاسناً — جعل الجمال وسره في الضاد

ويقول بدوي الجبل:

كل الربوع ربوع العرب لي وطن — ما بين مبتعد منا ومقترب
للضاد ترجع أنساب مفرقة — فالضاد أفضل أم ترة وأب
تفنى العصور وتبقى الضاد خالدة — شجى بحلق غريب الدار مغتصب

ويقول غنيم:

وما وحد الجمع مثل اللسان — ولا اتحد الجمع إلا غلب
إذا اتحد الفكر في معشر — تجمع من شمله ما انشعب
قد انتظمت أمم الضاد طرا — فكانت كعقد وكانوا كحب
فذا كاتب من أعالي الفرات — وذا من دمشق وذا من حلب

ويقول شفيق جبري:

تضمنا لغة لم يمح رونقها — زحف السنين بآلام وأشجان
لولا قواف بوادي النيل ننشدها — في غوطة الشام أو في أرز لبنان
لقطعت بيننا الأوهام واضطربت — بنا الوساوس في وصل وهجران

بل إن سعد زغلول قيل له يوم تزعم مصر:

امدد يديك وصافح كل من نطقوا — بالضاد يقبل عليك القوم كلهم

ولما تعرضت اللغة لحملات الاستعمار، قال حافظ ابراهيم قصيدته المعروفة:

رجعت لنفسي فاتهمت حصاتي — وناديت قومي فاحتسبت حياتي

وهكذا يرسم الشعر لهذا المقوم الأول في القومية العربية تاريخاً طويلاً هو قصة انتصار العرب في معركة التتريك وإفناء الاستعمار لشخصية العرب.

ولكن مرحلة الاستبداد التركي تضغط على موضوعات أخرى غير اللغة والتاريخ فتقارن بين العرب والترك في الحضارة وتشيد بالأحداث الجارية على اختلافها وتقف من استبداد الترك مواقف أكثرها ضعيف بسبب تعلق ما يزال بالترك المسلمين.

فانتصار اليابان على الروس يرى على أنه نصر على أعداء تركيا من جهة، وعلى أنه أمل في نصرة الضعيف على القوي، أي في انتصار على تركيا نفسها. فإذا الشعر يمجد اليابان في قوة لا يبررها الحادث نفسه ويقفز الاجماع بالفرحة بنصر اليابان ليضخم الموضوع إلى ما يجاوز حقيقته بكثير. ويأتي إعلان الدستور العثماني بعد ذلك بأربع سنوات ١٩٠٨ مسوياً بين الترك والعرب، فيهلل له الشعراء والأدباء لأنه يحفظ كرامتهم ويؤاخي بينهم وبين الترك.

يا آل عثمان من ترك ومن عرب   وأي شعب يساوي الترك والعربا

ولم يبق شاعر معروف أو غير معروف لم يهلل للدستور في مصر والشام والعراق، وكأنما إعلانه قد أنقذ الحيارى وأوجد الحل الذي يجنبهم إراقة الدماء. ولكن سرعان ما يتنكر حزب الاتحاد، فإذا الثورة أشد وأقوى.

وهنا مرحلة الشعر المستنفر الذي يحض على ثورة ويدعو إلى جهاد الأتراك، ويتجلى الشعر القومي في أجلى صوره، شعر ينضح بالعواطف الجياشة وبالإباء والعزة العربية ويرسم التاريخ في أبهى صورة، وكأنما هو يقول: هذا تاريخكم أيها العرب، فكيف ترضون الذل من بعد، ويساهم الكتاب كالكواكبي في **أم القرى وطبائع الاستبداد** في هذا التيار، ويدفق أدب الاصلاح الديني من جديد ويسهم في توضيح وجوب الثورة. وما تكاد تقف في الحرب مع الألمان حتى ينقطع آخر خيط يربطها بالوجدان العربي. لم تعد حربها للذود عن الاسلام وإنما هي حروب مصالح وامبراطوريات، فلا بد للعرب من أن يستقلوا. وتأتي حادثة ضحايا الطغيان التركي شهداء العروبة على يد السفاح جمال باشا الذين شنقوا في ساحة دمشق وساحة بيروت، فإذا لهيب يتفجر في رثائهم ويمتلئ الشعر ثورة عارمة. وتأتي ثورة الحسين لتلهم الشعراء، وبدورها ثورة عربية لهذا الشريف يقود آمال العرب إلى الاستقلال. ويلتقي الساخطون على آل عثمان مع الذين كانوا يتعلقون بهم في تيار واحد لا يشذ عنهم إلا قلة قليلة تعود فيما بعد إلى التيار العام. وتحيا في الشعر صور عربية قديمة وفي الفرقة آمال دينية ودنيوية تتحقق، ثم يأتي خلف الوعد والخيانة والغدر، وفي شعر يقدس أهله الوفاء بالعهد يجد الشعراء خضماً من المعاني والأخيلة والصور. ويؤلف كل هذا ديوان شعر حول الحسين يؤكد الطابع العربي القديم ويرسم صورة قديمة قد لونتها العواطف العربية بألوان حديثة من الرومانسية.

وبثورة الحسين تنتهي الفترة الأولى لهذا الشعر، وأهم خصائصها إلى جانب لصوقها بالموضوعات الحية انها استطاعت في جزالة عربية وبمزيج من غنائية العرب ورومانسية الغرب أن تجمع القوم حول فكرة الكيان الواحد وأن تلهب الشعور والوجدان حول مميزات هذا الكيان ووجود الثورة من أجل استرداد العرب لمكانتهم. إنها في تاريخ القومية

العربية تمثل حركة استطاعت أن تستنفر الناس، وأن تثور على ظلم آل عثمان، وأن ترد على تعصبهم رداً أقوى وأسمى، وأن تحافظ على كيان الأمة بالمحافظة على لغتها ودينها وتراثها، وأن تستنقذ من العبودية عزمها لتنطلق بآمالها.

وما تكاد الأمة العربية تستبدل آل عثمان بالاستعمار الغربي حتى يتدفق الشعور في تيار جارف واضح لا شبهة فيه ولا مهادنة. وأخذ الأدب يعلو فوق التقسيمات الجغرافية التي اصطنعها الاستعمار ليتعانق العرب في كل مكان حول أدبهم وشعورهم خاصة. فما تكاد تحدث ثورة هنا أو هناك إلا ألهبت حماس الناطقين بالضاد، وبدأت الدائرة العربية تتفتح لتضم العرب في شمال أفريقيا عبر مصر، بل أصبح أدب المهجرين الشمالي والجنوبي جزءاً لا يتجزأ من أدب الأمة العربية الحديثة. ترن أصداء أحداث الأمة عبر المحيط لتنطق الياس فرحات ورشيد سليم الخوري وزكي قنصل وأبو الفضل الوليد في الجنوب، وإيليا أبو ماضي ورشيد أيوب وجبران ونعيمة في الشمال. وفي سان باولو يقيمون حفل تأبين لسعد زغلول وفي مناسبات النكبة والجزائر والسويس والوحدة، بل يقيمون أخيراً حفلاً ابتهاجاً بنصرة اليمن. يقول فيها الياس فرحات:

تعالى زئير أسود اليمن   فرّج السفوح وهز الفنن

وهكذا ينضم ديوان شعراء المهجر والجنوبيون خاصة، مع ديوان شعر الأمة العربية من الخليج إلى المحيط ليكون ديواناً واحداً وأدباً واحداً.

وبرزت في هذه الفترة الكيانات الداخلية وحاول الاستعمار أن يشجعها لتكون عامل فرقة بين العرب. فينيقية لبنان وفرعونية مصر وبابلية العراق تطفو على السطح وتلم الشعراء قصائد، ودواوين أحياناً، ولكن مؤامرات الصهيونية تتخذ شكلاً منذراً بأخطارها قبيل الحرب العالمية الثانية حتى تخف كل هذه النعرات الطائفية لتختفي حيناً ثم تظهر بعد التحرير وقد ذابت في الكيان العربي الموحد، تقويه وتثبت أركانه.

وما تكاد النكبة الفلسطينية تقع حتى يبدأ الأدب مرحلته الجديدة المغايرة للمراحل السابقة، ففيها الرؤية الواضحة المحدودة التي تؤكد حدود العروبة من الخليج إلى المحيط أمة واحدة وجسداً واحداً. ويخفت التيار الرومانسي إزاء الاستعمار الذي ظهر في الثورات الأولى منذ ثورة مصر ١٩١٩ إلى أن وضح الأمر أمام نكبة فلسطين. إن الاستعمار ما كان يمكن أن تثبت به قدم في أرض الأمة العربية إلا لأن حكم العثمانيين قد خلفها منهوكة مفككة. فسرعان ما استطاع الاستعمار أن يجد أعواناً من الحكام، فتحالف الاستعمار والحكام على محاربة التيار القومي. ودقت أجراس الخطر رهيبة حزينة في مأساة الأرض السليبة. ولئن تكن الاسكندرونة التي بكاها الشاعر الحلبي سليمان العيسى في أكثر من قصيدة لم تحرك شعراء العروبة قاطبة، فإن مأساة فلسطين السليبة قد كشفت عن العيون الغطاء، وإذا مسرحية لم تتم فصولاً زاخرة بالموضوعات والمواقف تبهر الشعراء فيخرج فيض مواكب النكبة فصلاً فصلاً. يخرج شعر إبراهيم طوقان عاطفياً حزيناً مستنفراً للجهاد عارضاً صورة الحكام الدجالين ويصور الفدائيين باكياً أنه ليس منهم.

ووسط هذا الشعر وغيره تتجه الثورة العاطفية إلى الواقع لترسم صورة هذا الوطن الذي يتحرق الشاعر شوقاً إلى العودة إليه. ويأتي عبد الرحيم محمود من طبقات الشعب الدنيا ليستشهد بعد أن يقول:

سأحمل روحي على راحتي وألقي بها في مهاوي الردى
فإما حياة تسر الصديق وإما ممات يغيظ العدى

وأبو سلمى صاحب القصيدة المعروفة:

إيه ملوك العرب لا كنتم ملوكاً في الوجود

والتي يذكر فيها ملوك العرب ملكاً ملكاً ويفضح دورهم في حرب فلسطين:

قالوا الملوك وأنهم لا يملكون سوى العبيد

ويقول خليل مطران في نفس المعنى:

جيوش السبعة الأصفار كل تراجع حاملاً غار القيود

وانجلت المعركة عن وضوح بعد جديد للمعركة واضح محدد: حكام خائنون. ولكنها انجلت أيضاً عن لاجئين بؤسهم يبرع يوسف الخطيب في وصفه وحنينهم إلى أرضهم، وتبرع فدوى طوقان في تصويره، وتطلعهم إلى الثأر والعودة يصفه هارون وعلي هاشم رشيد وغيرهما في كل قطر عربي.

ومن النكبة يتفجر الشعر الواقعي الجديد يحكي القصة السوداء. وهذه أبيات الخطاب وقد أدركته النكبة وهو ابن سبعة عشر عاماً.

أنا مشعل أنا مارد جبار لا الريح تخمدني ولا الأعصار
لو شئت جمّعت النجوم مشاعلاً ودفقت منها الموت حين أثار

ثم يعود فيرى حاله ويثور:

يا أنا يا سلعةً هيبةً للمشترين
يا أنا يا قدحاً في سهرات المترَفين
يا أنا يا شمعةً تحرق ليل الكادحين
في ضلوعي أي أعصار من الحقد دفين

حتى يسرف فيقول:

أصلي؟ لن تكون صلاتي لاجئ ليس لي هشيم حياةِ
ليس لي حفرة تضم رفاتي

ويرد عليه شاعر القاهرة محمد بدر الدين:

هي نكبتي فالقدس كانت قبلتي إن لم أكن فيها ففيها أمتي
واللاجئون من الضحايا إخوتي يوماً سأكتب في ثراها قصتي
بدمي وانسف قيدها بعزيمتي

فإذا صرعت أخي فوسدني هناك   أنا من هنا لكن روحي من هناك

ويرى الأديب العربي في وهج لهيب المعركة قضية الالتزام في الأدب كل شاعر يسهم في تصوير المعركة، حتى شعراء الغزل الرقيقين، حتى نزار قباني يكتب للصغار قصة راشيل تاجر الأعراض وكيف حلت محل أمه وأخته الشهيدتين في عزة للمؤمنين وكرامة للعرب.

وفي هذا الضوء يرى العرب أسباب التخلف ويرون العدل الاسلامي في ثوب عصري جديد. وتبدأ نداءات الثورة على النظام الطبقي تفتح العيون على ركائز الاستعمار وفساد الحكام وبؤس الفقراء وتعطيل طاقات الشعب تحت وطأة الامتيازات الطبقية. وإذا نغمة الاصلاح عند الشعراء القدامى، مثل حافظ إبراهيم والزهاوي تأخذ عند شعرائها بعد النكبة، أمثال بحر العلوم والجواهري والراوي، لوناً دامياً حاقداً ثائراً حتى يخرج الشعر عن إطار الدين وإطار القومية العربية.

وحول النكبة يبدأ القصص الملتزم، قصص تصور النكبة وهولها وأخرى تصور البطولات، ويؤلف عيسى الناعوري **طريق الشوك وعائد من الميدان**، ويؤلف أمين فارس ملحس وحليم بركات وبديع حقي وجبرا ابراهيم جبرا وسميرة عزام وغيرهم كثيرون وفي مجموعات قصصهم أطوار المأساة رثاء وبكاء واستنفاراً وهولاً ونذيراً وتطلعاً، وأخيراً ثورة على تجميد الموقف، ثورة على الاعالة والاغاثة والخيام والتشريد. وفي مجموعة سميرة عزام الأخيرة **الانسان والساعة** قصة «لأنه يحبهم»، قصة عن نسف مخازن الدقيق تصور القضية.

وتأتي ثورة مصر مبشرة بفجر، وتأتي حرب السويس لتقوي تيار الواقعية. إن العرب قد تضاربوا فعلاً وكسبوا حرباً مع الاستعمار، وقال الزعيم العربي جمال للمستعمر: «لا» مجلجلة قوية، وانتصر العرب وجاء بعد النصر انتصارات الاخوة في الجزائر، استقلوا، وإذا بلد المليون ونصف مليون شهيد تبرز في الشعر والأدب لتصور البطولات، بطولات الشعب، بطولة جميلة التي تغنى بها الشعر في مصر والشام والعراق، وألف الأدباء حولها شعراً ونثراً ومسرحاً وأوبرا. ولكن أروع ما تقرأ في حرب الجزائر صورة مأساة الشعب الذي تحالفت قوى الاستعمار قرناً ونصف قرن على إبادة شخصيته. كما يصورها الجزائريون أنفسهم بالفروسية، باللغة التي يعانون منها مأساة الغربة كما يصفها شاعرهم مالك حداد. إن للجزائريين تجربة فريدة وصورتها رافد من الروافد التي يجب أن تغذي القومية العربية لتحشد الهمم نحو تحقيق كيان الأمة العربية متوحداً قوياً، حتى تنتهي هذه الصوره البائسة المريرة الذليلة للانسان العربي. هذا محمد ديب يصف الذين نزع الاستعمار منهم أرضهم في ريف تلمسان وتركهم دون عمل نهب الفقر وهم يزحفون إلى المدينة: «لم يعد أي حائل يحول دون زحفهم المتلاحق الذي أوصل جحافلهم إلى الأحياء النظيفة والأسواق التجارية وأقسام المدينة الشريفة حيث بيوت الأوروبيين التي تعكس أنوارها في الليل الحياة الهانئة. يهيمون دون هدف وكثر عدد الموتى بينهم. كم من مسكين لفظ نفسه الأخير دون دمدمة، وكان

الموت يفاجئ بعضهم وهو يزحف دون وعي نحو مخبأ مجهول ثم يغيبون عن الأنظار. إن هؤلاء الناس كانوا يودعون الدنيا في تحشم مثالي وكأنهم بذلك يعتذرون عن موتهم».

ويصور ادريس الشرايبي بؤس العمال الجزائريين في مصانع فرنسا كالعبيد في رواية **النيوس**، ويصور مولود المعمري بؤس الشباب الذي يساق إلى حرب لا ناقة له فيها ولا جمل دفاعاً عن فرنسا. ويصيح الشاب: أنا جزائري ولكن الجزائر كلها سجن كبير رهيب. وكاتب ياسين ومالك الوادي ومولود فرعون ومالك حداد نقدوا وصوروا المأساة العربية المشتركة، مأساة الاستنزاف الاستعماري لطاقات العرب، شن حرب الابادة عليهم، وتحالف الاستعمار مع الطغاة والرجعيين للقضاء على عروبة الشعب العربي حتى بات الجزائري يسأل: ما الوطن وما لغتي؟

وما تكاد الجزائر تتحرر حتى تمد يدها إلى العرب لتسير مع اخوتها في الركب الصاعد نحو التوحيد.

ويوحد العرب سياستهم الخارجية في الحياد الايجابي وعدم الانحياز، وتتحرر اليمن بفضل المبادرة بالمساعدة التي تأتيها في سرعة وفي سخاء فتدخل الأمة العربية بذلك طوراً يأخذ من تجربة الوحدة وانفصالها درس ضرورة التخطيط. وفي السنوات الست التي مضت زخرت المكتبة العربية بروافد ضخمة من الدراسات المفصلة سياسية واقتصادية كلها تكشف عن وجه الاستعمار في وضوح. إن الاستعمار ما يزال يلعب أدواراً خطرة في الخليج وفي الجنوب، وما يزال يلعب دوراً خطراً في السياسة وفي الاقتصاد إذا ما عجز على لعب دوره حربياً. وكل هذه الدراسات تفتح أمام الأدباء آفاقاً على الحقيقة الكبرى، حقيقة الأمة العربية التي كانت وستظل أبداً أمة واحدة تجاهد لتحرير كل شبر من أرضها، وفي الوقت نفسه تجاهد لتبني في سنوات وتمحو ما فرضه عليها الاستعمار من تخلف عشرات السنين.

ويتطلع الأدباء إلى هذه الآفاق الواسعة إلى دور الأمة الواحدة وقد أطلقت طاقاتها الحرة لتؤدي مرة أخرى رسالتها الفريدة في تقدم الانسانية، فيؤلفون بوحي من هذا شعراً ونثراً، ولكن هذه الآفاق لا تشغلها عن تصوير الواقع القريب. لهذا، الاتجاه الواقعي الذي فرضته النكبة ما يزال سائداً يصور الواقع الداخلي لكل قطر ويحدد مراحل البناء، ويركز بطبيعة الحال على هذا الفرد العربي أينما يكون على الأرض العربية، ليعرف ماذا هو وإلى أين يسير. لقد فتح الفرد العربي نوافذ الثقافة كلها وعلى مصراعيها وراح ينهل بينهم من قد حرم طويلاً، فأحس كيانه إحساساً جديداً، ويرى في نفسه صفات الانسان العربي القديم بكل ما فيها من طاقة وقوة، مذكرة إياه بأجداده الذين فتحوا ليعمروا ولينشروا السلم والأمن والحضارة والرخاء، وفتحوا قلوبهم وعقولهم للانسانية كلها دون تعصب أو تحزب ليبلغوا أقدس رسالة وليحيوا وليحيا معهم الجميع دون تمييز أرفع المثل الانسانية وأسماها.

وحدة الفكر العربي(*)

محمود محمود

كان من النتائج المباشرة للعدوان الاسرائيلي الأخير على مصر وسوريا والأردن اشتداد الشعور في البلاد العربية كلها بضرورة العمل المشترك القائم على تخطيط سليم موحد لمقاومة هذا الطغيان الجديد الذي تسانده الدول المستعمرة.

ولكني أود أن أبادر بالقول إن هذا الشعور المشترك ليس مستحدثاً في البلدان العربية، وإنما الجديد هو التصميم على العمل الموحد، ذلك لأن الفكر العربي لا يختلف في قطر عنه في قطر آخر.

وقد أثبت البحث العلمي والاجتماعي أن الشعوب التي تتكلم لغة واحدة تفكر بطريقة واحدة. ولست أعني باللغة، بطبيعة الحال، اللهجة التي قد تتفرع عنها، وإنما أقصد بها الفصحى التي يتخذها الكتاب أداتهم في التعبير. أقصد اللغة الأم التي يتعلمها الجيل الصاعد في المعاهد والمدارس.

عندما تتكلم مجموعة من الناس لغة واحدة، فإن معنى ذلك أن بينهم من الصلات ما لا يعده الحصر. ولقد كانت اللغة هي أساس ما تم من توحيد بين الشعوب الألمانية والشعوب الايطالية في القرن التاسع عشر.

وما بين المحيط الأطلسي والخليج العربي تسكن مجموعة كبيرة من البشر يتكلم أفرادها اللغة العربية. ولم يكن من باب المصادفة أن تكلم هؤلاء الناس كلهم لغة واحدة. ففي عصور قديمة لم يكونوا كلهم يتكلمون هذه اللغة، وإنما انتشرت بينهم منذ أربعة عشر قرناً. وبطبيعة الحال لم يتعلموها في المدارس كما نفعل اليوم في تعلم اللغات الأجنبية، وإنما كان تعلمهم لها عن طريق الاختلاط الوثيق بالعناصر العربية. وقد تم

(*) نشر في: **الفكر المعاصر**، العدد ٣١ (أيلول/سبتمبر ١٩٦٧)، ص ١٦ ـ ٢٣.

هذا الاختلاط عبر عصور تاريخية طويلة. ولم يقتصر هذا الاختلاط على العرب وسكان كل قطر على حدة، وإنما تم بين سكان الأقطار المختلفة، بعضهم ببعض كذلك. ولا أعني بذلك اختلاط الجنس والدم، فربما لم يتم ذلك إلا في حدود ضيقة، وإنما أعني اختلاط الثقافة بدرجة قصوى. ومن ثم فقد نشأ في كل هذه البلاد مجتمع جديد يتكلم أفراده اللغة العربية، ويتذوقون أدباً واحداً وفناً واحداً، ويقرأون في أقصى الغرب ما ينتجه المفكرون في أقصى الشرق. فلا عجب إن نشأ بينهم تعاطف متبادل وشعور بأنهم أمة واحدة بعد كل هذا التشابه في طرائق العيش وضروب التفكير.

وعندما تتكلم مجموعة من الناس **لغة واحدة**، فإن هذا لا يكون من الأحداث العارضة، وإنما يدل على **وحدة التاريخ** في عصور طويلة، وعلى **وحدة الثقافة**، وعلى وحدة **الحياة الاجتماعية**، وعلى التعاطف العميق - ومن ثم على النظرة الموحدة إلى المستقبل. وليس أقوى من ذلك في تحديد الدعائم التي تقوم عليها وحدة الأمة.

وقد يعرض في هذا المجال سؤال خطير، وهو: هل يكفي أن تتعلم شعوب المنطقة اللغة العربية لتصبح ثقافتها وحياتها الاجتماعية صورة من حياة العرب الأولين؟ وهنا لا بد لي من القول بأن العروبة التي أعنيها ليست عروبة أولئك الذين خرجوا من الجزيرة العربية وانتشروا في أقاصي المغرب والمشرق. فهؤلاء نشروا لغتهم ودينهم وبعض تقاليدهم. ولكن الثقافة العربية التي أعنيها إنما هي ثمرة اختلاط الثقافات المختلفة التي كانت موجودة في المناطق المختلفة والتي أثرت في العرب النازحين كما أثروا فيها. فهذه الثقافة أخذت طابعاً جديداً لا هو ثمرة عرب وحدهم، ولا هو ثمرة كل منطقة من المناطق وحدها، ولكنه ثمرة التمازج والاختلاط. فمن كل قطر خصائص حملتها اللغة العربية إلى الأقطار الأخرى فتبنتها وأصبحت جزءاً من ثقافتها، وأمست مجموعة من الخصائص والثقافات هي الثقافة العربية الموحدة التي أصبحت عماد القومية العربية، والوحدة الفكرية العربية التي كانت اللغة العربية الموحدة من أقوى مظاهرها، معبرة عن وجودها، ودليلاً قاطعاً وبرهاناً ساطعاً على حياتها المشتركة.

إن وحدة اللغة تنم عن وحدة التاريخ ووحدة الثقافة. وما دامت المؤلفات العربية تقرأ في جميع أنحاء الوطن العربي، فمعنى ذلك أن الآراء والأقطار تتمازج وتتوحد، ومعنى ذلك أن المفاهيم الاجتماعية تنتقل من قطر إلى آخر وتؤثر في سكانه، ومعنى ذلك أن العادات والتقاليد تتقارب إلى أبعد الحدود، ومعنى ذلك أن سكان المنطقة كلها إخوة متعاطفون، يؤدي تعاطفهم إلى التعاون، وتعاونهم إلى مزيد من التعاطف. وستصبح نظرتهم إلى المستقبل واحدة، فيرتبط مصير بعضهم ببعض. وهكذا تصبح الأمة التي يتكلم أفرادها اللغة العربية موحدة التاريخ في الثقافة والحياة الاجتماعية، موحدة المصير، وليس أقوى من هذه العناصر في تكوين أمة كأقوى ما يكون التكوين.

وقد أثبت العدوان الاسرائيلي في عام ١٩٥٦، وفي عام ١٩٦٧ شدة التماسك العربي الذي يقوم على أساس من هذه الوحدة الشعورية التي خلقتها الثقافة العربية

المشتركة كما ذكرت. وليس هذا العدوان الاسرائيلي إلا مثلاً من التاريخ المعاصر. والأمثلة كثيرة في عصور التاريخ الأخرى.

ورب معترض يقول: ولكن هذه المجموعة من الناس التي تتكلم اللغة العربية يوجد بين أجزائها كثير من أوجه الخلاف في العادات وأنماط التفكير وطرق التعبير الأدبية وغير الأدبية، حتى ليصح أن تكون أمماً مختلفة. غير أن أكثر ما يستشهدون به من أمثلة على ذلك مستمد من التاريخ القديم الذي سبق انتشار اللغة العربية، كالأعياد المحلية، وبعض التقاليد المتعلقة بالموتى. ومهما يكن من أمر، فإن هذا الاختلاف جد طفيف. وقد انتشرت العادات والتقاليد من قطر إلى قطر وأصبحت عامة أو شبه عامة.

وليست اللغة وحدها هي التي تعمل على وحدة الفكر. وإنما هناك من العوامل الأخرى ما يعززها، كتشابه البيئة، ووحدة التاريخ، والاشتراك في الحروب ضد عدو مشترك كالصليبيين، ومقاومة المستعمر، وتشابك المصالح الاقتصادية وتكافلها في مختلف الأقطار العربية، ووحدة الهدف والمصير.

ولما كان الاتصال الفكري بين البلاد العربية يتم بسرعة وفي عمق، فإن أخشى ما يخشاه المستعمرون والرجعيون هو ظهور حركة تحررية في أي جزء من أجزاء الأمة العربية، لأن ذلك معناه سرعة الاستجابة لهذه الحركة في بقية الأجزاء.

العرب إذن أمة واحدة، تربط بين أفرادها صلات ثقافية وثيقة، وروابط قوية، لعل أقواها رابطة اللغة العربية. وإن كنا ندعو إلى توحيد الثقافة والفكر، فإنما ندعو إلى مزيد من التماسك القائم فعلاً بحكم التاريخ.

وليس معنى الدعوة إلى وحدة الفكر أن نتعصب أو نتحيز لثقافة بعينها دون الثقافات الأخرى، فنغلق على أنفسنا الأبواب ولا نفتح النوافذ للغات أخرى وضروب أخرى من التفكير. فإن من واجب الأمة التي تريد لنفسها التقدم أن تدرس إنتاج العقول التي نبتت في أرض غير أرضها، وتأثرت بعوامل لم تقع في تاريخها.

ولا يفوتني في هذا المجال أن أنوه إلى ما بين الثقافة والدين من صلة، بل إن الثقافة قد لا تكون إلا مظهراً من مظاهر الدين، لأن الدين بمعناه الأعم الأشمل هو أسلوب الحياة عند المؤمنين به، يرسم لهم طريق العيش من المهد إلى اللحد، في الصباح والمساء، كما يرسم لهم صورة العالم الآخر بعد الموت.

والشعب العربي يعيش في المنطقة التي نزلت فيها رسالات السماء، فهو يؤمن برسالة الدين. ومن ثم اتصف العرب جميعاً بالثقة في الله، وفي المستقبل، وبالعقاب على الشر والثواب على الخير، لا يختلف في ذلك قطر عن قطر.

العرب يؤمنون أن حياة الانسان تحكمها القوى الروحية والقوى المادية معاً، ولا سبيل إلى الفصل بينهما، فكلتاهما ضرورية لقيام المجتمع السليم: «إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

والعرب يؤمنون بالتقدم العلمي أساساً للحياة المادية، فقد رفع الدين نفسه من شأن العلم، وقال الله تعالى في كتابه الكريم: **﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾**[١]، كما قال: **﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾**[٢].

الايمان بالدين، واللغة العربية وآدابها، وعدم التعصب الثقافي، وتقدير العلم ـ كلها من مقومات التفكير العربي، ويجب أن تمثل أمام واضعي مناهج التعليم وخططه، في جميع المراحل.

ولما كان الفكر العربي واحداً في جميع أقطار العالم العربي، كان من واجب الأديب تعميق هذا الشعور، ومن واجب المربي العمل على توحيد البرامج، والتعاون والتبادل الثقافي.

أحسّ بذلك المعلمون العرب وعبروا عنه في مؤتمرهم الذي عقدوه بمدينة الاسكندرية في عام ١٩٥٦ حين ذكروا في أحد بياناتهم «ان الايمان بوحدة الأمة العربية، ووحدة الوطن العربي، ووحدة الأمل في المستقبل، يجب أن ينتقل من مرحلة الايمان القلبي إلى مرحلة الايمان العملي المستنير القائم على أساس العلم والمعرفة».

وفي عام ١٩٥٧ اجتمع في دمشق ثلاثة من وزراء التربية والتعليم العرب، في الأردن وسوريا والجمهورية العربية المتحدة، ووقعوا اتفاقاً ثقافياً يهدف إلى توحيد الثقافة العربية ونظم التربية والتعليم في الدول الثلاث، إيماناً منهم بأن وحدة الفكر والثقافة مقوم أساسي من مقومات الوحدة العربية المنشودة، واستجابة للدعوة التي ينادي بها قادة الفكر والقومية العربية، ورغبة في تنشئة مواطن عربي يعمل من أجل وطن عربي واحد، ويقدر مسؤولياته والتزاماته حيال النضال العربي المشترك لعزة الأمة العربية ومجدها.

وقد ورد في هذا الاتفاق الثقافي أن هدف التربية والتعليم في الدول الثلاث ينبغي أن يكون: «بناء جيل عربي، واع مستنير، يؤمن بالله وبالوطن العربي، ويثق بنفسه وأمته، ويستهدف المثل العليا في السلوك الفردي والاجتماعي، ويستمسك بمبادئ الحق والخير، ويملك إرادة النضال المشترك، وأسباب القوة والعمل الايجابي، متسلحاً بالعلم والخلق، لتثبيت مكانة الأمة العربية المجيدة، وتأمين حقها في الحرية والأمن والحياة الكريمة».

ويستهدف هذا الميثاق الثقافي أن يكون الاتفاق في نظم التعليم سبيلاً إلى مزيد من تماسك الفكر العربي ووحدته، وهي الوحدة التي تعد النواة الأولى لوحدة عربية شاملة.

وتعددت بعد ذلك مؤتمرات المعلمين العرب، ورجال الثقافة، والتربية، والأدب، وكلها تنادي بضرورة توحيد الفكر والثقافة ونظم التعليم في البلاد العربية. والشعور السائد بين المثقفين العرب هو أن المستعمر يحاول أن يعبث بتراثنا الفكري والروحي،

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة المجادلة،» الآية ١١.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٩.

وبتربيتنا الاجتماعية، واتجاهاتنا القومية، وأن يصرفنا عنها إلى ثقافات أخرى مضللة متباينة، وإلى اتجاهات ملتوية الأساليب والأهداف. وذلك ابتغاء تفتيت عناصر الشخصية العربية المتماسكة، وإضعاف مقوماتها، وسعياً وراء توهين الروابط الثقافية والفكرية. وكان كياننا الجغرافي وسفر تاريخنا المجيد من أهم ما وجهوا حملاتهم التعسفية إليه، وما استهدفوا القضاء عليه. بيد أن حملاتهم ما كانت إلا كالوقود أذكى جذوة وعينا العربي، ويقظتنا القومية المضطرمة، وزادنا استمساكاً بعروبتنا وأمجادنا التاريخية، وتشبثاً بأرضنا وخيراتها، كما قوى عقيدتنا في قيم حضارتنا وفي مدنيتنا، وفي عظمة رسالتنا العربية والانسانية الخالدة.

ومن أجل هذه الأغراض ينادي رجال التربية العرب بتوحيد مناهج التربية الاجتماعية ـ الجغرافيا والتاريخ ـ وكتبها الدراسية في المدارس العربية، مع تركيزها حول تاريخ العرب وأحوال وطنهم، بحيث تبرز الوحدة التاريخية والثقافية والاجتماعية للأمة العربية، كما يبرز التكامل الجغرافي والاقتصادي بين أجزاء الوطن العربي الكبير.

كما يوصي المربون العرب بضرورة توحيد مناهج التربية الوطنية، وذلك لأن مواد التربية الاجتماعية والوطنية من أنسب المواد الدراسية لخلق الجيل الجديد من المواطنين العرب، لأنها تظهره على أمجاد العرب في الماضي، ومصالحهم في الحاضر، وآمالهم في المستقبل.

وكما أدرك رجال التربية والتعليم العرب أن تعزيز الوحدة الفكرية أساس مكين من أسس الوحدة العربية الشاملة، أدرك الأدباء فيما عقدوه من اجتماعات أن الأدب العربي الحديث لا بد أن يكون معبراً عن القومية العربية، حارساً عليها، وموجهاً لها. يجب أن يكون الأدب العربي حافزاً على النضال في سبيل الوحدة. ينبغي للأديب أن يعنى بموضوعات البطولة العربية، والقومية العربية، وإبراز معانيها، وأن يستوحى الأدب الشعبي لإذكاء الروح الوطنية، فإن عدوان خصوم العروبة عليها، وعناد العرب وصلابتهم في صد العدوان، يجعلان من الواقع العربي معيناً لا تنضب فيه ملهمات الابداع في الأدب، وذلك فوق ما يقدم لنا التراث العربي القديم من ملهمات.

ويجب أن يكون الأدب في هذه المرحلة التي تجتازها الأمة العربية، والتي يحاول فيها المستعمر أن يفتت من تماسكنا ووحدتنا، رسالة قبل أن يكون فناً، أو قل يجب أن يكون رسالة في قالب الفن.

يجب أن يتغلغل الأديب بين مواطنيه، وفي مجتمعه، وفي تاريخه الماضي السحيق، يستنبط دواعي الوحدة، ويذكي بين قومه الشعور القوي بها.

الثقافة عامة، والتربية خاصة، ينبغي أن تثبت أركان الوحدة الفكرية، بين المواطنين العرب جميعاً، صغارهم وكبارهم.

وأحب في هذا الصدد أن أورد نصاً جاء في بحث للأستاذ المربي اسماعيل القباني

عن وحدة الثقافة العربية: «إن هدف الجهود التي تبذل في ميدان الوحدة الثقافية العربية هو العمل على توضيح فكرة الأمة العربية وتحديدها في أذهان الأفراد، وتكوين عاطفة قوية من الحب والولاء والاعتزاز حول هذه الفكرة، وإبراز العناصر المشتركة في ثقافة هذه الأمة، وتعريف الشعوب العربية بعضها ببعض، وبالأحوال الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية في كل منها. وهذا يقتضي أن تشتمل مناهج مواد الثقافة القومية في كل إقليم عربي على قدر مشترك يكفي لتكوين فكرة عن هذه البلاد وحضارتها، كما يقتضي الاستعانة بمختلف وسائل نشر الأفكار لبث فكرة الوحدة في صدق وأمانة...».

ولقد عرفنا في تاريخ النضال العربي وصراعنا مع الاستعمار طريقين من طرق الوقوف في وجهه ومغالبته عبرنا عنهما بالاستقلال السياسي والاستقلال الاقتصادي. نبغي من الأول طرد جيوش الاحتلال، ووضع الحكم في أيدي أبناء البلاد، والتحرر من تحكم الأجنبي. ونبغي من الثاني النهوض الصناعي، والاصلاح الزراعي، وتحرراً في شؤون التجارة والنقد والتعامل.

ولم نعرف إلا حديثاً جداً طريقاً ثالثاً لمقاومة المستعمر، هو ما نعبر عنه بالاستقلال الثقافي. فنحن إذا رجعنا بالذاكرة قليلاً إلى الماضي تبين لنا أن من وسائل الاستعمار في إضعافنا تصدير ألوان من الفكر المضلل الذي يتنافى والقيم والمثل العربية، بغية إضعاف الروح المعنوية العربية، والاعتزاز بالثقافة العربية. وما أيسر للضعيف من أن يتشكك في علمه ومعرفته وتقاليده، فينساق وراء القوي وبتوجيه منه. فأخذنا ـ لسوء الحظ ـ قبل النهضة الحديثة واليقظة العربية الأخيرة نتشكك في قيمة الدين في الحياة، وقدرة اللغة العربية على التعبير، وفي المثل الأخلاقية، والعفة الجنسية، ووحدة الرأي، وغير ذلك من اتجاهات هي من صفات العرب الأصيلة.

وأخيراً جداً أدركنا أن سلامتنا من براثن الاستعمار ليس لها من سبيل إلا الاحتفاظ بكياننا الثقافي، وتمسكنا بقيمنا وعقائدنا، نصونها من أن يتسلل إليها خبث المستعمرين. فعدنا إلى ثقافتنا الأصيلة ندرسها ونتذوقها، وإلى أحوالنا وحاجاتنا نستلهمها. وقررنا مؤخراً جداً ـ في السنوات القليلة الماضية ـ أن ندعم استقلالنا السياسي واستقلالنا الاقتصادي اللذين حققناهما إلى حد كبير بنوع ثالث من الاستقلال، هو الاستقلال الثقافي، فقلنا، وبكثير من الزهو والفخر، نحن عرب، وكنا فيما مضى ـ بتأثير المستعمر ـ إما أن نتحاشاها، أو نذكرها في خجل، وفي شيء من الشعور بالخزي والتخلف.

ينبغي أن يكون الشعور بالعروبة الأصيلة عدتنا في المقاومة، ووسيلتنا في درء الخطر، وسبيلنا إلى السلامة، فلا نحن مع الشرق ولا نحن مع الغرب، وإنما نحن نحن، بكل مقوماتنا الثقافية التي تحدرت إلينا عبر التاريخ. نحتفظ بها جميعاً، لا يحيد عنها شعب أو فرد، نقف في الذود عنها كالبنيان المرصوص، لنحفظ لأنفسنا شخصيتها المستقلة، وتفكيرها الذاتي.

ومن الواقع التاريخي الذي لا نكران فيه، أن هذا الشعور بالوحدة الفكرية أصيل في العرب.

ويحدثنا التاريخ أن الاستعمار الغربي قد هجم علينا هجوماً حربياً في أواخر القرن الثامن عشر بقيادة نابليون بونابرت، فهزمنا عسكرياً، ولكنه لم يسفه ثقافتنا، بل ولم يتعرض هو ورجاله لعقائدنا أو لغتنا أو مقدساتنا، فسلمت هذه وكانت عدتنا في الانقضاض عليه وهزيمته وطرده.

ثم عدنا نسأل أنفسنا عن السر في هزيمتنا أمام نابليون، فوجدنا أن هذا السر يكمن في تخلفنا عن أمته في العلوم الطبيعية والصناعة والاختراع، فأنفقنا نصف قرن بعد خروجه نتعلم هذه العلوم وتلك الصناعات ونقتبس الاختراعات الحديثة.

وبالرغم من الحركة التي قمنا بها في نقل العلوم والصناعات لم نأخذ بثقافة الفرنسيين، بل احتفظنا بعقائدنا وأزيائنا وعاداتنا ولغتنا، ولم ننخدع في هذا كله. وحققنا نصراً في هذا المجال، لأننا قصدنا بلاد الفرنسيين وعاشرناهم فيها، وعاد أبناؤنا من فرنسا يحملون علم الفرنسيين دون أن ينقلوا عاداتهم أو ثقافتهم.

وكان ذلك من أسباب قوتنا. أخذنا عنهم قدرتهم المادية، وأبقينا على قوتنا الروحية والمعنوية، وترفعنا عن سفساف مدنيتهم، فاحتفظنا بديننا ولغتنا ومثلنا وطريقتنا في الحياة.

هذا ما حدث في مصر، وشبيه به ما حدث في بعض أقطار هذه المنطقة العربية. وهكذا صنع العرب من قبل، يوم هجم علينا الاستعمار الغربي متحلاً شعار الصليب في القرن الحادي عشر. وربما انتصر علينا حربياً أول الأمر لفترة قصيرة من الزمن. أما ثقافياً فلم ينهزم العرب قط، ولم يأخذوا عن الصليبيين دينهم أو ثقافتهم، بل أخذوا هم عنا الفكر والثقافة، أخذوا علومنا ومعارفنا وقوانيننا وبعض أحكامنا، وكثيراً من عاداتنا وتقاليدنا. وليس يعنيني هنا ما أخذوا بقدر ما يعنيني أننا احترمنا ثقافتنا فاحتفظنا بها، فبقيت لنا قوتنا المعنوية الروحية. ونبضت عروبتنا في عروقنا، فطردناهم وانتصرنا عليهم أخيراً وعادت بلاد العرب للعرب. وفي كل ذلك بقي الفكر العربي موحداً لا انقسام فيه.

ولكننا مع الأسف أخذنا ننحرف عن هذا السبيل القويم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. ففي هذه الحقبة من تاريخنا لم نهتم بالعلوم الطبيعية ولا بالصناعة، ولكننا خدعنا في الجانب الاجتماعي والجانب الخلقي من حضارة أهل الغرب. وأخذنا نقلدهم في طرق العيش، وفي العادات والتقاليد، واتخذنا شعارنا أننا نريد أن نكون قطعة من أوروبا. وانهارت قيمنا الروحية أمام قيمهم المادية. وأقمنا اقتصادنا على أساس الاحتكار والاستغلال، ووقعنا في قبضة المستعمر حربياً وسياسياً في عام ١٨٨٢ بعدما كانت معنوياتنا قد ضعفت نتيجة للأخذ بثقافتهم. فوجدت بيننا أحزاب تؤيدهم، ووجد بيننا قوم يدينون لهم بطريقة حياتهم ويستمرئون التعامل معهم. فبقوا في بلادنا برغم جهود المخلصين منا، وذلك من جراء انقسام الرأي، وما أصاب وحدة الفكر والثقافة من وهن ـ ولبث الأمر كذلك حتى اندلع لهيب الثورة

المصرية في شهر تموز/يوليو من عام ١٩٥٢، فدخل في المعركة عامل جديد وفلسفة جديدة، عادت بنا إلى ماضينا المجيد وتفكيرنا العربي السديد. ومن المعروف في هذا الصدد أن أية مدنية وأية ثقافة يمكن أن نميز فيها عنصرين أساسيين:

العنصر الأول هو العلوم والمعارف والاختراعات والصناعات والوسائل التي تجعل حياة الانسان على الأرض أكثر راحة وأعظم رفاهية.

والعنصر الثاني هو العقائد والآداب والعادات والتقاليد واللغة والقوانين والنظم، وما ينعطف عليها من الجوانب الاجتماعية والخلقية والفكرية.

والعنصر الأول وهو المعرفة بمعنى عام عالمي، لا يختص به قوم دون قوم ولا أمة دون أمة، لأنه إنساني أسهمت فيه جميع الأمم وجميع الشعوب على مر التاريخ. فهو ميراث الانسان بوصفه إنساناً، وهو ملك للجميع.

والعنصر الثاني وهو النظم الاجتماعية، قومي خاص، لأنه يختلف باختلاف الشعوب والأمم، وهو من صنع ظروف كل أمة وبيئتها. وهو نتيجة للعملية التاريخية التي اجتازها كل شعب، وما يصلح منه لقوم لا يصلح للآخرين. وما يكون منه شفاء لناس يكون سماً زعافاً لغيرهم.

وسبيلنا واضح لا لبس فيه بعد هذا التحليل. فالعلوم الطبيعية والصناعة والاختراعات ووسائل سيطرة الانسان على الطبيعة، نحن نأخذها من الغرب ومن الشرق ومن الشمال ومن الجنوب، لأنها علوم إنسانية كما قلنا ليس لها صاحب، وإن كان لها صاحب فنحن من أصحابها، فآباؤنا كان لهم باع طويل في تقدم العلوم، بل وإلى العرب يرجع فضل إنقاذ علوم الطبيعة عندما كانوا حماة لها من جهل أهل أوروبا في العصور الوسطى. ومن من أهل الغرب ينكر في ميادين العلم المختلفة جولات ابن سينا وأبي بكر الرازي والخوارزمي وابن الهيثم وغير هؤلاء ممن شغلوا أنفسهم بالعلم وأحرزوا فيه تقدماً ملحوظاً؟ وقد أخذ الغربيون هذا التراث الضخم وأضافوا إليه حتى بلغ مبلغه اليوم ـ هذا كله تراث إنساني لا وطن له ولا لون، لنا فيه نصيب، ولغيرنا فيه نصيب، نأخذ منه ونعطي في تواضع العلماء وشمم الأقوياء.

أما العقائد والنظم الاجتماعية والفلسفة القومية والأوضاع الاقتصادية والعادات والتقاليد وما يندرج معها من كل ما هو اجتماعي أو خلقي، فلنا فيه طريقتنا الخاصة التي تميزنا عن غيرنا من الأمم والشعوب. لا نأخذها من غرب ولا من شرق، ولا من شمال ولا من جنوب، لأنها ليست واحدة في كل مكان كقوانين العلم، ولا إنسانية عامة كالمعرفة، ولكنها محلية قومية خالصة، تختلف فيها الشعوب. فلكل شعب طريقة خاصة نشأت معه وتطورت في سياق العملية التاريخية التي اجتازها، ونحن نتمسك بنظمنا وتقاليدنا وعاداتنا وعقائدنا ولغتنا لأنها هي التي تناسب طبائعنا وبيئتنا وأحوالنا، ولأنها من صنع أيدينا، ولأنها تميزنا عن غيرنا، لا يشاركنا فيها أحد، ولأننا لا نستطيع أن

نتقمص طريقة حياة أجنبية عنا، وإلا كنا كالغراب الذي قلد مشية الطاووس فلا كان غراباً ولا كان طاووساً وأثار عليه ضحك الضاحكين.

وليس معنى دعوتنا إلى الاحتفاظ بتراث ثقافتنا الاجتماعي أن نبقيه جامداً لا يتطور مع الأيام، أو كما هو وكما وصل إلينا عبر القرون، فهذا حمق وعمى اجتماعي، ولكن معناه أن أسسه وقيمه أنسب شيء لنا. أما تفصيلاته فمرنة من حقنا أن نغيرها ونطورها وندخل عليها التعديل، وفق حاجاتنا في كل ظرف من الظروف، ووفق مقتضيات الحياة في كل مناسبة من المناسبات. فهو تراث مقدس في أصوله، مرن في فروعه، يتطور ويتغير تبعاً لعوامل العملية التاريخية المطردة، ولكن تعديله وتغييره لا يخرج به عن إطار قيمه الأصيلة.

هذا هو درس التاريخ، وهذا هو مغزاه - شيء كهذا هو الذي نقصده حينما نقول باستقلالنا الثقافي، وندعو إلى وحدة الفكر والثقافة، وهذا هو ما نرمي إليه حينما نادي بأننا أمة عربية لا إلى الشرق ولا إلى الغرب.

نريد أن نحتفظ بهذا الطابع الثقافي لأمة العرب في كل ظرف من الظروف، وفي كل محنة من المحن. نحارب دعاة الانحراف، ونقاوم أنصار الهزيمة. لا نريد أن نقع مرة أخرى فيما وقع فيه أسلافنا من أبناء منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين. فالانسان لا يعرف بين الأنام بشكل وجهه ولا بنبرات صوته، ولا بوظائف أعضائه، فالناس جميعاً سواء في تركيبهم البيولوجي، بل إن الحيوان ليشارك الانسان في كثير من هذا. ومن الحيوان ما هو أجمل من بعض الناس في تكوين الجسم، ومنه ما هو أعذب منه صوتاً، وأقوى قلباً.

وإنما يميز بين الناس ما يؤمن به كل منهم من عقيدة، وما يتكلم من لغة، وما يعتنق من قيم ومبادئ، وما يتصرف به في مواقف الحياة المختلفة من سلوك، وما يحترم من مقدسات، وما يرضى عنه من قوانين، وما يعيش تحته من نظم - بهذا كله يتميز إنسان عن إنسان، وتتميز أمة عن أمة. والاسكيمو الذي يعيش في كوخ من الثلج ويتلفع بقطعة من الجلد ويضحك ملء شدقيه، يحترمه الناس بقدر ما يحترمون ساكن ناطحات السحاب الذي يرفل في أفخر الثياب، لأنها طريقة حياته. ولو أن فرداً من الاسكيمو حاول أن يعيش كهذا المتمدن المتحضر لكان أضحوكة الناس لأنه خالف ما يتميز به.

فلنحافظ على استقلالنا الثقافي ووحدتنا الفكرية، لا نعرضها للأهواء والزوابع، لأنها أقوى دعائم الاستقلال السياسي والاستقلال الاقتصادي. ولنأخذ من العلم والصناعة والاختراع بقدر ما نستطيع، فنحن من بناتها، وهي من بضاعتنا، علوم إنسانية، ونحن من البشر. أما في النظم والقيم والعقائد وطريقة الحياة، فنحن عرب وينبغي أن نبقى دائماً كذلك.

هذا دستورنا الذي لا ينبغي أن يغيب عن أبصارنا ونحن نخطط للثقافة والتربية والتعليم في البلاد العربية.

ونحمد الله لأننا نسير فعلاً في هذا الاتجاه، فإذا ما حاول الخصوم أن ينتقصوا من قدر ما تحدر إلينا، وما اخترنا لأنفسنا من نظم اجتماعية، أو لغة، أو دين، أو ثقافة بمعناها القومي، ثارت ثائرتنا ووقفنا عن تراثنا مدافعين، وضممنا صفوفنا في الجهاد لنحمي تراثنا العربي ووحدتنا القومية العربية، التي تقوم على أساس وحدة الفكر والثقافة.

الكاتب العربي ومسؤوليّاته التاريخية(*)

محمود حنفي كسّاب

في منطقة ساخنة كمنطقة الشرق الأوسط... منطقة أعطت العالم أعظم ما يملك مما يسيطر على الوجدان والأرواح... منطقة انبعث منها نور الحضارة... منطقة كان الانسان فيها أول من سيطر عليها وأخضعها لعبقريته... منطقة كانت وما زالت محطاً لأنظار العالم... الكاتب فيها يجد نفسه يواجه تحديات كثيرة، وأكبر تحد يواجهه هو مكانته من شعبه! وإذا ما تساءلنا: وما هي مكانة الكاتب من شعبه؟ لا بد لكي نجيب أن نبين الظروف الحضارية التي مرت والحالية، واحتمالات المستقبل!

فمنذ اخترعت الكتابة والكهنوت يحيط بها... كان من يعرفها يعتبر مقدساً، ومعرفتها سر من الأسرار. فلقد كانت مفتاح التقدم والرقي، كان من يملك العلم يجد نفسه في مكان الصدارة والقيادة في مصر القديمة... وكان الكاتب المصري، بسحنته السمراء، ووجهه الوقور، ورأسه الحليق، أقرب إلى الكاهن منه إلى الرجل المدني، وكان الكهنة هم المبدعون للفن القولي من شعر ونثر... وأيضاً كان النحت... فتلك كانت وظيفة مقدسة تساعد التحنيط لتكملة مهمة الخلود للأرواح والأجساد!

وإذا ما ألقينا نظرة على الحضارة اليونانية القديمة، فسوف يبهرنا أن تلك الحضارة العظيمة كان أروع ما قدمته للانسانية كتابها من شعراء وفلاسفة. كان الكاتب في تلك الحضارة أعظم ما يكون وأقدس ما يكون... لذا قدم للعالم زاداً لا ينفد مع الأيام من الفكر والفلسفة والحضارة... ولكن كيف استطاع الكاتب اليوناني القديم أن يبدع؟ وتكون الاجابة: استطاع الابداع لأنه كان مع مجتمعه، رائداً لتطلعاته نحو المجهول، اكتشف القيم الرائعة وقدم له شعبه كل تبجيل واحترام وتقديس وخلود... لذا كان

(*) نشر في: دراسات عربية، السنة ٤، العدد ٤ (شباط/فبراير ١٩٦٨)، ص ٦٥ ـ ٧٥.

أرسطو، وأفلاطون، ويوربيدس، واسخيليوس وأبقراط وغيرهم!

وفي عصر النهضة تطالعنا صورة دانتي صاحب **الكوميديا الالهية** وغيره من الذين استطاعوا أن يغيروا الأفكار!

وإذا ما انتقلنا إلى العصر الذي سبق الثورة الفرنسية العظيمة ستهزنا الأسماء العظيمة للرجال الذين كانت أقلامهم سبباً في تغيير الخريطة العقائدية للعالم، وكانت المبادئ الخالدة للثورة: الحرية، والاخاء، والمساواة، نتاج ما أبدعته قرائحهم... كان جان جاك روسو وفولتير وغيرهما. وكيف استطاعوا ذلك؟.. استطاعوا ذلك بالنضال، والعيش مع آمال الناس وأحلامهم!

وفي بداية القرن العشرين تنفجر روسيا بالثورة التي غيرت مجرى التاريخ الانساني وكانت بقيادة لينين... وكانت تلك الثورة تعبيراً عن ارهاصات ما قبلها.... ارهاصات ساعد في تكوينها وتكدسها تولستوي، ودستويفسكي، وتشيكوف، وغوغول، ومكسيم غوركي.

وما زال العالم يبدع كل يوم كاتباً... هناك في الصين العظيمة الأفكار والكتابات التي يبثها ماوتسي تونغ في شعبه، وهنالك ليوبولد سنغور رئيس السنغال الذي لفت أنظار العالم إلى الحضارة الزنجية بشعره الرائع الذي يكتبه بالفرنسية!.. خلاصة القول إن العالم... الكاتب فيه ذلك الانسان الذي يحمل القلم، يمارس دوراً خطيراً وقيادياً[1]!

وإذا ما وعى الكاتب تلك المسؤولية... كانت مكانته من شعبه القيادة والمسؤولية... وكان الشعب له وبه، وهنا تكمن عظمة الكاتب وقوته وفعاليته. وفي منطقتنا التي يعيش شعبنا عليها، الكاتب يجب أن يكون قائداً وزعيماً ومسؤولاً مسؤولية كاملة عن قيادة النضال، وعن تعبئة الجماهير، والتعبير عنها... هذا إن أراد أن يكون كاتباً بمعنى الكلمة!

إن الأمة العربية هي أمة الكلمات. إن الله عز وجل أنزل كتابه الكريم بلغتها تحدياً لعبقرية العرب الشعرية التي كانوا يتباهون بها، وأصبح القرآن سجلاً للغة العرب، وآدابهم، وأخلاقياتهم، وتشريعاتهم... حتى حروبهم... وحمل العرب رسالة الاسلام ناشرين الحضارة أينما حلوا، رافعين لواء الكلمة... شعراً رائعاً، وكلمة مقدسة طريقها إلى الله. كان الشاعر في القبيلة العربية قبل الاسلام هو جريدتها، هو المعبر عن أحلامها،

---

(١) أيضاً فإن المناضل جمال عبد الناصر كان وما يزال كاتباً... فمجموعات خطبه وكتابه **فلسفة الثورة** أعطت نضالنا الوطني صبغة تتسم بالوضوح، وفي «ميثاق العمل الوطني» واضح جداً ذلك الاسلوب البسيط المركز الذي تجلى في **فلسفة الثورة**، كذلك فإن عبد الناصر في أيام الصبا البكر بدأ الكتابة... وكان فولتير الكاتب الفرنسي موضوعاً لمقال كتبه أيام الدراسة... كذلك بداية قصته **في سبيل الحرية** التي حاول فيها التأريخ الفني لنضال شعبنا ضد الانكليز في رشيد.

عن آمالها، عن انتصاراتها، عن شرفها... وبعد الاسلام أصبح القرآن بكلماته تعبيراً عن البراعة والعبقرية العربية في التفهم والاستجابة إلى مكانة الكلمة في النفوس. وأصبح كل من يتفهم، ويتفقه في كتاب الله قائداً... بدون كهنوت، بدون طقوس... وكانت الفلسفة، وكانت الحضارة، وكان التقدم... وكان النصر!

إن نموذج الكاتب المناضل ينبغي أن يوجد بكثرة على أرضنا العربية.. إن شعبنا لم يعدم ذلك النموذج على مر التاريخ، وتاريخنا الحديث يحفل بالأفغاني والكواكبي وعبد الله النديم ومحمد عبده وطه حسين والعقاد وغيرهم...

وكيف يكون الكاتب مناضلاً؟!

إن النضال ليس صناعة... إن النضال إيمان بقضية. وقضية شعبنا هي الحرية والتقدم والوحدة، وتبني الكاتب لهذه القضية يرفعه إلى مرتبة المناضلين الذين يحاربون في سبيل قضية شعبنا. إن مسؤوليات الكاتب النضالية تنحصر - في رأيي - في تعميق الايمان بالحرية، وهذا لن يتأتى إلا بالإيمان بأن الحرية الانسانية لا تتجزأ، وأننا جزء من حركة التحرير العالمية، التي تصارع الاستعمار والامبريالية في فيتنام وأفريقيا وأمريكا اللاتينية... إن حرب التحرير الشعبية ينبغي أن يعمق الكاتب مفهومه لها وذلك بانتصاره على الأنانية في داخله، مسخراً قلمه وحياته للدفاع عنها... إلا أن ماوتسي تونغ يقود ثورة لربع البشر، وهي تحرك الملايين وراء المدافع والكلمات لتتنافس في الداخل ضد الرجعية والتخلف، ولتظفر بحريتها في بناء وطنها... وفي الخارج ضد الاستعمار والامبريالية. أيضاً على الكاتب أن يعمل من أجل تمكين الاشتراكية قرينة التقدم لشعبنا من الرسوخ في نفوس الجماهير. إن الاشتراكية ليست لفظة غريبة ينبغي شرحها، والبحث عن أصلها في اللغة... وإنما الاشتراكية عمل من أجل الرخاء، من أجل مجتمع أفضل... من أجل غد أكبر مما نعيش فيه... إنها عبرة تنتزع التخلف والفقر والجهل والمرض... إن كلمة الكاتب لن تنجح في هذين المجالين إلا إذا آمن إيماناً راسخاً بأن وحدة كل الشعب العربي حتمية، وأن المنطقة التي يحدها المحيط الأطلسي من الغرب والخليج العربي من الشرق، يسكنها شعب واحد، وأن الحدود المصطنعة القائمة الآن إنما هي صدأ التاريخ وأثر الاستعباد!

إن مسؤوليات الكاتب العربي النضالية مسؤوليات خطيرة... نجاحه في تحملها يعطيه الأمل في أن يكون كاتباً... وما أعظم أن يكون المرء منا كاتباً بحق... من هنا تكون أهمية الكاتب المناضل... إن وجود الكاتب المناضل هو بمثابة قاذفة القنابل المقاتلة... القتال بمهارة، وأيضاً الهجوم بما يملك من إمكانيات لكي يحطم مقاومة العدو وليشل فاعلية هجومه الغادر.

ماذا حدث في الخامس من حزيران/يونيو ١٩٦٧؟

في صباح ذلك اليوم وقع الانقضاض الغادر على وطن الأمة العربية... ذلك أن

طيران العدو الصهيوني استطاع أن يقوم بعملية انتحارية نجح بها في تدمير ثلاثة أرباع الطائرات العربية، وكان ذلك بتآمر مبيت من قوى الامبريالية العالمية... ولكن ماذا سبق ذلك الهجوم الغادر؟

لقد مارست الامبريالية العالمية أعلى الضغوط غير المعقولة على وطننا لكي نرضخ لمطالبها... كان الضغط الاقتصادي الذي تمثل في منع بيع القمح لنا، وكان الضغط العسكري بمظاهرات الاسطول السادس الامريكي في البحر المتوسط، وكان الضغط الدبلوماسي عن طريق الخديعة... وسبق ذلك ضغط مخيف... ضغط فكري يحاول «الغزو الفكري»، وينخر في فكرنا العربي عن طريق وصمه بالتخلف والجمود، وإشاعة التواكل في فكرنا، ومحاربة كل فكر تقدمي، فتارة يوصَم ما نكتبه بأنه قرمزي.. وتارة يوصَف ما نكتبه بأنه ارهاب فكري... وتارة يوصَف ما نكتبه بأنه ساذج ومضلل. لمجرد أن ما يكتبه بعضنا فيه حرارة الحياة، ومرارة الاحساس بأننا لم نستطع بعد أن نكوّن فكراً متميزاً... وهنا نوصَم بأننا إقليميين انغلاقيين متقوقعين نرفض الانفتاح على العالم... كل ذلك كان يتم عن طريق الصحف والمجلات المبهرة في طباعتها، والمذهلة في كمية مكافآتها... حتى إن كثيراً من كتابنا خدع، فسخر قلمه للكتابة فيها والترويج لها... والبعض حاول أن ينضم... ولكن الحقيقة وضحت!

إن خطة طويلة النفس، وتكتيكاً يعتمد على الذكاء النادر، ودراسات في نفسية أفرادنا كانت تعد لذلك العدوان الامبريالي الغادر... وكان الخطأ الذي وقعنا فيه أننا اعتقدنا أن العدو ليس على هذا المستوى!

كانت خطة الاستعمار والامبريالية في مداها القصير تعتمد أول ما تعتمد على الزمن، وفيه يتم خلق الازمات أمام الشعوب العربية، ومحاولة تصوير خطوات القيادة الثورية بأنها خطوات ساذجة تتسم بالانفعالية... ومعنى هذا التشكيك في مقدرة القيادة على المضي إلى آخر الشوط النضالي، ومن ثم تصوير النضال بأنه مرحلة مراهقة في تاريخ شعبنا لا تلبث أن تنتهي، وتعود المياه إلى مجاريها! ومن هنا كانت المؤامرات الرجعية ومحاولة «ربك» فكرنا عن طريق إغراق الجماهير بسيل لا ينقطع من المطبوعات التي تعرض للتجارب الاقتصادية والقانونية والسياسية في العالم الرأسمالي الذي قمته أمريكا!

وكانت خطة الامبريالية تعتمد على محاولة تصوير الاستعمار الامريكي والامبريالية بأنه مارد لا يقهر... تمثل ذلك في طوفان الأفلام السينمائية الحربية التي كانت تعرض قبل العدوان... أفلام تصور الجندي الامريكي بأنه عملاق لا يغلب، وأن الجيوش الامريكية وأساطيلها تملك ناصية الكرة الأرضية... وكان ذلك تمهيداً لكي يحس شعبنا بأن الاستعمار والامبريالية لا يمكن مقاومتهما... إن القوة هي كل شيء، والضعفاء لا شيء!

وكان العدوان الغادر. وإذا ما حاولنا عمل مقارنة بين عدوان ١٩٥٦ وعدوان ١٩٦٧، فسنجد أن الهدف كان واحداً وإن اختلفت الوسائل... ففي عام ١٩٥٦ كانت

قوى الامبريالية واضحة ظاهرة... ولذلك كان العالم كله معنا منذ اللحظة الأولى، واضطرت أمريكا إلى تأييدنا مكيدة في بريطانيا وفرنسا لخيانتهما ثقتها، وعدم إشراكها في خططهما... أما عدوان ١٩٦٧ فكان ذكياً... كانت إسرائيل بكل ما تتمتع به من تأييد من الامبريالية اقتصاداً، وسلاحاً، وفكراً... تحاول تحطيمنا عسكرياً... وأمريكا والامبريالية تحاولان تحطيمنا سياسياً وتحاولان الظهور بأن العالم كله تملكان هما ناصيته... والدليل أننا لم نحظ بالتأييد الفوري الكافي من العالم... وكان ذلك معناه أن أمريكا هي العالم!!

إن العدو بمساعدة لا نهائية، وبغير حدود، وبدون تحفظ من الولايات المتحدة الامريكية، كان يريد تدميرنا نفسياً... ولكن ما هو الهدف من وراء النجاح في تدميرنا نفسياً؟!

إن الفرق بين الهزيمة والاندحار، أن الهزيمة تقتصر على أن قوات عسكرية لشعب من الشعوب قد لحقتها الهزيمة في إحدى المعارك أو في جملة معارك... أما الاندحار فيشمل الهزيمة العسكرية والانهيار السياسي والاقتصادي والفكري... ولقد كان هدف العدو أن يكون الاندحار، وذلك عن طريق الهجوم الخاطف المرعب بالطيران، وكان في ظنه أنه من الممكن أن تسقط معنوياتنا، وتنهار مقاومتنا، وتتفتت قاعدة النضال!

إن فوران روح القومية العربية التي تشمل كل أوطان الأمة العربية يحس الاستعمار بخطورتها، ذلك أن معنى أن تسود القومية العربية أن تتحطم كل آماله في البقاء في تلك البقعة الخطيرة من العالم التي تقوم على بحر من البترول، وموقع فريد يتملك منه ناصية العالم!

كذلك فإن طوفان العدل الاجتماعي الذي يسود روح النضال الثوري العربي المتمثل في الاشتراكية يرعب الامبريالية، ويهدد المصالح الاحتكارية، فإن معنى أن تسود روح العدل الاجتماعي، وتسيطر الاشتراكية أن أمة قوية مرهوبة الجانب ستوجد من جديد في المنطقة، وأن السلام سيكون، وأن مستوى عظيماً من الثقافة والاقتصاد سيسيطر!

أيضاً روح الحياد الايجابي وعدم الانحياز تقلل من فرص التصادم بين المعسكرين. إن الامبريالية تريد الصدام عن طريق اشعال الحروب في مناطق العالم المختلفة... ذلك فيه مصلحتها العسكرية والاقتصادية، إن مصانعها ستعمل، وتستهلك منتجاتها من أسلحة الدمار، وتمتص نقمة عمالها المتعطلين!

وكان معنى الاندحار أن تمحى دعوى القومية العربية من مصر على وجه الخصوص، وتتأبد الحدود المصطنعة بين شعوبنا، ويكون للاقليمية الانعزالية السيطرة، وتكون الغلبة للدعوات الانهزامية التي تمجد التعاون مع الاستعمار، وتفسح المجال للتعاون مع الامبريالية، بل والتسليم لها بكل شيء!

وكان معنى الاندحار... ان الاشتراكية لن تكون على أرض وطننا العربي، وبالتالي

تعيش شعوب أمتنا مقهورة ذليلة في إسار الجوع والفقر والمرض والتخلف الفكري... تعيش تابعة لفكر الاستعمار واقتصادياته، وسوقاً واسعة رائجة لمنتجاته!

وكان معنى الاندحار أن وطن أمتنا سيدخل ضمن مناطق النفوذ، ويصبح ميداناً لصراع القوى الهائلة في العالم، وموقعاً مثالياً للقواعد العسكرية لتهديد أمن وسلام العالم، وكان معنى ذلك ان شعار «إسرائيل قد ولدت لتبقى» سيتأبد، وستكون إسرائيل بكل أحلامها، وسنعيش في بحيرة الذل الراكدة قروناً جديدة، ولن تكون فلسطين. ولكن لم يستطع العدو أن يحقق الاندحار لشعبنا... حقق شيئاً واحداً: هزيمتنا العسكرية... ولكن الهزيمة العسكرية لا تكفي لصنع الاندحار... فشعبنا حي لا يموت... وكم من المعارك هزمنا فيها وكم من المعارك انتصرنا فيها!

ولكن لماذا لم يستطع العدو أن يحقق الاندحار لشعبنا؟ ذلك يرجع لأسباب كثيرة منها:

- ان شعبنا من الشعوب التي تحترف الحضارة.
- ان شعبنا يمارس دوراً نضالياً في منطقة لها أبعادها الجغرافية الخطيرة.
- إن شعبنا شعب قديم قدم الأرض التي يسكن فوقها.

إن معنى أن نكون شعباً يحترف الحضارة(٢)... اننا لن نموت أبداً، إن الموت والفناء يكونان من نصيب الشعوب المصطنعة، أما شعبنا فوجوده قديم قدم التاريخ، وبعبقرية لا حد لها طوّع كل شيء لخدمته، وأعطى العالم سر التقدم. إن صنع الحضارة كان مسؤولية شعبنا في طفولة البشرية ومراهقتها وبلوغها.

ومعنى أن شعبنا يمارس دوراً نضالياً في منطقة لها أبعادها الجغرافية الخطيرة... ان وجودنا مهم جداً للعالم الآسيوي والافريقي.. فشعبنا يسكن أرضاً في الشمال الشرقي لافريقيا، وافريقيا لا تستطيع التنفس إلا إذا كانت قصبتها الهوائية «سالكة» عن طريق النيل عبر الأدغال حتى البحر الأبيض المتوسط الذي نتحكم في «قفلته». وآسيا لا تستطيع التمدد في حضن الحضارة الغربية إلا عن طريق المرور في شرنقة البحر الأحمر مادة أذرعها عبر السويس، عابرة البحر الأبيض المتوسط، ملتقطة أنفاسها في موانينا. أيضاً فإن العالم الاسلامي والمسيحي الممتد عبر أراض شاسعة يرى فينا قيادة دينية... فنحن حراس مقدساته منذ قرون عديدة!

ومعنى أن شعبنا شعب قديم... أننا لن نموت... فالشعوب التي تملك ماضياً لا تموت أبداً، ذلك أن الماضي دائماً يكون ماثلاً في الأذهان يحث الشعب على عدم

---

(٢) إن أول ممارسة للحضارة تمت على أرض الوطن العربي في مصر، والعراق، واليمن... الخ. كانت الاهرامات العظيمة، وكانت الانجازات القانونية في بابل، وكانت السدود في اليمن!

الاستسلام. إن الشعوب القديمة هي لب العالم، فمن شعبنا خرجت الديانات... كانت السماء تختارنا دائماً لتبليغ رسالاتها إلى بني البشر...

كل ذلك لم ولن يسمح للعدو أن يحقق الاندحار لشعبنا... ذلك مستحيل ومتناقض مع منطق الحضارة والتقدم على الكرة الأرضية.

إن دور الكاتب العربي في هذه الفترة أن يعمق الاحساس لدى الجماهير بأننا لم ولن يكون الاندحار من نصيبنا، عليه أن يؤكد في كل ما يكتب عراقة شعبنا وأصالة وجوده، ومتانة كيانه، وقوة تكوينه، وذلك لن يتأتى إلا إذا كان الكاتب فعلاً يعيش المرحلة بكل أبعادها... وكيف يعيش المرحلة؟ ذلك يكون بأن يحس أن نضال أمته هو نضاله هوَ شخصياً، والقضية قضيته... بعيداً عن الانفعال والعصبية في الكتابة... عليه أن يبين للجماهير موقفنا بالضبط، وبلا أي لجوء إلى الشعارات الصماء تجاه ما يحدث الآن... أيضاً عليه أن يوضح ماهية الكفاح ضد الامبريالية وأهميته... عليه أيضاً أن يظهر أن الحرب والهجوم الامبريالي لا يمكن أبداً أن يلهينا عن تجربتنا في إشاعة العدل الاجتماعي داخل الوطن... إنما الحرب حدث طارئ لا يمكن له أن يوقف دوران العجلة نحو التقدم والرفاهية... عليه كذلك أن يظهر الفرق بين حربنا وحرب الامبريالية. إن حرب شعبنا دفاعاً عن الحق والشرف والتقدم، وحربهم دفاعاً عن الغدر والنهب والاستعباد والذل.

إن ذلك لن يتم إلا إذا كان الكاتب يملك ناصية قضيته... التي هي قضية شعبه... فالقلم هو مدفع مصوب إلى مقتل العدو مباشرة!

وسوف يتساءل البعض: وماذا عن دور الأدب... إن الكتابة السياسية ينبغي أن تسود... فالمرحلة تقتضي ذلك!! وستكون الاجابة: إنه ليست هناك كتابة سياسية بحتة وكتابة أدبية بحتة... على الأقل في هذه المرحلة... إنما هناك ما يكتب... لا فرق بين كتابة سياسية وكتابة أدبية... إنما هناك ما يكتب. فالكاتب السياسي يكتب عن الناس والدولة والمجتمع... أما الكاتب الأدبي فدوره أن يعطي السياسة أبعاداً مبهجة تخاطب الوجدان وتشحنه بالأمل والجمال، وذلك يتأتى بالخلط بينهما بمعنى أن يكون لكل عمل فني هدف سياسي... إن دور الأدب في هذه المرحلة أن يوضح أن المقاومة بالفن مقاومة لا يستطيع العدو مباراتنا فيها، وليكن واضحاً أمامنا جميعاً أن أدب المقاومة هو أدب التقدم، وهنا يكون التداخل بين السياسة والأدب لا فرق... الأساس هو الجماهير، وليعبر كل بطريقته، المهم عدم التوقف... إن الأدب يكمل السياسة، والسياسة تكمل الأدب.. ولتكن رواية «الأم» للروائي الروسي العظيم «غوركي» مثلاً يحتذى، ولتكن «نهريات» شولوخوف العظيم نورا يرشدنا إلى كتابة خالدة!

إن يائيل ديان الكاتبة الصهيونية كتبت روايتها **طوبى للخائفين** تبين كيف يعيش مجتمع الاغتصاب في فلسطين، وتحاول فيها أن توضّح الروح التي تسود ذلك المجتمع، وأظهرتها الدعاية على أنها أثر روائي عظيم نتاج حضارة ثابتة تستكشف المستقبل وتدين

الماضي وتعبر عن أحلام الصهيونية!

ونحن ماذا كتبنا عن فلسطين؟ إن العالم يجب أن يعرف عن طريق الفن والأدب ان فلسطين تعني حضارة لشعب عريق، تعني وطناً مغتصباً، يعيش فيه جسم غريب يتنافى مع أبسط المبادئ الانسانية. إن اجترار الماضي وأحزان النكبة ليس بذي أثر... إن العدو يود الظهور أمام العالم بأنّ له حضارة ذات جذور على «أرض الميعاد»، أما نحن فنظهر أمام العالم بمظهر البكائين على الدمن... لا نملك سوى الدموع والأحلام المغلفة بالحسرات!

إن الكاتب العربي يجب أن يضع في اعتباره أنه ليس هناك ما يسمى بـ «أدب النكبة»، وإنما هناك أدب لشعب فلسطين... وأن هذا الشعب العربي له مكوناته الأدبية الأصيلة، وأنه بمستطاع الفنان الفلسطيني أن ينتج أدباً لشعب فلسطين... يصور الحياة، ويصور المأساة، ويصور الأمل، ويصور النضال. وأن هناك شعباً في آسيا... في فيتنام يناضل ويحارب الولايات المتحدة حرباً ضروساً، ويعلم الشعوب المكافحة كيف يكون النضال.

إن الكاتب الغربي لا بد ـ وهو يضع في اعتباره ما تقدم ـ أن يجند نفسه لقضية... ان الفن هو اللغة العالمية التي تفهمها كل الشعوب، وعلينا أن نستعمل الفن كسلاح قاتل للعدو، ولاثبات أن العدو ضيع على العالم الكثير منه باحتلاله لفلسطين.

إن الميدان يتسع، إن العالم ينتظر منا أن نظهر منطقية قضيتنا، وعدالة مطالبنا، وبالفن يمكن لنا أن نلج في وجدان الشعوب، ونشكل قوة ضاغطة على السياسيين، ونحظى بالتأييد، وتضمر المساعدات للعدو.

إن النكسة كان من نتائجها أن قائداً وقطباً من أقطاب النضال ضد الاستعمار والامبريالية كاد يترك مكانه... ولكن يومي ٩ و١٠ حزيران/يونيو كانا حدثاً هاماً... زحفت الجماهير تهتف ليس للزعيم والقائد فحسب، وإنما لما يمثله وجوده في مقدمة موكب النضال من مبادئ. حارب شعبنا أعنف المعارك لكي يحققها... إن الحدث الذي حرك جماهير شعبنا من المحيط إلى الخليج يمكن أن يكون بمثابة ثورة حقيقية... إن زحف الجماهير في هذا التاريخ أوضح بما لا يقبل الشك أن شعبنا شعب يعي دوره بحق، ويؤمن بالمبادئ، ويرى في استمرار النضال مهمة تاريخية يؤديها بلا تحفظ.

وما هو موقف الفنان والكاتب؟ ليس الكاتب من مهمته فقط رصد تلك الثورة الشعبية سياسياً، وتقييم يومي ٩ و١٠ حزيران/يونيو... بل عليه أن يوضح فنياً وأدبياً أن هذين اليومين أتاحا الفرصة لجماهير شعبنا أن تعبر بصدق وإيمان وحق عن إحساساتها، وعن أن خمسة عشر عاماً تحت قيادة جريئة وشجاعة جعلت شعباً يتحرك بملايين لم يسبق لها أن تحركت بمثل هذا العنف والهدير من قبل!

وما أروع أن تكون القصائد تمجيداً للطوفان الثوري، وما أجمل أن تكون

القصص، وأن يكون المسرح والسينما... مؤكدة لحق الجماهير في الثورة... في التحرك الثوري، تجاه أي انقضاض على الثورة، من هنا يجب أن «نجعل الأدب والفن جزءاً فعالاً من جهازنا الثوري ليصبحا سلاحاً قوياً به نوحد ونثقف شعبنا، ونهاجم ونحطم العدو، ونساعد شعبنا ليتمكن من محاربة العدو بقلب واحد وإرادة واحدة»!

إن الكاتب العربي مطالب الآن بالكثير... مطالب بالحق، بالوضوح، والانتماء. إن الكاتب العربي مطالب بالتزام الحق فيما يخطه قلمه تعبيراً عن فكره الثوري، إن الحق قيمة مثالية في حياة الانسان، وبغيره لا يستطيع المرء منا أن يعيش أبعاد مجتمعه ويحس المعاناة... وبالتالي فإن الحق يجب أن يكون من سمات ما يخطه الكاتب العربي الآن وإلى الأبد طالما الثورة مشتعلة لا تخبو جذوتها على أرضنا، وحتى لو خبت فإن الحق الذي يلتزمه الكاتب كفيل بإشعالها ودوامها إلى الأبد!

وحين نطالب الكاتب بالوضوح، فنحن هنا نكون مع الثورة... إن معنى الثورة أن كل شيء يجري بنقاء وطهارة... من هنا يجب أن يلتزم الكاتب العربي النقاء والطهارة فيما يكتبه... هنا يكون الوضوح... ويكون الطريق ممهداً للتقدم بلا عوائق... فالوضوح من أهم ملامح الثورات الحقيقية، والتزام الكاتب به يرفعه إلى مرتبة الثوري الحقيقي والكاتب المناضل.

وحين نطالب الكاتب بالانتماء، فإن معنى ذلك أن كل من يحاول التعبير لا بد وأن يكون منتمياً، وشعبنا من الشعوب العريقة، وعراقة شعبنا تتيح للكاتب منا أن ينتمي إليه، ومعنى الانتماء: التعبير عن أحلام الجماهير... عن البسطاء، عن المحاربين، عن الماضي والحاضر والمستقبل بصدق وإيمان!

وأخيراً... إن المرحلة التي تمر بها شعوب أمتنا حساسة، وتقتضي ـ ليس من الكاتب وحده، بل ومن كل من يعرف أن للكلمة دوراً في حياة الشعوب ـ أن يكون على مستوى النضال. إن الكاتب، مسؤوليته الأزلية منذ توصل الانسان إلى التعبير عن أفكاره بالكتابة ـ هي النضال في سبيل كل رائع ومجيد وعظيم... من هنا فإن الكاتب العربي ينبغي أن يسخر قلمه للنضال ضد الامبريالية الامريكية وامتدادها الصهيوني، وفي سبيل وطن عربي واحد يسوده الرخاء والحرية والتقدم والعدل.

المثقّف العربي والاستعمار الجديد(*)

عبد العزيز الاهواني

يشترك الاستعماران القديم والجديد من ناحية الغاية والهدف في ظاهرة واحدة ذات جانبين: الجانب **الأول** هو الاستغلال الاقتصادي بمعناه الشامل، أي المواد الخام والقوى البشرية والأسواق التجارية، والجانب **الثاني** هو السيطرة الثقافية بمعناها الشامل أيضاً، أي الدين واللغة والعادات والسلوك والعلاقات الاجتماعية. والجانبان مع ذلك وجهان لشيء واحد هو الاستغلال المادي والمعنوي.

وإنما الخلاف بين الاستعمارين في الأساليب التي يتبعها كلاهما لتحقيق هذه الغاية المشتركة. ولما كان اختلاف الأساليب هو نتيجة لتغير الأوضاع التاريخية والظروف العالمية، وثمرة للتجارب التي عاناها الاستعمار القديم منذ بدأت حركته في الاتساع، كان لا بد لكي نفهم الاستعمار الجديد ونعرف دوره في الحياة الثقافية للأمة العربية وواجب المثقفين العرب إزاءه، أن نعرض في إيجاز للقضايا التاريخية الكبرى التي حولت الاستعمار القديم إلى جديد.

لقد ارتبط الاستعمار القديم بظهور الطبقة الوسطى في أوروبا الغربية وباستخدام الآلة البخارية وقيام الصناعة الآلية مكان الصناعة اليدوية. ومعنى هذا أن قدرة الانتاج زادت، ورؤوس الأموال المستخدمة فيه تضخمت، وأصبح تحقيق أرباح متزايدة يستلزم الحصول على المادة الخام التي تسمح للآلة بفرصة العمل المتصل، وكذلك الحصول على أسواق جديدة لتوزيع هذه المنتجات الصناعية.

وهذا العامل الاقتصادي الذي ظهر في العصور الحديثة هو الذي يفرّق بين ما نسميه بالاستعمار القديم وبين الفتوحات العسكرية والسياسية السابقة التي مثلتها

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ١٦، العدد ٤ (نيسان/ ابريل ١٩٦٨)، ص ١٠ ـ ١٤.

الامبراطورية الرومانية، فهذه فتوحات لها أغراض أخرى، ولها منطلقات مختلفة، وإن كان للعامل الاقتصادي دور فيها. صحيح أن الدولة الرومانية قد انتفعت بحقول القمح التي كانت تزرع في سورية ومصر حتى استطاعت في فترة من تاريخها أن تقدم الخبز مجاناً لأبناء روما، ولكن مراكز الصناعة اليدوية كانت منبثة في أجزاء تلك الامبراطورية بحيث لم تتح الفرص لظهور طبقة رأسمالية بالمعنى الحديث. وكانت طبقة التجار، لضعف وسائل المواصلات ولأن الانتاج الزراعي لا يقبل التخزين الطويل، قليلة النفوذ، لا تستطيع أن تحرك أجهزة الدولة حسب مشيئتها، وإنما كان المجد العسكري ورغبة الأباطرة في أن يمدوا حدود ممالكهم أقوى تأثيراً وأبعد نفوذاً في سير الأحداث الحربية والسياسية.

وهذه نقطة خلاف بين الامبراطوريات القديمة والامبريالية الحديثة، حيث تقع الدولة تحت نفوذ الرأسماليين، بل وتكاد أن تصبح ممثلة لهم تتحرك بأمرهم وتسخر أجهزتها وجيوشها لصالحهم.

على أننا إذا تحدثنا عن العامل الاقتصادي وجعلناه حجر الزاوية في حركة الاستعمار الأوروبي، فلا ينبغي أن نهمل عوامل أخرى غير اقتصادية كانت تحرك الامبرياليات الحديثة، خاصة حين يتصل الأمر بالوطن العربي أو بدار الاسلام. فإذا كان النشاط الاستعماري للبرتغاليين والاسبانيين في أوائل القرن السادس عشر قد اتجه نحو اكتشاف أمريكا ثم الهجرة إليها واستغلال مواردها، فإن هذا الاستعمار البرتغالي والاسباني قد اتجه أيضاً وفي الوقت نفسه إلى الشمال الافريقي، أي إلى المغرب الكبير، امتداداً لحركة الحروب الصليبية واستجابة لمشاعر الصراع الديني الذي شغل الناس على جانبي البحر المتوسط خلال القرون الوسطى. وكذلك كان استبداد الحاكمين وشهوة التسلط لديهم، وهو كذلك أثر ممتد من القرون الوسطى له دوره في الخطوات الأولى للاستعمار الأوروبي. وإن قيام الامبراطورية العثمانية وتوسعها الحربي شرقاً وجنوباً وصراعها مع الأوروبيين غرباً يحمل في طياته هذه المعاني كلها، الديني منها والعسكري والاقتصادي، وذلك كله يقع على أعتاب العصر الحديث، وقد انتقلت خلاله مراكز القوة من المشرق إلى المغرب الأوروبي.

وأمر آخر يلقي ضوءاً على الاستعمار الأوروبي ويفرق بينه وبين الامبراطوريات القديمة ويفسر اتجاهه وأساليبه هو أن ما ذكرناه من استخدام الآلة لم يكن ظاهرة منعزلة في الحياة الأوروبية، وإنما كان ثمرة تقدم علمي وثقافي شمل كثيراً من ميادين الحياة ولم يقف عند الجانب الاقتصادي والتطبيقي وحدهما، مما أعطى للرجل الأوروبي، ثقةً بنفسه وواقعية في تفكيره ونهجاً علمياً في معالجة أمور حياته. فأضعف ذلك من سلطان الخرافة على العقول ودفع بالحياة إلى مزيد من الجدية والشعور بالمسؤولية والمقدرة على التحكم في واقع الحياة العملية والفكرية.

ولو أن الشرق الاسلامي أو الوطن العربي استطاع أن يستفيد من هذه الكشوف

العلمية ومن هذا التقدم المنهجي أولاً بأول منذ ظهوره، في الغرب الأوروبي لما وجد الاستعمار الأوروبي منفذاً إلى هذه المناطق، ولاتخذ الصراع وجهاً آخر، فلم يصبح الأمر أمر مستعمِرين ومستعمَرين، ولكن التخلف العلمي والمحافظة على النمط الفكري والعملي القديم في هذه المناطق أتاح الفرصة للسيطرة الأوروبية والاستعمار الأوروبي، ومعنى ذلك أن استخدام الآلة والتقدم الأوروبي لا يفسران الاتجاه الاستعماري إلا على ضوء التخلف الذي ظل قائماً من وراء هذا العالم الأوروبي والذي أغرى الغرب وشجعه ومكنه من الاستعلاء في الأرض وأوجد عنده عقدة التفوق كما أوجد بيننا عقدة التخلف.

* * *

اتخذ الاستعمار القديم أسلوب الغزو العسكري في المناطق التي دخلها من العالم الافريقي الآسيوي، وقد حقق هذا الغزو أغراضه العسكرية على الرغم من المقاومة الشديدة التي صادفها في كثير من المناطق، ومنها المغرب العربي، بسبب التفوق في عدة القتال وأدواته، من بنادق يحملها الجنود ومدافع تحملها السفن. وأصبحت قلة أوروبية تسيطر على شعوب كثيرة العدد واسعة الحدود. ولكن الغزاة الأوروبيين كانوا يعلمون أن القوة العسكرية وحدها لا تستطيع الثبات طويلاً في تلك المناطق البعيدة عن أوطانها وأمام تلك الأمواج الهائلة من الجماهير الآسيوية الأفريقية. فبدأوا يستخدمون أسلحة مساعدة تعينهم على هذا البقاء.

وأتيح لهم عن طريق علمائهم ومؤرخيهم أن يتعرفوا على مواطن الضعف والقوة، وعلى الخلافات الدينية والطائفية، وعلى تجمعات القبائل والأجناس التي تتألف منها الأمم المغلوبة، فأخذت حركة التبشير الديني تتسع وتمد بما تحتاج إليه من وسائل وأموال، وأنشئت المعاهد التي تدرس اللغات المحلية واللهجات العامية والمعتقدات الشعبية، ثم شرع الغزاة في تأليف بعض الطوائف والتقريب بينها وبين الطوائف الأخرى، وفتح الباب في البلاد المغلوبة لهجرات أوروبية تقيم في مدن أو إحياء أو فيما يسمى (بالمستعمرات) وأجلي بالقوة بعض المواطنين عن بقاعهم ليحل أولئك المستوطنون الأجانب مكانهم... وتمكن الأوروبيون بخبراتهم وعملهم من اكتشاف المناجم وآبار البترول والمواد الخام التي تشتمل عليها البلاد وقاموا باستغلالها ونقل ما فيها، واستخدموا عن طريق الأجر الزهيد أو السخرة أبناء البلاد في هذا الاستغلال، وبذلك أوجدوا فئات ترتزق بالعمل معهم، وفتحوا الأسواق لسلعهم وتجارتهم، وجعلوا من فئات الأعيان والموظفين في البلاد المفتوحة مستهلكين لهذه السلع، وبذلك ضربوا الصناعات المحلية، وهي في الأصل صناعات يدوية لم تكن قادرة على المنافسة لو جاءت حتى بالطريق السلمي. وطال أمد الاحتلال العسكري، وتمكن من إخماد الثورات المحلية بقوة السلاح، حتى خيل للناس في فترة من الزمن أنه احتلال أبدي، لا طاقة للشعوب العزلاء بدفعه. واختلطت كراهية المستعمر بنزوع إلى التشبه به ومحاكاته على حسب ما ذكره ابن خلدون من ولع المغلوب بتقليد الغالب. وحدث ما يشبه الانبهار بالمظاهر الحضارية التي حملها الغزاة.

وتزعزعت ثقة كثير من المواطنين بمثلهم وحضارتهم وشكوا في أصالتهم. ومع ذلك فقد ظل هؤلاء المستعمرون يحملون السلاح ويقيمون القلاع ويستخدمون العنف ويسفكون الدماء ويزجون بالناس إلى السجون، ويتكلفون في سبيل ذلك أموالاً ونفقات ليحافظوا على وجودهم وثرواتهم التي انتزعوها ومستعمراتهم التي أقاموها، وظلت القوة العسكرية تحمي الغزو الفكري والنفسي والاجتماعي خلال فترة الاستعمار القديم كله.

هذه الصورة المجملة للاستعمار القديم عرفها الوطن العربي بكل تفاصيلها، واستخدمت على أرض العرب كل أساليبها، وأخذت كل أشكالها منذ الغزوات البرتغالية لموانئ المغرب المطلة على المحيط الأطلسي ولمناطق من الجنوب العربي إلى الغزوات الاسبانية لموانئ المغرب الكبير على البحر الأبيض في القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى الحملة الفرنسية على مصر والغزو الفرنسي للجزائر وتونس ومراكش إلى الاحتلال الانكليزي لمصر والسودان والشرق العربي والاحتلال الايطالي لليبيا. شهد المواطن العربي اغتصاب الأرض وانتهاب الثروات المعدنية وإقامة المستعمرات للمستوطنين الأجانب، كما شهد المعاهد العلمية ومراكز البحوث التي قامت لخدمة الاستعمار في عواصمه، ورأى إرساليات التبشير وحماية المنحرفين من أصحاب الشعبذات الدينية واحتضان طوائف وإثارة أقليات وفرض نظم من التعليم ومحاربة اللغة العربية واصطناع المنتفعين والخونة، وكل ما يحمله الاستعمار القديم من عداء للشعوب ويضمره من كراهية لتقدمها وما يحاوله من مسخ تراثها، وما يسلكه من إغراء وتخويف.

ومع ذلك فإن الموقف بالنسبة للوطن العربي من الاستعمار القديم اختلف عن الموقف في مناطق أخرى من العالم الآسيوي الافريقي. وأوضح مظاهر هذا الاختلاف تتجلى في أمرين: الأمر **الأول** أن هذا الاستعمار الأوروبي بدأ متأخراً في الوطن العربي بالقياس إلى تاريخه في الهند واندونيسيا. فالاستعمار الحقيقي يبدأ باحتلال الجزائر في سنة ١٨٣٠ على حين أن الغزو الاستعماري لمناطق الشرق الأقصى بدأ قبل ذلك بنحو قرنين. وتفسير هذا التأخر الزمني لغزو الوطن العربي يرجع لقرب هذا الوطن العربي من أرض المستعمرين في أوروبا وتنافس الدول الأوروبية وخشيتها أن تنفرد إحداها بهذا الغزو فيختل توازن القوى في حوض البحر المتوسط، وهذا هو الذي جعل الدولة العثمانية يطول مرضها وتبقى مستقلة، وإن كانت عاجزة، أمداً غير قصير.

والأمر **الثاني** هو أن الغزو الاستعماري صادف أرضاً يرث أهلها حضارتهم القديمة ويمتلكون لغة غنية ويعتزون بتراث كان له دور في تاريخ البشرية، خلافاً لما صادفه هذا الغزو الاستعماري في سائر مناطق القارة الافريقية.

وأمر **ثالث** هو أن هذا الغزو الأوروبي ـ بعد الفترة القصيرة للحملة الفرنسية ـ جاء إلى بلاد كانت قد بدأت تستفيد وإن تكن استفادة محدودة، بالتقدم العلمي الذي عرفته أوروبا منذ عصر النهضة. فالعلاقة بين الجمهوريات الايطالية وبين الموانئ العربية منذ عصر النهضة كانت قائمة، مما جعل بعض أقطار الوطن العربي تعرف من صناعة السفن

وأمور التجارة ما لم تعرفه أجزاء العالم الآسيوي والافريقي. وهذه النقطة لا تزال في حاجة إلى دراسة، ولا تزال تتطلب مزيداً من الوضوح. ولكن الثابت أن موانئ سورية ومصر كانت في عصر النهضة كما كانت قديماً منافذ لحركة تجارية واسعة بين الشرق الأقصى وأوروبا. وكذلك أخذت بعض أقطار الوطن العربي وخاصة مصر قبل الغزو الاستعماري بكثير من أسباب المدنية الأوروبية في القرن التاسع عشر، واكتشف بعض المفكرين فيها الجانب النفعي من الحضارة الأوروبية.

وهذه الأمور الثلاثة: تأخر الاستعمار وامتلاك العرب لتراث غني والاتصال السابق بأوروبا، ضمنت للوطن العربي وللمواطنين العرب نوعاً من الحصانة والقدرة على المقاومة الثقافية لم تتح لمناطق أخرى كثيرة. ولا يزال الوطن العربي يمتلك قدرات ثقافية ومعنوية تجعله قادراً على المواجهة الحضارية وعلى إبراز طابع أصيل على المستوى العالمي.

ولهذا كله صادف الاستعمار القديم في أرض العرب كفاحاً دائباً مستمراً، تجلى في ثورات مسلحة عنيدة ابتدأت بالأمير عبد القادر الجزائري وتوالت واحدة بعد أخرى لا تخمد في قطر إلا اندلعت في قطر آخر. ثم بثورات شعبية اجتاحت المدن العربية واحدة بعد واحدة. ثم بتنظيمات سياسية وحركات ثقافية تؤكد عروبة الوطن وتدافع عن عقيدة أهله وتقاوم المسخ الثقافي والطمس الحضاري الذي بذل في سبيله الاستعمار كل غال ورخيص.

وينتهي الاستعمار القديم ليجيء الاستعمار الجديد.

إن التفرقة بين الاستعمار القديم وبين ما يسمى بالاستعمار الجديد أمر يمكن أن يكون سهلاً جداً وواضحاً جداً إذا قلنا إن الاستعمار الجديد قد تخلى عن الاحتلال العسكري وأجلى جيوشه عن الأوطان التي كان يعسكر فيها لحماية نفسه وإخضاع المواطنين، وبذلك استقلت المستعمرات القديمة وصارت دولاً ذات سيادة تمثل في الهيئات الدولية وتقيم لها سفارات وقنصليات في ممالك الأرض المختلفة. ومع ذلك فإن التفرقة تصبح غامضة معقدة حين تتجاوز هذا المظهر الخارجي لجيش محتل إلى الغاية أو الهدف الذي من أجله احتل هذا الجيش الأجنبي وطناً غير وطنه، أي هدف الاستغلال المادي والمعنوي، فهل زال هذا الاستغلال بزوال الاحتلال؟ إن الشواهد كلها تثبت أن هذا الاستغلال لا يزال قائماً، ومن هنا جاز أن يسمى هذا الاستغلال بنفس اللفظ الأول وهو الاستعمار تضاف إليه صفة (الجديد).

ولكن قبل أن نتحدث عن مظاهر هذا الاستغلال وعن أساليب الاستعمار الجديد، ينبغي أن نذكر الأسباب التي بمقتضاها حدث الجلاء العسكري. إن هنالك أسباباً تساق في هذا السبيل لا يختلف أحد في وجودها، ولكنهم يختلفون في أولوياتها. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نجمل هذه الأسباب في قضيتين هما الصراع العالمي، والوعي الجماهيري.

أما فيما يتصل بـ **الصراع العالمي**، فإن التنافس على الاستعمار بصورته القديمة قد جرّ على أوروبا وعلى العالم حربين عالميتين هما حرب سنة ١٩١٤ ثم حرب سنة ١٩٣٩. وفي الحق إن الغرب الأوروبي حين انطلق في طريق الاستعمار لم ينسق خططه، وما كان له أن ينسقها، والأمر أمر استغلال وبطش وجشع مادي، ولذلك باءت محاولات التنسيق بالفشل وعاش الغرب الأوروبي تحت تهديد الحرب قبل الحربين المذكورتين بزمن طويل وخلالهما، وكان دخول الولايات المتحدة غمار الحربين يستلزم اصطناع صيغة جديدة للاستعمار، ثم كان ظهور الاتحاد السوفياتي بمذهبه السياسي بعد الحرب الثانية وامتداد هذا المذهب إلى آسيا نقطة تحول خطير في ميزان القوى وفي تغير خريطة العالم السياسية، وفي الفزع الذي أصاب المستعمرين الغربيين ومعهم أمريكا، بل في احتمال حرب تدمر ما لم تستطع تدميره الحروب السابقة. فكان لا بد من اتخاذ أساليب جديدة وخطط مختلفة يستتر وراءها الاستعمار القديم ويحتمي من الخطر المتوقع، فاضطر إلى أن يظهر عدوله عن القهر والعنف، وكان مظهرهما الاحتلال العسكري وإخماد الحركات الشعبية بقوة السلاح، فسحب جيوشه وأخلى مواقعه العسكرية.

أما **القضية الثانية**، وهي قضية **الوعي الجماهيري** ممثلة في الحركات القومية في آسيا وافريقية، فقد انفسح لها المجال، وشهدت المستعمرات كلها يقظة فكرية وسياسية ازدادت مع الأيام، لما تحمله الحضارة الحديثة ذاتها من وسائل الاعلام وسرعة المواصلات، ولما تسرب إلى المستعمرات من أفكار جديدة نتيجة لهذا الاتصال، ومن وعي عالمي بمشاكل الاقتصاد والسياسة، وأساليب المقاومة وحقوق الشعوب. ووجد المستعمرون أنفسهم مضطرين إلى عوامل التهدئة والتسكين فشرعوا في إبرام المعاهدات والتنازل عن بعض مظهريات الحكم. وعرفوا أن الاحتفاظ بالجيوش المحتلة وبالردع المسلح يكلفهم ثمناً باهظاً ويفتح المجال لتطور هذه الحركات الشعبية نحو المعسكر الاشتراكي المناوئ، وبذلك تحدث بالنسبة لهم الطامة الكبرى وتصبح أوطانهم نفسها في مهب الرياح.

وواضح أن هذا الانتقال من الاحتلال العسكري إلى معاهدات الاستغلال ظهر بين الحربين العالميتين. ومع ذلك فإن لفظ الاستعمار الجديد لم يظهر في تلك الفترة بل إن هذه التسمية لم تعرف حتى بعد جلاء جيوش الاحتلال، ولم تفطن شعوب العالم الثالث إلى فكرة الاستعمار الجديد إلا منذ سنوات قليلة.

ذلك لأن هذه الشعوب توهمت أن الجلاء العسكري قد فتح أمامها باب الحرية والتقدم على مصراعيه، وغطت الفرحة بالاستقلال السياسي على كل شيء، وتوهم الناس أن صفحة جديدة في تاريخ البشرية قد فتحت، وأصبح أعداء الأمس لفترة أصدقاء اليوم. فلما اكتشفت بعد ذلك تلك الشعوب أن مطالب النمو الاقتصادي ستكون حتماً على حساب الرخاء الذي نعم به أعداء الأمس والذي ظلوا ينعمون به وهم أصدقاء اليوم، أحسوا أنهم فعلاً أخطأوا التصور، وأثبتت الوقائع ذلك.

وأهم من هذا في اكتشاف الشعوب لهذا الاستعمار الجديد هو الموقع الذي احتلته

الولايات المتحدة الامريكية في عالم اليوم، وفي الزعامة التي ظفرت بها على الغرب الأوروبي، وفي محاولة سيطرتها على العالم كله ممثلة للرأسمالية العالمية، حتى لقد أصبح مدلول الاستعمار الجديد ينصب أولاً وبالذات على الولايات المتحدة.

إن العزلة التي عرفها عالم المستعمرات عن أمريكا قبل الحرب العالمية الأولى جعلته لا يعد الولايات المتحدة دولة استعمارية وإن كانت لها مستعمرات. وحتى بعد أن شاركت أمريكا في الحرب العالمية الأولى ضد ألمانيا ظل عالم المستعمرات يحسن بها الظن، واستمر حسن الظن قائماً إلى حد ما أثناء الحرب العالمية الثانية. ولكن الوجه البغيض لامريكا وضح أمام العالم الثالث بعد الحرب الثانية بفترة، حين ازداد نشاطها الاقتصادي واتسعت سيطرتها الرأسمالية وأخذت تعمل سافرة لحسابها في كل مكان في الأرض، متسترة وراء محاربة الشيوعية تارة، ووراء دعوى معاونة الشعوب المتخلفة ومساعدتها تارة أخرى.

وقد أصبحت أساليب أمريكا في استغلال الشعوب وفي الاحتكارات العالمية وفي محاربة الثورات التقدمية وفي تأييد الصهيونية العالمية أوضح من أن تخفى وأكثر من أن تحصى. ولذلك لم يعد شيء يحول بينها وبين استخدام أساليب الاستعمار القديم نفسه في بعض مناطق العالم، كما حدث ويحدث في كوريا وفيتنام. ولا شك أن الوطن العربي قد حمل من العدوان الامريكي أفدح الأعباء ممثلاً في تدعيم الاغتصاب الصهيوني لاعز بقعة في الوطن العربي، وحمايته وتزويده بالقوة والدعم المالي ليضيف إلى عدوان سنة ١٩٤٨ عدواناً آخر في سنة ١٩٦٧. وليس من شك في أن موارد أمريكا الضخمة وتعدادها السكاني قد أتاح لها أن تنهض في مجال الاستعمار بما لا تستطيع أوروبا الغربية أن تنهض به، بل إن أوروبا الغربية صاحبة الاستعمار القديم أصبحت تابعة لهذا الاستعمار الجديد وأداة من أدواته. وأمريكا هي صاحبة الفكرة في تحويل الاستعمار القديم إلى استعمار جديد يشترك معها فيه من يجدون فيها حماية لوجودهم كدول رأسمالية.

ولكننا في حديثنا عن الاستعمار الجديد حين يتصل الأمر بالثقافة وواجب المثقفين العرب لن نفرق بين الغرب الأوروبي وبين أمريكا.

لقد أشرنا من قبل إلى التحول الذي حدث أثناء الاستعمار من الانتقال إلى الاحتلال العسكري المباشر أو السافر إلى احتلال في صورة معاهدات استقلال إلى أن جاء الاستعمار الجديد. والأمر أيضاً في مجال الثقافة يشبه الأمر في مجال السياسة، فقد أخذ الاستعمار القديم يباشر ضغطه الثقافي سافراً أول الأمر ثم أخذ يخفف من غلوائه ويسلك طرقاً غير مباشرة وغير سافرة ليفرض سيطرته الثقافية.

فرض أول الأمر لغته على البلاد المغلوبة فرضاً، وجعلها لغة التدريس في مراحل التعليم كلها، وجعل اللغة القومية لغة ثانية، فعل ذلك في مصر، ثم فعله بصورة أبشع في المغرب العربي. وعمل على أن تكون المدارس معامل لتخريج الموظفين وكتبة الدواوين. وندد بشراسة الثقافة القومية، وأقام العقبات في سبيل إنشاء الجامعة الحرة التي

يتربى فيها جيل جديد حديث من المواطنين. وحاول عن طريق التبشير أن يخرج المواطنين عن عقيدتهم الدينية إلى دين المحتلين، وبذل في ذلك كثيراً، ثم حاول محاربة المجددين واحتضن أصحاب التخلف الثقافي من الطرقيين وأشباههم. فلما استعصى عليه ذلك أخذ يغير من خططه، ويختار من المواطنين من يتكلمون ثقافياً عنه بلسان قومي. وجهود دنلوب وكرومر في مصر تقابلها جهود نظرائهما في كل قطر عربي. ومضى الاستعمار الجديد في هذا الأسلوب المغاير للاستعمار القديم. وصارت المؤتمرات العلمية والمنح الدراسية واستضافة المحاضرين وتبادل الأساتذة وتصدير الأفلام السينمائية وطبع الكتب والانفاق على ترجمة الفكر الأمريكي والغربي وتوزيع المجلات وإصدارها بالعربية، وإهداء المطبوعات والتسلل إلى الجمعيات والمعاهد الثقافية.. أصبح كل ذلك أسلوباً جديداً يأخذ به الاستعمار الجديد ويستفيد منه. وعدل عن الدعاية الثقافية المباشرة وقدم صوراً للحياة في بلاده يعرضها على شعوب العالم الثالث لتكون مثلاً عليا ونماذج للحياة السعيدة والبيت السعيد والسلوك المثالي والعلاقات المنشودة وغاية هذا كله أن تصبح شعوب العالم الثالث وهمها المقيم أن يقلّد أصحابها ـ دون وعي أو فهم ـ السادة الجدد، وأن يطربوا لما يطربون له ويفكروا على نمطهم، ويعيشوا على أساليبهم وإن كانوا لا يملكون القدرة المادية التي يملكها أولئك، ولكن يكفي في هذا السبل أن تمتلك بعض الطبقات، وإن قل عدد أفرادها، هذه القدرة المادية لتصبح نماذج في أرض الاستعمار الجديد تحلم الجماهير الفقيرة بأنها سوف تصل إلى مستواها في يوم من الأيام، دون نظر إلى إمكان ذلك أو عدم إمكانه. وبذلك يزداد المجتمع اختلالاً، وتزداد الهوة بين الطبقات اتساعاً وينقطع ما بين التراث والحاضر، وتضيع الأصالة ويصبح التقليد الرخيص والمحاكاة المظهرية شعاراً وهدفاً. ويربط العالم الثالث بالاستعمار الجديد ويصبح تابعاً هزيلاً يدور في فلكه. وبذلك يصبح النداء بالأصالة أو الدعوة إلى الاشتراكية والعدالة الاجتماعية ومحاولة إذابة الفوارق بين الطبقات عملاً عدائياً للاستعمار الجديد وحركات هدامة وبؤساً وحرماناً وتضليلاً للشعوب عن المثل الأعلى الذي يعرضه الاستعمار الجديد بكل وسيلة ويدعو إليه ليل نهار.

وهذه الصورة المجملة لأساليب الاستعمار الجديد ومفاهيمه يتعرض المواطنون العرب كما يتعرض غيرهم لوطأتها ويجدون تفاصيلها في الحياة الثقافية في أقطارهم.

وهنا يجيء دور المثقفين العرب في مقاومة هذا الاستعمار الجديد. وما يطلب منهم من مراجعة الموقف الثقافي كله مراجعة مستمرة تهدف إلى أن تجعل من الثقافة العربية على اختلاف الميادين ثقافة أصيلة تقتبس ما تشاء وتدع ما تشاء عن وعي وبصيرة، ولا تنزلق إلى التقليد الأعمى والمحاكاة الزائفة التي تمسخ الشخصية الثقافية ولا تقدم للعالم إلا أصداء خافتة وصوراً باهتة لانتاج الغير. لقد اتصلت الثقافة العربية من قبل بثقافات أجنبية واقتبست عنها واستفادت منها في عصور الازدهار من يونانية وفارسية وهندية واحتفظت مع ذلك بطابع متميز وأفق رحب وإنتاج مبتكر وجهد مثمر خصب. وتستطيع الثقافة العربية اليوم أن تواصل السير على هدى ذلك، وأن تقدم لأصحابها وللانسانية كلها إنتاجاً

له أصالته مضموناً وشكلاً.

وأحسب أن المثقفين العرب لكي يستطيعوا ذلك ينبغي أن يضعوا نصب أعينهم مبادئ أو نقاطاً أجمل بعضها فيما يلي:

أولاً - على المثقف العربي أن يعرف تاريخ أمته الحضاري معرفة كاملة أو قريبة من الكمال. ولفظ الحضارة هنا يشمل جوانب النشاط الفكري والفني المختلفة ويضم أيضاً التراث الشعبي بكل مظاهره. وموقفنا من التراث يثير كثيراً من القضايا المعقدة، وربما يوحي في أذهان بعض الناس شيئاً من الريبة والشك افتراضاً من أن الاستغراق في التراث يصد المستغرقين فيه عن قبول التطور ويحول بينهم وبين المرونة والتجديد. وقد يحدث هذا أحياناً ولكن الدراسة العلمية الصحيحة هي التي تضع كل شيء في موضعه التاريخي، وتملك القدرة على أن لا تخلط بين الماضي والحاضر لأنها تدرس التطور وتعلل له وتراجع الأحكام دائماً. وفي هذا ما يعصم الدراسة العلمية من أن تنتهي إلى تقليد أو تعصب. إن هذا التراث جزء من كيان الأمة العربية اليوم، بما في ذلك التراث الحضاري الذي عاش على أرض الوطن العربي قبل انتشار الاسلام وقبل استكمال الوحدة الثقافية العربية. ولا بد لكي نفهم واقعنا ونبني مستقبلنا أن نعرف ما في مجتمعنا من بذور ورواسب لهذا الماضي الطويل. ولا يزال هذا التراث العربي بمعناه الشامل قادراً على أن يوحي لمثقف اليوم وأن يفتح له مجالاً للاقتباس والابتكار يكسب العمل الثقافي أصالة لا تتهيأ لمن حرم من معرفته. ولم يحدث في تاريخ الحضارات أن انقطعت الأسباب بين الحضارة السابقة واللاحقة، وليست الأمم الحديثة في الغرب أو الشرق ترضى لنفسها أن تجهل تراثها، وإنما جهدها يقوم على زيادة الفهم لهذا التراث وزيادة الانتفاع به.

وإنما بدأنا بهذه النقطة لأن من أهداف الاستعمار الجديد أن يبتّ جذور التراث من نفوس المستعمرين ليكونوا على استعداد كامل لتقبل الصور التي يلقونها، أو أن يبقى التخلف الثقافي مرتبطاً بقشور هذا التراث القديم ليقضي على كل طموح وتفتح ومراجعة عقلية، وينبغي لنا أن نتجنب الأمرين جميعاً. وأن نعمل على تنمية البذور الصالحة من هذا التراث وتعهدها لكي تزدهر على المستوى الجماهيري فتبرأ الجماهير من الجمود وتبرأ أيضاً من العنف والبساطة الساذجة التي تجعلها تصدق كل شيء.

ثانياً - يتبع هذه النقطة الأولى ويكملها أن يعرف المثقف العربي الواقع الحالي لأمته ومجتمعه، ومعرفة هذا الواقع والاحاطة به تستلزم شيئين: دراسة علمية جادة للمشاكل القائمة، والتحاماً كاملاً بالمجتمع الذي يعيش فيه المثقفون. وكثيراً ما تثير الدعوة الثانية، أي الالتحام بالجماهير، فزعاً عند بعض المثقفين الذين يتحدثون عن المستويات الثقافية، ويظنون أن معايشة الشعب ومعاشرة الجماهير استيحاء وإنتاجاً ومخاطبة ستهبط بمستوى الانتاج الثقافي بدلاً من أن ترتفع به، وهذا شعور نجده عند كثيرين من أصحاب الفنون التشكيلية والتعبيرية، وهم مع ذلك يقعون في أزمات لا يستطيعون الخروج منها، إذ إنهم يتمثلون المجتمع الأوروبي حين يصورون ويلحنون، ثم يدركون أنهم لا يستطيعون إضافة

جديد إلى ما ينتجون، فيصبحون تلامذة لمدارس الغرب وأساتذته، ويظلون في مستوى التلمذة، فلا يظفرون بإعجاب أولئك ولا يتجاوبون مع أبناء شعبهم. واعتقد أن سوء الظن بالجماهير واتهام الشعبية بالإسفاف أثر من آثار الاستعمار الجديد أيضاً وإن تكن له جذور أقدم من ذلك، وأحسب أن علاج ذلك مزيد من الالتحام بالجماهير، فإن في هذا ما يطرد الغربة عن الفنان الحقيقي ويتيح له فرصاً لو استطاع بموهبته الانتفاع بها لحلت له أزماته وهدته إلى الطريق الذي يكتشف فيه شخصيته متفاعلة مع شخصية أمته. وقد قامت في هذا المجال تجارب في التصوير وفي التلحين الموسيقي تبشر بخير وتثبت أن الطريق غير مسدود.

ثالثاً ـ إن المثقف العربي يعيش في عالم تزداد حلقات الارتباط بين أجزائه يوماً بعد يوم، عالم أصبح صغيراً بالقياس إلى العصور السابقة بحيث أصبحت لا تفهم أحداث منطقة منه إلا على ضوء أحداث المناطق الأخرى. ومعنى هذا ان العزلة الحضارية القديمة لم يعد لها وجود في عالم اليوم. وسيؤكد المستقبل هذه الحقيقة. ومعنى ذلك أن المثقف العربي إذا رأى أن يسهم إيجابياً في تاريخ أمته وعصره وعالمه لا بد أن تتسع آفاق ثقافته لتشمل العالم كله. فلا تقف عند نوع دون نوع، ولا تقتصر على أدب دون أدب، والاستعمار الجديد يحرص على أن يكون للثقافة في البلاد المتخلفة منبع واحد هو منبع المستعمرين الجدد، ويكاد المثقفون العرب يجهلون ثقافات تحيط بهم جنوباً وشرقاً، ولا بد من أن يمكنوا من النظر إلى الجهات الأربع ولا يركز بصرهم على جهة واحدة. ولا بد من جهود مثمرة في هذا السبيل. إن طموح المثقف العربي ينبغي أن يتجاوز الحدود ولن يتحقق له ذلك إلا إذا تزود بثقافة عالمية شاملة ناضجة متكاملة تعينه على أداء رسالته والقيام بدوره في خدمة الانسانية جمعاء.

رابعاً ـ وحين يتصل الأمر برسالة المثقف ودوره في الحضارة الانسانية تجيء فكرة التقدمية وتفرض نفسها فرضاً ويجيء التطلع إلى المستقبل المنشود للانسانية، في مجتمع يسوده السلام والعدالة، مجتمع يتخلص من الارهاب والظلم الاجتماعي ويبرأ من الاستغلال بكل أشكاله وأنواعه، وهذا ما يزعج الاستعمار الجديد لأنه يقلم أظفاره ويضرب قواعده ويفسد عليه خططه. والمثقف العربي ينبغي أن يشعر بمسؤوليته في هذا السبيل، وأن يعلم أن الصراع القاتل العنيف الذي يجتاح الدنيا اليوم هو صراع بين الاستغلال والطبقية الممتازة والتمييز العنصري من جانب وبين الاشتراكية والعدالة والمساواة في الحقوق من جانب آخر. وانتماء المثقف العربي إلى أمة كانت ولا تزال فريسة للاستغلال الرأسمالي بصورتيه القديمة والجديدة يحدد له موقفه ويبين له طريقه. وحين يكتمل لهذا المثقف العربي وعيه بتاريخ أمته وتراثها وإدراكه لواقعها الحالي والتحامه بجماهيرها وحين تتضح ثقافته وتصل إلى المستوى العالمي لن يملك إلا أن يكون تقدمياً ولن يستطيع إلا أن يكون خصماً للاستعمار الجديد كما كان خصماً للاستعمار القديم.

حول مفهوم الوحدة والتحرّر الثقافي(*)

محمّد زفزاف

تقترح الظروف الراهنة للعالم العربي طرح عديد من الأسئلة؛ وكلها باعتقادنا تتلخص في هذا السؤال: ما العمل للوصول إلى ثورة حقيقية فوحدة؟ أي ما العمل لتوحيد الاهتمامات لدى طبقة المثقفين وطبقة الحكام، والجماهير الشعبية العربية، أعني البروليتاريا. . فما دام هناك انقسام في المجتمع العربي يتحدد على وجه العموم في ثلاث فئات هي: المثقفون، والحكام، والجماهير الشعبية التي نسميها تجاوزاً بروليتاريا[1] لأن البروليتاري عندنا يختلف عن نظيره في أوروبا، فهو لا يمارس عملاً يدوياً في الأغلب، ومستواه المعيشي منخفض جداً وليس نسبياً كما هو في التعريف. قلت: فما دام هناك هذا الانقسام في المجتمع فإن بعض المثقفين حاولوا أن يتبينوا سر الهوة بين هذه الفئات الثلاث، وهذا الانفصال اللامبرر بينهم وبين الجماهير الشعبية من ناحية، وبينهم وبين الحكام من ناحية أخرى. . . وكما سنرى فإن المثقفين هم أقدر على تلمس هذه الأخطار. لقد ثبت أن لهم آثاراً فعالة في تسيير دفة التاريخ والتأثير في الساسة والحكام، وإن تظاهر بعض السياسيين أنه للقضاء على فعالية المثقف يجب إهماله وعدم الالتفات إلى أقواله وآرائه. وهذه سياسة طالما اتّبعها الإنكليز، وإن لم يتبعها زملاؤهم الأمريكان، على أن هناك من زعم أن القضاء على نشاط المثقف أمر ليس بالعسير[2]. فعلى الطبقة الحاكمة وحليفتها البرجوازية أن تقرّبا المثقفين وتتركاهم في تسيير أمور الدولة. وكان من أبرز من

(*) نشر في: المعرفة (دمشق)، العدد ٨٩ (تموز/يوليو ١٩٦٩)، ص ٩٥ ـ ١١٠.

(١) حيث إن البروليتاري «هو شخص لا يملك ما يعيش به سوى مردود عمله (الأجهزة)، ويمارس عملاً يدوياً، وله مستوى منخفض نسبياً داخل المجتمع». انظر قاموس: *Petit Robert*.

(٢) لأن المثقفين كما جاء في مسرحية **الأيدي القذرة** لسارتر: يحلمون دائماً بالنشاط، وهكذا حتى لو منعوا من ممارسة هذا النشاط فإنهم يحلمون بممارسته، والحلم إنما هو رغبة في التخطي.

نادى بذلك الكاتب الفرنسي المعروف ريمون آرون في كتابه **أفيون المثقفين**[٣]. ولقد نجحت هذه الدعوة لدى الأقلية، بل إن منهم من تحول إلى يميني متطرف بعد أن كان يسارياً متطرفاً، وادعى أن يسارية الأمس تتحول بالضرورة إلى يمينية، اليوم. وهذا بطبيعة الحال منطق مردود من أساسه، وهو ليس سوى حصيلة تكوين برجوازي سطحي؛ إنه إذا كان المثقف يستمد أصالة فكره من الشعب، فهو سيظل وفياً لهذا الشعب حتى النهاية. وهنا تبرز مسألة أخرى: ما حدود مفهوم الثقافة والمثقف؟

كانت هذه المسألة قد أثيرت وتثار الآن، وأعتقد أنها ستثار في المستقبل. وليس من العيب في شيء تطوير مفهوم ودلالة المصطلح وفق اللحظة والمكان الحاضرين. فإذا كان البعض قد تساءلوا عن جوانب من ثقافتنا. فإن من حقنا أن نتساءل؛ لأن الفكر ليس ملكاً لأحد في لحظة معينة من التاريخ[٤]... وإذا لم يكن من حظنا الجواب فإن من حظنا السؤال؛ ألم يكن سقراط يتساءل باستمرار ويتساءل فقط؟ إن هذه الأسئلة التي يثيرها المثقف الجاد لن تعدو كونها في نظرنا مجرد استفسارات. والاستفسار هو في حد ذاته وعي بأن الأشياء ليست على ما يرام. وإعطاء الجواب النهائي هو مجرد احتكار طفولي - فالجواب دائماً يقرره مجموع بشري واعٍ بشمولية المشكل، أي بجوانبه وبإحراجاته.

لقد أثارني أن المثقفين العرب اليوم يحاولون إعطاء الحلول النهائية... إن مجرد إعطاء الحل هو تعسف فكري، بله «الحل النهائي»، ذلك أن كل ما في إمكاننا أن نفعله دائماً هو أن نستفسر ونقترح، وفي ظل هذا المنطلق نبدأ ثورتنا الفكرية. ما الدوافع التي جعلت الانفصال قائماً بين الحاكم والبروليتاري والمثقف؟ هل هو الحقد الذي تتميز به كل فئة من هذه الفئات الثلاث، أم هو الحسد والنفور؟

لقد حاول بعض المفكرين الغربيين أن يفسروا التاريخ من وجهة نظر «حقد فئة على أخرى». على أن هذا العامل النفسي الذي استخدمه بعض المفكرين كان معطلاً بالأساس. فاستعمال علم النفس لتفسير «علم» التاريخ هو بنظرنا، كما هو بنظر البعض الآخر، مجرد سفسطة. ولقد اعتقد بعض القادة السياسيين في نظرية الحقد هذه: الطبقة الحاكمة تحقد على البروليتاريا، وبالمثل فالبروليتاريا تحقد على الحكام والمثقفين معاً، وتعتبر هؤلاء الأخيرين خونة ومتعاملين. فمنذ سنوات كثيرة كان قد تحدث الجنرال دوغول - وكان ما يزال إذ ذاك كولونيلاً في الجيش الفرنسي - في كتاب له عن **الحقد الحديدي** الذي يجب أن يتميز به القائد والسياسي؛ ذلك أن الحقد إنما هو ضرورة من ضرورات

---

(٣) كان قد صدر هذا الكتاب منذ سنوات، وترجمه إلى العربية عادل زيتوني. وبعد الحوادث الأخيرة في فرنسا أعيد طبعه. وسوف نتعرض في محاولتنا هذه بين فينة وأخرى إلى بعض آراء هذا الكاتب التي تعتبر فريدة من نوعها.

(٤) بناء على هذا المفهوم سنحاول أن نثير قضية أخرى معروفة جداً وهي علاقة الايديولوجيا بالالتزام ومدى تمسك الكاتب بهما.

قيام مجتمع ناجح. ولا شك أن بعض المثقفين العرب قد استمدوا نظرتهم وموقفهم الراهن من نظريات من هذا النوع. وأعتقد أن هذه المواقف إنما هي نتاج تشوش ذهني وفكري، وهي بطبيعة الحال ليست سوى إحباط لمفهوم القيم الثورية التي يوضحها المفكر ويحللها ويجزئها بحيث لا تختلّ وحدتها. وسنرى مثلاً أن هذا الرأي لمثقف عربي إنما هو نابع من حقد حديدي تجاه الجماهير الشعبية. لقد كتب أدونيس يقول: «... إن جماهيرنا العربية ليست في مستوى الثورة. إنها بعامة جماهير تسيّرها الأفكار والقيم اللاثورية. وحين تستسلم لها الثورة تخون نفسها»(٥). فهذا نوع من حقد حديدي بارز، ليس لدى طبقة الحكام، ولكن لدى المثقفين الذين هم بالأساس أبناء البروليتاريا، إذ لا يمكن أن يفهم دور المثقف ـ كما سنوضح ذلك فيما بعد ـ إلا وسط مجموع بشري مضغوط ومحتقر.

إن مواقف من هذا النوع، تضع أمام العربي اليوم عدة إشكالات، وأقول العربي دون تحديد. لأنني هنا كمغربي أضع نفسي في مواجهة أعداء الشعب العربي، سواء في اليمن أو في عدن أو في سوريا أو في العراق أو في المغرب، لذلك فإنني أرى من حق المثقف أن ينطلق من هذا الأساس بعيداً عن الأحقاد، فرغبتنا اليوم هي بناء وحدة على مستويات: في مفهوم الثورة، وفي مفهوم المصير، وفي مفهوم إعادة بناء كيان سياسي بلا أحقاد حديدية.

لقد دعوت في مقالتي «الأدب المدافع»(٦) إلى تخطي هذا الهذر الفكري الذي سببه اصطدام عنيف بواقع عنيف. وكنت أعني بالأساس وضع نفسي داخل الزمرة المتعقلة ـ هكذا وبكل غرور علمي ـ كي نستطيع المساهمة في بناء كيان جديد، خصوصاً وأن مفهوم الثقافة والوحدة والثورة، هو من غير شك مفهوم يخضع لاعتبارات تاريخية ونفسية محضة: أعني اعتبارات ذاتية وموضوعية في اللحظة والمكان. وبما أن المثقف هو سيّد الوعي في المجتمع، فهو وحده الذي يستطيع أن يفرض هذا المفهوم أو ذاك... لذلك كان المثقف العربي مدعوًا لأن يخطط ويبرمج وفق حضور كامل إزاء الإشكالات والإحراجات الطارئة. ويستطيع لكي يتأكد من فعاليته أن يجرب الخوض ـ وكان الكثير من المثقفين قد جربوا ـ في لولبية التاريخ. من هذا المنطلق كنت شخصياً أريد أن تفتح النافذة على فضاء فسيح، وبعيداً عن مفاهيم مستوردة، ومعانٍ للتاريخ أملتها ظروف وأمكنة مخالفة تمام المخالفة للأمة العربية. لقد وضعت بعض النظريات الانسان خارج التاريخ وجعلت أخرى التاريخ فوق الانسان، ونحن لا نريد لانساننا العربي سوى تسييره للتاريخ وتحكمه فيه. والاعتراف بعدم جدارة وقدرة هذا الانسان على الفعالية إنما هو سلبية مريضة، والاختيار يفرض الموقف الايجابي في القضية، لأنه وحده ـ أي الاختيار ـ كفيل بأن يعطي معنى

---

(٥) أدونيس، «الرئيس جمال عبد الناصر والثقافة،» الآداب، العدد ٦ (حزيران/يونيو ١٩٦٨).

(٦) محمد زفزاف، «الأدب المدافع والمسألة الفلسطينية،» المعرفة، السنة ٧، العدد ٨٤ (شباط/فبراير ١٩٦٩).

للتاريخ. وليس أقدر على تفهم كل هذه المشاكل من المثقف.

إننا إذ نواجه عوائق متعددة تكتنف شروط الثورة وظروفها، نحاول بقدر الامكان تجاوز هذه العوائق، ورصد «المجال الادراكي» لنقطة المنطلق. فتعريفات وتحديدات القيم لها ارتباط أساسي برصد هذا المجال.

والتعريف أو التحديد إنما يأتي لإعطاء معنى، ولتحويل القيمة كتجريد إلى قانون خاضع بالأساس إلى إرادة المثقف. ليس معنى هذا أن القانون لن يتغير بعد ذلك، ولكنه قابل لأن يكون قاعدة أو أساساً لقوانين أخرى. فالإرادة البشرية أقوى من تحكم الجمود في الفكر. وهذا ما حاول أن يعلنه للعالم مفكرون أحرار من الغرب والشرق. فالجمود السلبي والتعلق الأعمى بابتكارات الأسلاف إنما هو عبادة لأرواح الأجداد، وهذه من مخلفات المجتمعات البدائية، حيث كانت العشائر ترتقب حلول الأرواح الوهمية في مرافق الحياة التي تغيرت، وتتغير باستمرار. وهذا ما تفسره ظواهر الهزات في أوروبا الغربية. لقد أصبح الرفض من شيم المفكر الحر، بل المفكر المبدع الخلاق. وإن سيادة الفكر العشائري المجتمع العربي هي ظاهرة تستحق الالتفات. وسيادة الرجعية الفكرية هي أيضاً ظاهرة أخرى تستحق الالتفات كذلك. إن المثالية المغرقة في التطرف تسيطر الآن على فكرنا وتنفي عن العربي صفة الإبداع والخلق. ولعمري فهذا وحده كافٍ لتفسير ما قاله المؤرخون من أن الحضارة العربية الإسلامية بناها أجانب. إن ميول المثقف العربي الثوري لن تكون بذات جدوى إذا لم تتخلص من هذا الاندماج المثالي السائد الآن في المرافق العلمية. أليس أن الهزات الأخيرة في أوروبا إنما هي احتجاج على سيادة الفكر المثالي في هذه المرافق لأنه من مخلفات القرون الماضية؟ إننا نعرف أن هناك بيننا متطرفين. لكن إلى جانب هؤلاء هناك من يعيش في ظل مثالية مغلقة، وأستطيع أن أقول إن روحنا الشرقية إنما تعيش في ظل المستوى الثاني، أعني أنها أقرب إلى المثالية منها إلى المادية. فحتى أطيب هؤلاء المفكرين قلباً وأنقاهم سريرة وأكثرهم حباً للوطن يغرقون في هذه المثالية. وهذه خاصة من خصائص هذا الشرق الحالم.

لقد أعجبت شخصياً بتلك النزعة الانسانية التي تتميز بها روح ذلك الطبيب المصري المدعو «إبراهيم الحكيم»[٧]... لكن الحل - للأسف - في نظره لخروج العالم العربي من التخلف الاقتصادي كان هو التمسك بالروحانيات. لقد كتب في مذكراته ص ٤٧ ما يلي: «إن الجواب الوحيد، هو أن الحياة قوة روحانية، ومن غير هذه القوة ليس هناك سوى الوحل». لقد اخترت الإشارة إلى هذا النموذج لأنه يمثل صورة المثقف العربي المعاصر الذي يتفانى في حب الوطن، وكلنا نحب الوطن، والذي لا يحبه إنما هو خائن، والخائن لا يخون غير نفسه، كما يقول جان كوكتو.

---

(٧) John Knittel, *Le Docteur Ibrahim.*

أولاً: من مشاكلنا الفكرية: أدب مغربي أم أدب عربي!

إن الكاتب الحقيقي هو الذي يصدر عن ذاته. والأدب الأصيل إنما هو نتاج تجارب الكاتب داخل المجموع. على أن الإلزام القهري هو الذي يفقد الأدب أصالته ومعناه. ولقد تطرف كثير من المتعصبين، واعتبروا الأصالة تحديداً للمواضيع الأدبية، وكان من أبرزهم جدانوف، إذ نادى بإعدام كل أدب غير تربوي. وهكذا نسبوا له فقالوا الجدانوفية (Jdanovisme) وتفكهوا بهذا الرأي ونسبوه لكل رأي شوفيني متعصب. غير أننا اليوم نعرف جميعاً أن الكاتب يتميز بحريته. وحريته في التزامه لا في إلزام الغير له. لذلك فقد تنبه كثير من المفكرين إلى هذا، وعلى رأسهم المفكر الفرنسي المعروف روجي غارودي فنادى بواقعية بلا ضفاف، أي بالتزام حر.

إننا نطرح هذه القضية لأن مجتمعنا يجتاز مرحلة من أعوص المراحل، والمفروض في كاتب يعيش تحت ظل أوضاع معينة أن يلتفت لقضية من هذا النوع.

لقد تحدث بعض المفكرين العرب في مؤتمر هافانا مؤخراً عن وضعية المجتمع العربي، وحللوا بناء على معطيات الواقع تجارب المراحل التي جاءت بعد الاستقلال. فأكد بعضهم أن العالم العربي يدخل الآن المرحلة الثانية(٨)، بعد تجاوز المرحلة الأولى التي تجيء عادة بعد الاستقلال، وهذه المرحلة تتطلب ـ في نظرنا ـ وعياً بعيداً عن الالتباس كما هو في الأخلاق الوجودية.

إنه إذا كانت هناك دول عربية اجتازت المرحلة الأولى ودخلت المرحلة الثانية فإن المغرب مثلاً ما يزال يعيش في ظل المرحلة الأولى التي جاءت بعد الاستقلال، وهذه المرحلة تتميز بإرهاصات عنيفة تتطلب ردود أفعال تتفاوت بين الشدة واللين وبين القوة والضعف. إن أصالة أدبنا هي في أصالة الشعور المحتدم بتناقضات البيئة وبتناقضات الطبقة الاجتماعية. فنحن نعيش مثلاً ـ هنا في المغرب ـ في ظل المرحلة الأولى. وإذا لم يكن هناك اعتراف بهذه المرحلة من طرف الكاتب، فإن مهمته ستكون مختلة، ووعيه عاجزاً، وليس هناك أخطر من هذا العجز في الوعي.

لقد أشيعت اليوم في الوسط الأدبي المغربي نزعة إقليمية محلية، بدعوى أن العالمي إنما هو في الأساس اقليمي. وها إننا نرى اختلاق فكرة «أدب المغرب العربي». وهذه الدعوى إنما هي من مخلفات الاستعمار الجديد، حيث ان الاستعمار القديم كان يذكي

---

(٨) تفسير هاتين المرحلتين كما أورده أنطون المقدسي: «مرت الثورة العربية بمرحلتين: الأولى مرحلة التحرر القومي من الاستعمار السياسي، لعبت فيها البرجوازية دوراً أساسياً. والثانية، مرحلة التحرر الاقتصادي والشعبي تقوم بها الآن جماهير شعبية أخذت تمارس تدريجياً حقوقها السياسية». انظر: أنطوان المقدسي، «الثورة والثقافة في مؤتمر هافانا،» **المعرفة**، السنة ٧، العدد ٧٣ (آذار/مارس ١٩٦٨). وطبيعي أن هذا القول يحتاج إلى مناقشة. فبعض البلدان العربية لم تتجاوز بعد المرحلة الأولى؛ مرحلة التحرر من الاستعمار بشكله القديم؛ وتبدو بعيدة عن دخول المرحلة الثانية، مرحلة نزوع البروليتاريا إلى المساهمة الهادفة والمشاركة في بناء حياتها، بينما هي بعيدة كل البعد عن المشاركة.

بجميع الوسائل تلك النزعة الفولكلورية السياحية في أدب المغرب العربي، وكان إلى جانب ذلك يحاول إقحام موضوعات أخرى من هذا النوع واستنتاج رؤى قبائلية في الأدب الجزائري أو أمازيغية في الأدب المغربي. فإلى جانب هذا البحث الدائب عن تراث مزيف ومقومات مغلوطة من طرف الاستعمار، هناك أيضاً اهتمامات وحشية لتقويض وحدتنا الثقافية. ففي فرنسا هناك مجلة بعنوان **أمازيغ**. وإذا كان هناك هدف من إصدار هذه المجلة فإنما يتلخص في نشر البلبلة والعنصرية، وإحباط فكرة الوحدة والتضامن على مستوى العالم العربي. ومهمات الكاتب المغربي هي الوعي التام لقضايا من هذا النوع. فأصالته تتجلى في التفتح على مشاكل العصر، وفي التنديد بالمحاولات العنصرية التي تختفي وراء «المساهمة العلمية» أو «البحث العلمي النزيه» أو «التعاون الثقافي». فإذا حاولنا أن نتحدث عن أدب مغربي أصيل، فإنما نتحدث عنه كجزء من الأدب العربي كله. ولا يفهم أبداً الحديث عن أدب مغربي لا علاقة له بالأدب العربي(٩).

إن أصالتنا تتجلى في التنديد بالتفرقة سواء على المستوى الداخلي أو على مستوى الأقطار العربية، وهذه المهمة لا يقوم بها سوى المثقف، لأنه لا يمكن بأي حال التخلي عن المفكر أو الكاتب، إذ هو الذي يعي متطلبات الجماهير، ويعي أيضاً مقومات الوحدة والاستقلال الفكري. وإذا كان في الإمكان التخلي عن عشرة من القادة السياسيين، أو عن عشرة من القادة العسكريين، فإنه لا يمكن التخلي عن عشرة من المفكرين والمثقفين، وهذا قول مأثور لسان سيمون. فالمفكر وحده يستطيع أن يعيد بناء العالم وهو في حالة انهيار، لأنه هو وحده الذي يستحضر التاريخ، ويستجمع ثقافة الأمم فيقدمها بشكل تجارب ناضجة. إن المستعمِر القديم يتحول بالضرورة إلى مستعمر جديد. لقد أثبت الكاتب اليهودي التونسي ألبير ميمي وآخرون في كتابهم **الفرنسي، هل هو عنصري؟**، أن أي فرنسي إنما هو عنصري، الفرنسي لا يحب سوى الفرنسي، أي نفسه. وتتجلى هذه العنصرية لدينا نحن مثلاً في المغرب العربي في محاولة هدم الثقافة القومية وبعث تراث مشلول، هذا إذا اعتبرنا أنه تراث بالفعل. فالاستعمار استطاع أن يستنتج، أو بالأحرى أن يبتدع، قضايا أربع نوجزها فيما يلي:

١ ـ أدب المغرب العربي يختلف عن أدب العالم العربي.

٢ ـ في المغرب الأقصى هناك أدب أمازيغي أصيل. كذا. وقد حاولوا أن يستنتجوا ذلك في كتابات محمد خير الدين(١٠) والمحجوبي أحرضان(١١). وفي السابق كانت فكرة

---

(٩) ربما التبس على البعض أننا ندعو إلى عالمية محضة، وهذا غير صحيح. فالأديب السوري عندما يكتب، إنما يضع في ذهنه أنه عربي، وكذلك الكاتب السوداني يضع في ذهنه نفس الاعتبار، وبالمثل نقول ذلك عن الكاتب المصري والليبي والجزائري... الخ. وهكذا يهدف الجميع إلى وحدة ثقافية وبناء موحد لكياننا الاجتماعي.

(١٠) صدر له بالفرنسية: **أغادير وجسم سالب**، ويعد كتابين آخرين للطبع.

(١١) صدر له ديوان شعر بعنوان: **ذاك يبقى ذاك**.

أدب فولكلوري سياحي عند أحمد الصفريوي(١٢).

٣ ـ في الجزائر لا يستمد الأدب أصالته إلا من نزعة قبائلية.

٤ ـ وفي تونس، هناك أدب يهودي يمثله ألبير ميمي، وهو يدافع عن الأقلية المضطهدة.

هذه هي النقط الأربع التي ابتدعها مفكرون استعماريون. والهدف منها كما هو واضح بعث التفرقة وإشاعة التعصب القبلي وطمس روح الأصالة في فكرنا وفي مقوماتنا. وإذا كنا اليوم ننشد أصالة في أدبنا، فإنما ننشدها على ضوء الوحدة الاجتماعية والفكرية معاً. إن الاهتمام البعيد للانسان الليبي أو السوري أو اليمني لا يختلف في جوهره عن الاهتمام البعيد للانسان المغربي. فما دام هناك تاريخ مشترك فإن هناك حاضراً مشتركاً كذلك. ونحن إذ نؤكد هذا فإنما نتجاوز تلك الاهتمامات اليومية العادية. حتى إذا انطلقنا أساساً من هذه الفكرة، كنا بحق أصلاء في تفكيرنا وفي سلوكنا، في نظرياتنا وفي تطبيقاتنا. وليس هناك حل وسط. لأن الحل الوسط إنما هو من صفات المفكر العاجز، والحياد الفكري إنما هو نفاق، والمثقف قبل كل شيء هو قوة إيجابية، أي انه يفكر بوعي وبحرية ويعرف أن حريته في التزامه وتفحصه لمشاكل شعبه. إن للبرجوازية أخلاقها، وهي التي أعطت وتعطي أدباً مشوشاً يائساً؛ وفكراً مبلبلاً أسود. وأدبنا يستمد أصالته من الابتعاد عن كل هذه الأمراض الفكرية جميعها. ولقد تفشت هذه الأمراض كثيراً، ولم تكن إلا نتاجاً لسيادة فكر مثالي يستعبد الفقير ويستعلي الغني. وكان على المفكرين بطبيعة الحال، المفكرين الأصلاء، أن يشجبوا كل هذه الأخلاق التي لا تمثل الأغلبية الساحقة.

لقد تحدثت ذات يوم(١٣) عن كتيب صغير بعنوان **حياد فلسفي** لصاحبه الدكتور يحيى هويدة، وأشرت أنه ليس هناك حياد فلسفي، فإما أن نكون ماديين أو نكون مثاليين(١٤)، وليس هناك فلسفة محايدة، وما هذا الحياد في الفلسفة إلا نفاق وخلاصة لفكر مزيف غير أصيل.

وأدبنا لن يستمد أصالته إلا بتجاوز الأخطاء التي سقط فيها مفكرون سابقون، سواء في الشرق أو في الغرب، ذلك أن السفسطائية تقتل الفكر. وما هذه البدع الفكرية إلا من قبيل السفسطائية التي هي خلق من أخلاق طبقة تدعي أنها مختارة، ذلك لأن عوامل النبل متوفرة فيها. كذا. وهذه البرجوازية هي التي تختلق هذا الفكر المشوش في

---

(١٢) صدر له منذ سنوات: **سبحة العنبر**.

(١٣) في مذكراتي الأدبية التي أكتبها لجريدة **العلم**.

(١٤) هذا هو رأينا، ولقد اختار البعض هذا الموقف التلفيقي (موقف يحيى هويدة). وأرى أننا لسنا مرغمين لأن نكون في الوسط، كما أننا لسنا مرغمين أن نكون مثاليين أو ماديين. تبقى المسألة مسألة مرحلة، من جهة، ومسألة اختيار من جهة أخرى.

كل مكان. وتحاول أن تتخذ هذا النوع من الفكر ذريعة لها، غير أنها تتخلى عنه ما إن تتاح لها أقرب فرصة لاستعمال القوة. وهنا فقط، يتم الاستغناء عن المفكرين الرسميين[١٥]. ونحن كمغاربة، لنا ارتباطاتنا الخاصة بالأرض وبالتاريخ، نرفض أن نكون أداة، ولا نستجيب بطبيعة الحال إلا لصوت ضميرنا. فكما كان قدماء اليونان يلجأون إلى معبد دلفي ليستمعوا إلى أصوات الآلهة كي تزجرهم أو ترشدهم، نلجأ نحن أيضاً إلى ضميرنا الحي. فحيويته لا تستمد ذاتها إلا من الرفض. وهذا الضمير وحده هو الكفيل بإرشادنا. والمثقف الأصيل هو الذي يسير بهدى ضميره. وإذا كان صوت المثقف مزيفاً، فإننا سرعان ما نكتشف به بحة واختناقاً، ذلك أن هذا النوع من المثقفين لا يكتشف في نفسه الشجاعة والجرأة على اتخاذ موقف، ومثال ذلك الدكتور ابراهيم. ألم يقل في المذكرات التي نشرها جون كنيتل إنه الآن يجد الشجاعة الكافية في أن يعبر عن رأيه لأنه على أبواب الموت ولأن المجتمع لن يستطيع أن يعدم جثة ميتة؟ إن هذا الموقف موقف جبن.

ولقد أفقد المثقف أصالته التي تتجلى أساساً في اختياره. فمن أجل هذا نعمل نحن في ميدان الكلمة. ان موقف ابراهيم الحكيم هو موقف سلبي. ولعل سلبيته هذه ترجع أساساً إلى ايمانه المغرق في الروحانيات. يقول في مذكراته: ص ٣٦: «ان الاعتراف بالانسان ككائن روحاني، من بين باقي الكائنات، هو أول خطوة تقودنا نحو الخلود».

إننا نتساءل إزاء هذا، اين الأصالة، أصالة الموقف وأصالة الرأي؟ هل هي في التقوقع والانطواء على الذات الفردية وسبر أغوارها؟[١٦] لا أعتقد ذلك. إن موقفاً من هذا النوع يعتبر مرضاً عضالاً، وخطورته لا تختلف كثيراً أو قليلاً عن خطورة فكرة الالزام القهري. صحيح أن أحداً لم يلزم المثقف بشيء، ولكنه لم يعرف كيف يستمع إلى صوت ضميره.كما استمع قدماء اليونان إلى صوت الآلهة في معبد دلفي.

إن أصالة أدبنا اليوم لن تتجلى بحق إلا في المواجهة على شتى المستويات، وإن الهروب سواء كان بهذا الشكل أو ذاك إنما هو ترف ذهني برجوازي. ومن المعروف جداً أن لكل جماعة مثقفة في الطبقة المختارة أخلاقاً مستوردة. وهم يدافعون عن أنفسهم باتباع أساليب بيزنطية مرفوضة من الأساس. فكما بكى بعض المفكرين الغربيين سقوط حضارتهم، مثل جورج ديهاميل وشبنغلر، وكما دافع مونرو وريمون آرون وهنري دو مونترلان عن اليمين المتطرف في العالم الغربي، فإن لنا نحن أيضاً مثقفينا الرسميين.. فكما قلت، ان البرجوازية ترفضهم ما إن تمتلك القوة.

---

(١٥) انظر: سيمون دو بو فوار، **الفكر اليميني، اليوم**.

(١٦) تعتبر سيمون دو بو فوار عقلية هؤلاء الكتاب المتقوقعين نتاجاً لعقلية الطبقة البرجوازية، فهي التي صنعتهم لتتخلى عنهم فيما بعد. انظر: المصدر نفسه.

ثانياً: تخطي هذه المشاكل

وتعترض المثقف العربي صعوبات جمة في محاولة النهوض بالمجتمع الحالي. وتحويله إلى مجتمع الكفاية والعدل. ومن جملة هذه الصعوبات المثال أعلاه: أدب مغربي أم أدب عربي؟ وبالمثل: أدب مشرقي أم أدب مغربي؟ إن هذه المشاكل التي تثار على صعيد إقليمي محلي هي أيضاً قضايا خطيرة تستحق الالتفات. وإحساس المثقف بهذه المشاكل وتفهمه لها شيء ضروري للاسهام في تحويل دفة التاريخ. إن الحديث عن الثورة دون تفهم لأسبابها ودوافعها هو ـ برأينا ـ خيانة لها. ونعني بالحديث عنها: تفسيرها وفتح المجال أمامها للتحرك بكل حرية ضمن سيولة ممهدة ومدروسة. فبما ان الثورة ليست مجرد انتقال طارئ للبروليتاريا، بل هي انتقال وتحول دائمان، أي «ثورة دائمة» وتنظيم دائم، فإن المثقفين مدعوون أيضاً للتحرك داخل هذا المجال باستمرار. لقد اعتقد البعض في وقف الأدب على لحظة معينة. إذا انتصرت البروليتاريا فلنغنِّ انتصارها. لكن هذا ليس بصحيح. فالأدب هو ثورة دائمة. لقد تحدث المفكر المعروف هنري لوفيفر في كتاب له مؤخراً عن **الثورة الثقافية الدائمة**، لأن الوقوف على شيء في لحظة إنما هو موت. والثورة في ديناميكيتها الدائمة لا تفترض الموت، وإنما تفترض الخلود. وهذا جانب أساسي من مفهوم الثورة يطرح أمام المثقف العربي بصفة عامة. فهو في ظل هذه الديناميكية، وبحثاً عن أصالته، يغامر بكل ما أوتي من قوة عقلية لتخطي جميع المشاكل المحلية الاقليمية بمعناها الضيق. ولكي أكون واضحاً أكثر أقول: إن المحلي لا يفهم إلا في ظل ما هو عربي. وبعد ذلك نكون على أتم استعداد لمواجهة باقي الأخطار الأخرى. فالمثقفون العمليون هم على أتم استعداد دائم لذلك. لقد كان تروتسكي «نبياً مسلحاً» على حد تعبير أحد مفكري العصر. وكان شهيد المغامرة الفكرية. والمثقف العربي أمام أخطار الاستعمار، وأمام أخلاق البرجوازية التي تحاول أن تستهويه مدعو لأن يتسلح في يقظة دائمة. هذه أشياء تغيب عن أذهان بعض «المثقفين» هنا في المغرب. ولقد انساق أغلبهم لشعار «التعاون الثقافي» فحولت تفكيرهم وآراءهم جمعيات وبعثات أجنبية، أقل ما يقال عنها إنها تخدم المصادر التي خلقتها. ولا شك أن مثل هذه الجمعيات المصنوعة بجواز «التعاون الثقافي» مبثوثة في كل مكان. لذلك فالمثقف العربي يبدو اليوم أمام عدة مشاكل. وقد يتساءل بعض اليائسين: كيف يستطيعون أن يوزعوا اهتماماتهم، كأن ينادوا بتحرير فلسطين وبالتحرير الداخلي من أخلاق الاستعمار والبرجوازيات الوطنية، ثم أن يعملوا من أجل وحدة عربية؟ ولكن هذا التساؤل لا يقبل في نظرنا سوى جواب واحد حاسم: كل هذه المشاكل التي يواجهها المثقف هي أهون بكثير من انغماسه في تيار الرجعية، حيث إن هذا التيار بمثابة المتاهة الكبرى. لذلك نجد أن المفكرين الرسميين يجدون أنفسهم عاجزين عن إعطاء وضوح لرؤاهم واهتماماتهم. فالبرجوازية تطالبهم بالدفاع عنها دون تساؤل عن ماهية هذا الدفاع وأسبابه. إنهم خدام وعبيد، وهكذا بالمقابل، فالمثقف غير الرسمي هو سيد نفسه يعي متطلبات حاضره وموقفه. وهو في عمله نحو تحقيق مجتمع الكفاية والعدل يستمد وجوده وحريته واختياره. ولن نتساءل مرة

أخرى عن كيفية العمل، فهو وحده يعرف كيف يعمل، لأن رغبته في هذا العمل نابعة من قلبه ومن ظروفه، وبالتالي من شروط الإطار الحضاري الذي يسربل لحظة ومكان العمل. واللحظة في نظرنا هي هذا النزوع المستمر نحو الثورة العربية، أما المكان فهو هذه الرقعة الكبيرة من الوطن.

والآن... إلى الثورة الفكرية!(*)

محمد النويهي

أولاً: الاخلاق وحرية الفكر

إذا كان الدين هو أول حجة تستخدم في مقاومة الأفكار الجديدة، فإن الحجة الاخلاقية هي الحجة الثانية، بل كثيراً ما تمتزج الحجتان، فيقال عن الرأي الجديد انه هادم للدين مفسد للخلق. وقد رفضنا أن يقيَّد الفكر الجديد باسم الدين، فهل نقبل تقييده باسم الاخلاق؟ فلننظر فيما يقوله من يستعملون هذه الحجة.

يقولون: كيف نسمح لمفكر بأن يعبّر عن آرائه إذا كانت تناقض الخلق القويم، وتزعزع تقاليد الفضيلة، وتبث سموم التحلل الاخلاقي وتدعو إلى ما هو رذيلة سافرة؟ ألا يحق لنا محافظة على أخلاقنا الطاهرة وقيمنا الرفيعة وتقاليدنا الكريمة، وحفظاً لكيان المجتمع الذي لا تقوم له قائمة إذا أُهدرت حدود الفضيلة وشاع الاثم والفساد، أن نحرّم تداول الآراء المرذولة والمذاهب المفسدة لأخلاق الرجال والنساء؟

وكلامهم هذا يبدو ـ هو الآخر ـ وجيهاً. ألسنا نؤمن حقاً بأنه لا بقاء لمجتمع إذا أهدرت فيه القيم الاخلاقية؟ لكن أسباباً كثيرة معقدة تجعلنا نرفضه من أساسه ونرفض أن يتخذ حجة لتقييد الفكر الجديد. أولها وأوضحها استحالة تحديد ما الخير وما الشر والاتفاق على مقياس أخلاقي واحد يفصل بين الفضيلة والرذيلة ويبين القيم الرفيعة تبييناً يرضاه الجميع ويقطع كل شك. ومعنى هذا استحالة الوصول إلى حكم قاطع في أي الآراء مفسد للخلق وأيها لا ضير منه على الخلق، أضف إلى هذا سبباً ثانياً كبير الخطر، هو أن كل مجتمع يعتقد أن أخلاقه وقيمه وتقاليده فاضلة خيرة كريمة ويصعب عليه أن

(*) نشر في: الآداب، السنة ١٨، العدد ٣ (آذار/مارس ١٩٧٠)، ص ٦ ـ ١٠ و٧١ ـ ٧٢.

يدرك حاجتها إلى التغيير كلما تغيرت أوضاعه وأحواله.

فالحق ان القيم التي لا اختلاف فيها هي تعبيرات عامة جداً ومبهمة جداً. كلنا يؤمن بأن العدل فضيلة وأن الظلم رذيلة، ومعظمنا يسلم بأن القسوة شر وأن الرحمة خير، لكن الصعوبة تنشأ في التطبيق، ما هو السلوك العادل في مسألة معينة؟

وهل الحكم الذي أصدره قاض في قضية معينة قاس أو متهاون؟ هنا قد تختلف الآراء وقد تتناقض.

ونحن جميعاً نسلم بأن العفة فضيلة وأن الشهوانية رذيلة، ولا نشك في هذه القيمة الاخلاقية. لكن بعضنا يعتقدون أن العفة لا تتحقق إلا بالزواج بامرأة واحدة، ويستشنعون تعدد الزوجات ويرونه لا يختلف في شيء عن الزنا. في حين أن آخرين لا يرون فيه قبحاً، بل منهم من يعده فضيلة كبيرة لا يستطيع الرجل بدونها أن يثبت رجولته كما انها مرتبطة بمحصوله الثقافي المتمثل في مدى إدراكه لحقائق الوجود وحقائق المجتمع البشري والطبيعة البشرية. ففي النوع **الأول** من المجتمع إذا قام مفكر يدعو إلى السماح بتعدد الزوجات في حالات معينة يرى التعدد فيها ضرورة وخيراً، اتهم بإفساد الاخلاق. وفي النوع **الثاني** من المجتمع إذا قام مفكر يدعو إلى تقييد هذا الحق المعطى للرجل أو إلغائه، أثار قدراً كبيراً من الذم والادانة.

وهناك من الرهبان والنساك من يرون الاتصال الجنسي كله قذراً ودنساً، ولا يرضون عنه أي صورة محللة أو محرمة، ولو أسلمنا اليوم إليهم أمرنا لحرّموا علينا الزواج تحريماً باتاً وعجلوا بذلك من انقراض الجنس البشري!

الحقيقة التي يشهد بها التاريخ هي أن القيم الاخلاقية ليست قوالب ثابتة لا يطرأ عليها التغيير، بل هي في تطور دائم وتبدل مستمر. وسر هذا أنها ليست اعتبارات نظرية، بل هي أمور حيوية جداً، متصلة أشد اتصال بضرورات المجتمع وظروفه، مرتبطة بنظمه السياسية، وأحواله المادية، وأوضاعه الاقتصادية وطرق تحصيله للرزق. فهي تتغير - أو ينبغي أن تتغير - كلما تغيرت هذه الظروف واختلفت هذه الضرورات. لكن هذه الحقيقة هي بالضبط ما لا يدركه أو لا يسلم به كثيرون من أعضاء المجتمع، فهم يصرون على الاحتفاظ بقيم كانت مناسبة لأحوال وأوضاع ماضية وربما لم تعد صالحة للظروف الجديدة. وهم في هذا الاصرار يتخذون مواقف عاطفية مشحونة تجعل من العسير مناقشتهم، فهم يسخطون أقوى السخط على من يدعوهم إلى تغيير قيمهم ويظنون به أسوأ الظنون.

فلنضرب مثلاً على تطور القيم الاخلاقية من الانتقال العظيم الذي جاء به الاسلام إلى العرب. فالعرب الجاهليون كانوا يتصفون بعدد من الصفات ويمارسون عدداً من الممارسات يعدونها إما أموراً عادية لا تثير استنكاراً، وإما فضائل مؤكدة كبيرة القدر في مجتمعهم، مثل التعصب للقبيلة والاعتداء على القبائل العربية الأخرى، والانتقام والأخذ

بالثأر، وسفك الدم لمجرد إثبات الشجاعة البدنية والمهارة الحربية، وشرب الخمر ولعب الميسر تفاخراً بالغنى وإظهاراً للجاه، والكرم المسرف لنفس الغرض، وقدر عظيم من الاباحة الجنسية، واحتقار الاناث ووأد البنات في قبائل شتى. وكل هذه الصفات والممارسات كانت مرتبطة بنظامهم الرعوي الذي يقوم على تسابق القبائل إلى الماء والكلأ، ويستلزم قدراً كبيراً من البأس والصرامة للفوز في التصارع القبلي، ويجعل مكانة القبيلة معتمدة على كثرة أبنائها الذكور.

ثم جاء الاسلام فعد بعض هذه القيم والعادات رذائل كبيرة وحرّمها مثل القتل والخمر والميسر والزنا ووأد البنات، وهبط ببعضها الآخر في سلم القيم، مثل الكرم الذي ما زال يعده فضيلة لكنه لم يضعه في المرتبة الأولى وحذر من الاسراف فيه ودعا إلى التوسط. كذلك الشجاعة إذا استتبعت الاعتداء والقسوة. ثم رسم للعرب طرازاً من القيم الاخلاقية مختلفاً جداً، أعطى فيه الدرجة العليا للسلم وعدم الاعتداء بين القبائل، والعفو والصفح، واللين والمرحمة، والحلم والاعتداء والصحو (ضد السكر)، والتعفف العملي والقولي، والصدق والأمانة والوفاء بالعهود. وكل هذه كانت صفات وأعمالاً يعدها معظم الجاهليين إما رذائل قبيحة تناقض المروءة والبطولة وتدل على الضعف والمهانة، وإما أشياء لا يوليها معظمهم اعتباراً كبيراً. وواضح أن هدف الاسلام كان هو نقل العرب من طور القبيلة إلى طور أعلى، يكونون فيه أمة واحدة متعاونة متسالمة، وهو هدف لم يكن من الممكن أن يتحقق لو احتفظوا بقيمهم القديمة التي كانت تناسب مجتمعهم القبلي.

فإذا زدنا هذا المثل إنعام نظر تجلى لنا أننا برغم إسلامنا لا نزال نحتفظ بعدد غير قليل من الصفات والممارسات البدوية القديمة، ولا نزال نصدر عن عقلية هي في صميمها عقلية قبلية، الأمر الذي يتجلى بنوع خاص في مظهرين كبيرين، عجْزنا حتى الآن عن توحيد العرب في أمة واحدة تعلو على اختلاف القبائل والشعوب، واحتقارنا للأنثى ورفضنا أن نقر لها بمكانة كريمة في المجتمع.

فإذا جئنا إلى أمثلة من التاريخ الحديث، رأينا كم تختلف القيم الأخلاقية التي يعليها النظام الرأسمالي عن تلك التي ينادي بها النظام الاشتراكي ويجاهد في إقرارها.

فالنظام الرأسمالي يمثل بلا شك مرحلة أكثر تقدماً من النظام القبلي والنظام الاقطاعي، فهو لا يسمح بالتعادي بين أفراد الأمة الواحدة، ويلزمهم جميعاً بالخضوع للقانون. لكنه مع ذلك يجيز أن تعتدي أمة قوية على أمة أخرى ضعيفة فتسلبها مصادر ثروتها الطبيعية، ويبرر هذا الاعتداء باسم التعمير أو الاستعمار، ويحتج له بأن الأمة المغلوبة لا تحسن استغلال مصادرها، ويتشدق بما يسميه واجب الرجل الأبيض في تحضير الجماعات المتخلفة. وهذا في حقيقته لا يختلف عن تزاحم القبائل في النظام الرعوي على امتلاك الماء والمرعى، أو تصارع أمراء المقاطعات في النظام الاقطاعي.

ثم إن النظام الرأسمالي، وإن حرم السرقة والاعتداء السافر من الفرد على الفرد في

داخل الأمة، وأخضع جميعهم للقانون، قد صاغ هذا القانون صياغة تعطي بعض الأفراد امتيازات وحقوقاً لا يتمتع بها الآخرون. والذين يفوزون بهذه الامتيازات والحقوق في النظام الرأسمالي هم الأفراد الذين يبدون حرصاً زائداً على تجميع المال لأنفسهم. فهذا النظام يجيز لهم في سبيل تجميع ثروتهم ومضاعفة رأسمالهم ألواناً من الممارسات يراها أنصار الاشتراكية لا تقل في صميمها أنانية وجشعاً ولا تقل ابتزازاً وسرقة عما كان يحدث في النظامين السابقين القبلي والاقطاعي.

وسبب هذا الخلاف أن الاشتراكيين يرفضون الأساس الذي يقيم عليه الرأسماليون نظامهم ويبررون به ممارساتهم، وهو تأسيس النشاط على حافز واحد هو حافز الربح الشخصي. ويريد الاشتراكيون أن يؤسسوا النشاط الانساني على حوافز أخرى مختلفة تماماً يرونها أكثر إيثاراً وغيرية، إذ تنظر إلى مصلحة الأمة كلها دون تفضيل طبقة على طبقة، وتخطط هذه المصلحة تخطيطاً علمياً بعيد النظر ولا تتركها مجالاً للتنافس والتكالب. ثم تنظر إلى مصلحة الانسانية كلها دون تفضيل لجنس على جنس كائناً ما كان نصيب الجنس من القوة أو الضعف.

فإذا أعدنا النظر في قيمنا الراهنة وجدناها خليطاً من بقايا النظام الرعوي القبلي، والنظام الاقطاعي، والنظام الرأسمالي، وفهمنا لماذا تلقى الدعوة الاشتراكية ما تلقى من العناء الشديد. فعن النظام القبلي ورثنا ما ذكرناه من الانقسام الداخلي واحتقار المرأة. وعن النظام الاقطاعي ورثنا إساءة الظن بالحكومة وبذل كل جهد في عصيان أوامرها. فهذا النظام لا توجد به حكومة مركزية موحدة، بل توجد فيه مقاطعات وأقاليم متعادية تسعى كل منها في مصلحتها الخاصة تحت إمرة أميرها. ومن هنا لا يزال كثيرون من أفراد مجتمعنا يرفضون أن يصدقوا أن الحكومة في صفهم وأنها تمثل مصلحتهم العامة. فهم يعدونها عدوة لهم ويجيزون لأنفسهم أن يخدعوها ويضيعوا حقوقها ويسرقوا مالها. لذلك قولتهم المشهورة: «مال الحكومة حلال». ولذلك كثرة حوادث الاختلاسات في المصالح الحكومية والمؤسسات العامة والقطاعات التي أممت.

* * *

في ضوء هذا كله نستطيع أن نفهم طبيعة المعركة الحامية المريرة التي تنشب حين يقوم بعض المفكرين فيدعون الأمة إلى تغيير في قيمها الاخلاقية. ونفهم بنوع خاص مدى الصراع الذي سيضطر إليه مفكرو أمتنا حين يمضون في ثورتهم الفكرية، فإن أمامهم ميراثاً ثقيلاً متراكماً مخلطاً من القيم الجاهلية، والقيم الاقطاعية، والقيم الرأسمالية، التي تقوم عقبة وعرة دون المجتمع الجديد الذي نريد أن نبنيه، ونريد أن نؤسسه على النظام الاشتراكي في شؤون المادة والفكر.

ومنشأ المشكلة هو أن الوعي الاخلاقي لمعظم أفراد المجتمع يتخلف عن ملاحقة التطور المادي والسياسي والفكري الذي يطرأ على المجتمع وعما يقتضيه هذا التطور من تطوير القيم الاخلاقية. فهم يستمسكون بقيم كانت صالحة لعهد مضى وظروف انقضت،

ويعتقدون أنها نهاية الفضيلة وجوهر الخير، ويأبون اباء حاراً عنيفاً أن يغيروها، لأنهم يظنون أن تغييرها هدم لأساس الفضيلة نفسه. ويتهمون أقبح اتهام من يدعون إلى تغييرها ويظنون بهم شر الظنون. فلو كانت القيم الاخلاقية تتبدل تبدلاً تلقائياً بتبدل الظروف والأوضاع لما كانت هناك مشكلة. ولو كان الناس مستعدين لتغييرها بسهولة لما كانت هنالك مشكلة كذلك. لكنهم يتشبثون بقيمهم المألوفة ذلك التشبث العاطفي العميق والنفساني المعقد، فيكون من العسير زحزحتها من مكانتها الوثيقة المحببة في قلوبهم، بل يبلغ بهم الأمر أن يفضلوا الاحتفاظ بها وإن جلبت عليهم أضراراً مادية بليغة على أن يغيروها ويكتسبوا بهذا التغيير فوائد جليلة لأنفسهم ومجتمعهم.

ولعلك تنجح في أن تثبت لهم ضررها وتقنعهم منطقياً بفائدة تغييرها، لكنهم مع هذا يتشبثون بها إلى آخر مدى يستطيعونه. ويحتالون حيلاً شتى ليحتفظوا لها بقناع الفضيلة الذي تتلبس به. وكثيراً ما يتلمسون لها تبريراً دينياً حتى حين تكون في حقيقتها من بقايا وثنيتهم التي سبقت دينهم السماوي.

تأمل مثلاً في ختان البنات، هذه العادة القاسية الضارة التي تنتشر في كثير من الأقطار العربية، والتي تتخذ في بعضها أفظع صورها فيما يسمى الختان الفرعوني. لا شك هناك في أنها من بقايا الجاهلية والمجتمعات المتخلفة التي تظن بالمرأة ظن السوء وتحتقرها وتقسو عليها. ولا شك كذلك في أضرارها الوخيمة الجسمية والنفسانية. وقد كتب بعض أطبائنا وعلماء النفس عندنا في بيان هذه الأضرار الخطيرة. لكن انظر كيف يعتقد أكثر المسلمين أن الاسلام يفرض ختان البنت برغم فتاوى العلماء، دعك من حملات الاطباء وعلماء النفس، وذلك لأنهم يعتقدون أن ختان البنت ضرورة لازمة لعفتها والتزامها مسلك الفضيلة. فهم يكرهون من يحملون على هذه العادة الوحشية ويرونه داعياً إلى النجس والفجور، ولا يرون فرقاً بين دعوته وبين الدعوة إلى التحلل الخلقي والفوضى الجنسية.

وهذه نفس نظرتهم إلى من يقوم بينهم فيدعو إلى تحرير المرأة من استبداد الرجل الغاشم وإعطائها حقوقها المسلوبة في الحياة الكريمة والمساواة الانسانية الفاضلة.

هم يعتقدون أن غرضه الخفي ليس إلا إهدار الزوجية وإضعاف رباطها المقدس وتحطيم الأسرة وحمل النساء على التمرد والمروق ونشر الاباحية بين الجنسين. وفي مثل هذه الحالة النفسية من الغضب وسوء الظن يصعب عليهم أو يستحيل أن يقتنعوا بأن إذلالهم للمرأة وما يوقعونه عليها من الظلم والقسوة ليس إلا بقية من نظرتهم الجاهلية إلى الأنثى، هذه النظرة التي صورها القرآن تصويراً حياً مؤثراً حين وصف ما يعتور وجه أحدهم من الخجل والغيظ حين يبشر بمولد أنثى له.

* * *

إذا كان لكل ما ذكرناه مغزى فهذا مغزاه الواحد: اننا لا يحق لنا أبداً أن نحرم نشر

رأي جديد مخالف لقيمنا وتقاليدنا بحجة أنه مناف للخلق القويم، مهما يبدو لنا أنه ينافي الفضيلة حقاً. فمن يدرينا لعلنا نحن الذين نتصف بخصال مرذولة ونمارس عادات قبيحة شريرة وهذا المفكر المجدد يريد أن يطهر خلقنا ويزكي عملنا وينتشلنا من حمأة الرذيلة التي طال تعودنا عليها، حتى ألفناها وأحببناها ولم نر بها قبحاً ولا شراً بل ظننا بها الحسن والخير.

فإن أنت قرأت في تاريخ الجهاد الفكري وتدبرت سير الدعاة إلى الإصلاح أو الثورة فإنك واجد أن كل الداعين إلى رأي جديد أو مذهب جديد يخالف ما شاع في مجتمعهم قد اتهموا بأنهم إنما جاءوا ليفسدوا الاخلاق وينشروا الرذيلة ويقوضوا أسس المجتمع الفاضل ويشيعوا التحلل الخلقي. تجد هذا في التاريخ الغربي منطبقاً على كل مفكر واع من سقراط إلى برنارد شو. وتجده في تاريخنا الحديث منطبقاً على كبار مفكرينا ودعاة الاصلاح بيننا، مثل جمال الدين الافغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وعلي عبد الرازق وسلامة موسى وطه حسين.

بماذا اتهم هؤلاء حين قاموا يدعون إلى أفكارهم الجديدة؟ ما ترك خصومهم رذيلة خلقية إلا ألصقوها بهم. فما رأينا فيهم الآن؟ وهل تستطيع بلادنا أن تفخر بمن يفوقهم نبل خلق وسلامة طوية ونقاء ذيل وحساسية ضمير؟ وماذا كان يحدث لو نجحنا في قتل آرائهم الجديدة التي كنا نراها وقت ظهورها خاطئة ضارة فاسدة مفسدة؟ أكانت أمتنا العربية تصل إلى ما وصلت إليه من مرحلة التقدم وبدء الاقبال على الثورة الجذرية الشاملة؟

وما مغزى هذا مرة أخرى؟ أليس مغزاه أننا لا يجوز لنا أن نكبح رأياً جديداً بحجة أنه مناقض لقيمنا وتقاليدنا مهما يكن من هذه المناقضة؟ بلى، ولكن له مغزى أبعد من هذا بكثير؟ وهو أننا الآن لا نحتاج إلى نظير تجديد هؤلاء الذين ذكرناهم فحسب، بل نحتاج - إذا كنا جادين في ثورتنا الجذرية الشاملة - إلى أضعاف ما احتاجوا في أزمانهم من جرأة على التجديد الفكري. وان مجتمعنا إذن يجب أن يكون مستعداً لأن يسمع من مفكريه الثوريين حملة لم يعرف لها نظيراً منذ مجيء الاسلام في معارضة تقاليده الراسخة وقيمه المحببة التي تحتل من قلبه مكاناً عزيزاً.

ثانياً: الوطنية وحرية الفكر

الثورة الفكرية التي نريد لها أن تقوم فتُخضع للنقاش والتمحيص كافة مفاهيمنا السائدة وقيمنا المقبولة، والتي نرى أنه لا نهوض لأمتنا العربية من عثرتها إلا بقيامها، هذه الثورة لن تؤلم مشاعرنا الدينية ومشاعرنا الاخلاقية فحسب، بل لا مناص من أن تؤلم أيضاً مشاعرنا القومية إلى درجة عميقة من الايلام. أعني أنها لن تمس مجرد حساسيتنا من حيث إننا نؤمن بدين سماوي معين نفسره تفسيراً خاصاً، ولا مجرد حساسيتنا من حيث إننا نرتضي مجموعة معينة من القيم الاخلاقية نعتقد بفضلها وصلاحها بل هي ستمس

كذلك حساسيتنا من حيث إننا مواطنون نتخذ موقفاً معيناً من وطننا، ونعتنق طائفة من الآراء حول تاريخه وقضاياه. ونقبل عدداً من المسلمات حول ميزات أهله ومناقبهم.

وهذه الآراء والمسلمات عزيزة على قلوبنا، شديدة التمكن من نفسياتنا ووجداننا، لأن عاطفة الارتباط بالوطن من أقوى العواطف الانسانية في العصر الحديث، ثم إنها تكون على أشد شدتها وأعنف توفرها حين يمر الوطن بمرحلة حرجة من تاريخه يتهدده فيها الاعداء الخارجيون، وهي المرحلة التي يجد وطننا العربي فيها نفسه الآن بين الاستعمار والصهيونية. لذلك يكون اخضاع مسلمات الامة وآرائها للنقاش والتمحيص الذي سيشكك في كثير منها أو يثبت خطأه عملاً لا بد أن يجرح شعورنا بالعزة القومية، وأن يثير فينا قدراً كبيراً من الاحساس بالذنب وما يتولد عنه من الشعور بالخجل والخزي. فنحاول أن نداوي هذا الشعور المؤلم بالانكار الغاضب والسخط القوي على من أثاروه فينا. ونجده حلاً سهلاً وتخلصاً مريحاً أن نشكك في وطنيتهم وقوميتهم، أي في حبهم للوطن وارتباطهم بقضاياه الكبيرة، فنرميهم بضعف الشعور الوطني وفتور العصبية القومية، ونتهمهم بتعمد إخزائنا لمجرد حبهم جلب الخزي علينا، وبتعمد إشمات الاعداء فينا، ثم نتزلق من هذا إلى اتهامهم بتلك السبة الكبرى والجرم الأشنع: الخيانة الوطنية.

الخيانة الوطنية: هذه هي التهمة الأخيرة التي يتعرض لها كل مفكر ثوري جاد في ثوريته يصر على التمحيص الكامل لمفاهيمنا الشائعة وقيمنا الرائجة. ولا أظنني أبالغ إذا قلت إنها ـ في الموقف الراهن الشديد الحساسية للامة العربية ـ أكبر خطراً وأبلغ إيذاء من التهمة الدينية والتهمة الاخلاقية كلتيهما. فهي أشد التهم فعلاً في إثارة الجماهير الغاضبة، وهي لذلك في ظروفنا العسيرة الراهنة أعسر العقبات التي يواجهها المفكر الثوري. فالذي يحرمنا حرية التجديد الفكري هذه الأيام ليس مجرد التقليد الديني الذي يصر على الجمود، ولا مجرد النظرة الاخلاقية العتيقة التي ترفض التطوير، بل ربما كنت مصيباً إذا قلت أن ما نعانيه الآن من جمود ديني وتحجر أخلاقي ليسا في أغلبهما إلا مظهرين من مظاهر حساسيتنا القومية المفرطة التوفز السريعة التأذي.

لكنني وقد أصررت على أن حرية الفكر الثوري هي ضرورة ماسة لا بد أن نطلقها من إسار فهمنا الديني الشائع، ومن إسار مواضعاتنا الاخلاقية المقبولة، أصر الآن بنفس الاصرار، بل بمزيد من الاصرار، على أنها كذلك ضرورة ماسة لا بد أن نطلقها من أغلال فهمنا القومي السائد المسيطر. ولست أعني أنها ضرورة ماسة لمفكرينا أنفسهم كأفراد مثقفين يجب أن يتمتعوا بحرية التعبير عن أفكارهم الجديدة، بل أعني أنها ضرورة ماسة للوطن نفسه، وأنها أشد ما تكون لزوماً له في محنته الراهنة نفسها، فالحاجة إليها لم تقل في ظروف هذه المحنة، بل هي قد زادت أضعافاً.

وفي سبيل إثبات هذا لسنا نحتاج إلى أن نناقش معتقداتنا القومية المتعددة مناقشة جزئية مبعثرة، ولكن نحتاج إلى أن نناقش مناقشة أساسية مفهوم الوطنية الشائع لدينا، حتى نرى حاجته إلى أن نُدخل عليه تغييراً جذرياً.

كيف يفهم معظمنا معنى الوطنية؟ وماذا ينتظرون حين يُقبلون على سماع خطبة أو قراءة قصيدة أو مقالة يعتقدون أنها «وطنية»؟ هم ينتظرون من الخطيب أو الشاعر أو الكاتب ألا يفعل شيئاً سوى أن يتغنى بخصالنا فلا يرى فيها إلا فضائل، ويشيد بأعمالنا فلا يجد فيها إلا مناقب، ويعلي شأن تاريخنا فلا يقرأ في صفحاته إلا مفاخر ومآثر. وأن يعرض سلوكنا الوطني في قضايانا الكبيرة فيجده كله صواباً لا خطأ فيه، وينسب إلى الآخرين من أعداء وخصوم كل الوزر وتمام الجرم وكامل المسؤولية فيما يصيبنا من نكسات ونكبات وهزائم. منكراً في هذا كله أن تكون بخصالنا رذائل أو بأعمالنا مساوئ أو بتاريخنا مخاز أو بسلوكنا الوطني أخطاء وخيانات وجرائم.

لكن آن لنا أن ندخل على فهمنا لمعنى الوطنية تغييراً جذرياً يؤدي بنا إلى أن ندرك أن الوطنية ليست مجرد الاعتزاز بالوطن والتفاخر بمحامده وإعلان مزاياه ومناقبه، بل الوطنية الصحيحة، الوطنية الصادقة المخلصة، الوطنية الحكيمة النافعة، هي الرؤية الواضحة الواعية لحقيقة الاحوال والأوضاع، خيرها وشرها، حسنها وقبيحها. ليس هذا فحسب، بل إن الجزء الأثمن من الوطنية هو الذي يدرك النقائص والعيوب ويعترف بها اعترافاً صادقاً أميناً. هذا هو الجزء الأكبر نفعاً، وهو هو الذي يحتاج إلى نصيب أعظم من الشجاعة ومن التضحية، فهو أكبر تدليلاً على صدق الرغبة في خدمة الوطن ونفعه.

ذلك أن الاعتراف بالنقص هو الخطوة الأولى التي لا بد منها نحو محاولة العلاج. فالمفكر الذي يُقبل على سيئاتنا فيشرحها تشريحاً تام المصارحة وإن آلم وأوجع، خير لنا ألف مرة من خطيب وشاعر وكاتب يرضي غرورنا ويتملق عواطفنا ويزين لنا كل أخلاقنا وأوضاعنا وعقائدنا ويوهمنا بأنها جماع الفضائل وملتقى المحاسن وعين الصواب، ذلك **الأول** هو الصديق الصدوق والناصح الأمين مهما تؤلمنا صراحته، وهذا **الثاني** مهما يشعرنا بالرضى والسعادة والاطمئنان حري به أن يكون عدواً في ثياب صديق، أو هو على أقل تقدير صديق جاهل يضرنا أكثر بكثير مما يضرنا العدو العاقل.

وهذا هو مفهوم الوطنية الذي انتهت إليه أمم حديثة سبقتنا الآن أشواطاً طويلة في الحضارة الراقية والنضج الفكري والتقدم الوطني. أمم مهما يكن من العداء بيننا وبينها - أو على الأصح بيننا وبين حكوماتها ورجال سياستها، فنحن لا نعادي أمة من الأمم - فلا شك أننا نستطيع أن نتعلم منها الكثير من الدروس الفكرية والوطنية، لأن أفرادها لا يمتازون علينا بالنضج الفكري فحسب، بل يمتازون علينا بنصيب أكبر من الاخلاص العملي - لا مجرد التعصب القولي - لأوطانهم ومن السعي الجاد المتفاني في خدمتها وتحقيق أسباب رفاهيتها مقدمين هذا على كل مصلحة شخصية ضيقة.

إنْ أنسَ لا أنسى دهشتي الكبيرة أول ما بدأت دراستي الجادة للأدب الانكليزي حين كنت أقبل على إنتاج شاعر معين أو كاتب معين يقول النقاد الانكليز عنه إنه يتميز بقوة الشعور الوطني، أو إن القضية الوطنية تحتل نصيباً كبيراً من اهتمامه وتشغل حيزاً مهماً في إنتاجه، فلا أجد ذلك الشاعر أو الكاتب في أغلب ما يقول يتغنى بمحامد وطنه

وأمجاده، بل أجده على العكس تماماً يكثر من التنديد بمواطنيه ومؤاخذتهم بما فيهم من نقائص وما ارتكبوا من جرائم! وإذاً هذا هو المفهوم الشائع للوطنية في النقد الانكليزي. فلما تكررت الظاهرة بدأت أفهم ماذا يعنون بالوطنية، وأدرك كيف يرون دليلها الأكبر هو مدى شجاعة الكاتب أو الشاعر في نقد عيوب مواطنيه ومطالبتهم بتغيير ما يرى خطأه وفساده من عقائدهم وقيمهم وممارساتهم. ثم بدأت أسأل في حسرة: متى يتوفر بيننا نحن العرب نظير هذا التطور في مفهوم الوطنية؟

* * *

لا شك أننا قطعنا مرحلة لا بأس بها نحو هذا التغيير المنشود، ولكي ندرك ما قطعناه وما تبقى علينا أن نقطعه نعود بذاكرتنا إلى الماضي القريب حين كان يحكمنا حكام النظام الاقطاعي الرأسمالي، فلم تكن الوطنية سوى سياسة تخدير.

كان معظم حكامنا في ذلك النظام حكاماً جشعين أنانيين لا هم لهم إلا نيل مآربهم الفردية وتكديس ثرواتهم والمحافظة على سيطرتهم وجاههم يستغلونه في إشباع غرائزهم وقضاء شهواتهم. ولم يكونوا يهتمون مثقال ذرة بما نعانيه من جهل وانحطاط وتخلف وضعف، بل كان من مصلحتهم أن نُبقي عليها لأنها هي التي تمكنهم من الاحتفاظ بسطوتهم علينا وانتهاب ثرواتنا واستنزاف دمائنا. لذلك كان همهم أن تظل الأمة راضية بحالها متوهمة أنها خير حال. فكان يزعجهم أشد ازعاج أن يقوم من ينبه الأمة إلى فساد حالها ويبغضها فيما هي عليه من العجز والتخلف.

وكانوا يستخدمون طائفة من الكتّاب «الوطنيين» وظيفتهم أن يخدروا الأمة ويحسنوا إليها تلك الحالة الزرية، ويحولوا بينها وبين التنبه لحقيقة الأمر. فإذا قام من يحاول كشف القناع عن هذا الكذب والتمويه والنفاق حملوا عليه أعنف حملة ورموه بأنه جارح للكرامة القومية مزر بالعزة الوطنية ضار بقضية الوطن، فهو إذن خائن يحالف الأعداء ويخدم أغراضهم.

ثم تبدت تلك السياسة على أتمها في الفضيحة التي كانت في حقيقتها بدء تحرك الضمير العربي وانتباهه إلى جرائم الاقطاعيين والرأسماليين. وهو التحرك الذي قاد إلى انفجار بركان الثورة في تموز/يوليه سنة ١٩٥٢. نعني فضيحة الاسلحة الفاسدة. فحين بدأت الشائعات المزعجة تنتشر عن سوء حال جيشنا في فلسطين، وعن ضعف استعدادنا العسكري في مختلف النواحي الضرورية، وعن فساد ذخيرتنا وكيف اتخذها الملك الفاسق وحاشيته مجالاً للربح غير آبهين لخسائر الأرواح، دعك من تحقق الهزيمة وحلول العار الوطني، انبرت تلك الطائفة المأجورة من الكتّاب تؤكد لنا أن كل شيء على ما يرام، وأن جيشنا في خير حال وأكمل عدة. ثم تحمل على أولئك «الخونة» مروجي الشائعات والأراجيف الذين غرضهم الحقيقي أن يفتوا في عضدنا ويضعفوا من روحنا المعنوية حتى يسهل للعدو التغلب علينا. هم إذن عملاء قد رشاهم الأعداء ليشوهوا سمعة ملكنا الصالح ويلطخوا شرفنا القومي ويخربوا قضيتنا الوطنية...

ثم كان ما كان من هزيمتنا المخزية في سنة ١٩٤٨ وضياع فلسطين منا وثبوت حقائق الذخيرة الفاسدة. فاتضح لنا أي الفريقين كان الوطني المخلص الوطنية وأيهما كان الخائن المأجور...

وقد قادت تلك الفضيحة كما قلنا بصفة مباشرة إلى انفجار ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢. ومن يومها اتخذ رجالها في حكمهم لنا سياسة المصارحة ونبذوا سياسة التخدير.

فإن أردنا أن ندرك إلى أي مدى وصلت سياسة المصارحة هذه فلنقتبس هنا ما قاله قائد ثورتنا ورئيس جمهوريتنا في تلك الهزيمة نفسها، حين تحدث حديثه التاريخي الجليل إلى أعضاء المجلس التشريعي لقطاع غزة، فكشف لهم عن الأسباب الحقيقية لتلك النكبة[1] فأرجع معظمها إلى تقصير العرب أنفسهم، لم يتخلص منها تخلصاً سهلاً بإلقاء وزرها على الاستعمار والصهيونية، بل هو قد وضح أن الاستعمار والصهيونية لم يفعلا سوى أن استغلا بمهارة ودهاء عيوبنا وأخطاءنا.

في ذلك الحديث الشجاع الذي أعده بداية عهد جديد في تطهر الضمير العربي، أعطى جمال عبد الناصر تحليلاً أميناً لأخطائنا ونقائصنا وخيانة حكامنا، ودلل على أنها هي التي مكنت الاستعمار والصهيونية من الفوز بفلسطين. وصف كيف قصرنا نحن العرب في الاستعداد حتى أُخذنا على غرة دون أن يكون لنا أي عذر في ذلك التقصير، فقد قام من بيننا من يحذروننا من ذلك الخطر الماثل. ثم قال دون مواربة: «وأنا أعتبر أن سبب النكبة في عام ١٩٤٨ هم العرب أكثر من اليهود». وسجل على الجانب العربي بجيوشه السبعة ما سجل من ضعف الأخلاق وإضاعة أموال التسليح في غير ما تسليح. وذكر ما حدث من ضياع مواقع بدون قتال وضياع مناطق دون أن تطلق فيها رصاصة واحدة... إلى آخر ما قال في صراحة نادرة المثال، مكرراً الدرس الأليم: «كنا نحن العرب المسؤولين عن هذه النكبة، وليس نتيجة ١٩٤٨ فحسب وإنما نتيجة ١٩٤٨ وما قبلها». لم يخش في صراحته وأمانته لومة لائم ولم يخش غضبة عربي أو شماتة صهيوني ولم يهمه أن يأخذ كلامه عدو أو خصم ليستغله كما يحلو له.

ومن يومها رفض جمال عبد الناصر أن يخفف من سياسة المصارحة هذه رغم احتجاج من احتجوا عليها. وفي أكثر من مناسبة في أحاديثه أمام مجلس الأمة رفض الحجة التي تقول إن اعترافنا بأخطائنا ونقائصنا يسر الأعداء إذ يتمكنون من استغلاله في مصلحتهم. وكان رده المفحم أن الاعداء يعلمون تلك الأخطاء والنقائص، فإذا لم نتحدث عنها فإننا لا نخفيها عن الأعداء بل نحاول إخفاءها عن أنفسنا..

قلت إن ذلك الحديث كان «بداية» عهد جديد في تطهر الضمير العربي، ويؤسفني الآن أن أضيف أننا نحن العرب لم نمض في المرحلة التي بدأها ذلك الحديث شوطاً

(١) انظر: الأهرام، ٢٧/٦/١٩٦٢.

طويلاً. فإن سئلت على من يقع وزر هذا التقصير أجبت بدون تردد: على مثقفينا المنوط بأعناقهم القيام بالثورة الفكرية، فقد كان ينبغي عليهم ألا يتخذوا من ذلك الحديث قدوة صالحة وفرصة ذهبية يستغلونها للتغلغل وراء تلك الأخطاء والنقائص التي لخصها الرئيس جمال عبد الناصر، حتى يستكشفوا أسبابها الدفينة في تاريخنا وأوضاعنا وعقائدنا وقيمنا وعقدنا النفسية العميقة. ولو فعلوا لربما تجنبنا التردي في هزيمة أشنع ومصاب أفدح، هو حرب الأيام الستة في حزيران/يونيو ١٩٦٧...

بهذا نعود إلى ما أثرته في المقالة الأولى من هذه المقالات. ومن كلامي هذا يتجلى للقارئ أنني أوقع المسؤولية الأولى في تلك الهزيمة القاسية على كاهل المثقفين العرب. فإنه إذا كان صحيحاً أن هزيمتنا تلك لم تنشأ عن مجرد ضعف عسكري بل نشأت عن ضعف شامل مادي وأخلاقي واجتماعي، فإن مثقفينا هم الذين كان عليهم أن ينهضوا بعبء الثورة الفكرية التي تحتاج إليها الأمة العربية، والتي بدونها لن يكتب لثورتنا السياسية والاقتصادية نجاح باق. هم الذين كان عليهم أن ينبهوا الأمة إلى مدى ضعفها وتخلفها وحقيقة الأمر في أحوالها وعقائدها وتقاليدها. وهم الذين كان عليهم أن يتقدموا إلى قادتنا بالنصح الأمين حتى يتجنبوا الاندفاع والزلل. ولا يستطيعون أن يحتجوا بقسوة البيروقراطية وما تضعه أمام حرية التعبير من عقبات في شتى أقطار العالم العربي وفي مصر نفسها. فالحرية كما قلت تؤخذ ولا تعطى، وهي لا قيمة لها ولا مزية فيها إن جاءت سهلة هينة بدون مخاطر وبدون تضحيات. فلنكرر لهم أخيراً ما قاله جمال عبد الناصر في حديثه عن هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧[٢]: «الآن يبدو واضحاً أمامنا أن كثيرين لم يتكلموا حين كان واجبهم يقضي عليهم بأن يتكلموا، ومن هنا فلسوف يبقى أهم الضمانات (لعدم تكرر ما حدث) أن يكون في هذا الوطن دائماً ذلك الفرد المؤمن الذي يقول كل ما يريد قوله حتى إذا أعطى رأسه ثمناً لايمانه».

ما أصدقها من كلمات! وما أشد حاجة وطننا العربي إلى أمثال هؤلاء الشجعان الذين يصارحون أمتنا بحقيقة رأيهم في أحوالها وممارساتها وعقائدها وتقاليدها وقيمها، مهما يسخطوا الامة، ومهما يغضبوا الحكام!

ثالثاً: حرية الفكر.. وحرية العمل

مهما يبدو لنا الرأي الثوري الجديد مخالفاً لمعتقداتنا الدينية، منافياً لقيمنا الاخلاقية، خارجاً على مشاعرنا الوطنية ومفاهيمنا القومية، فإننا يجب أن نسمح لصاحبه بالحرية التامة في التعبير عنه، قولاً أو كتابة، دون أن نتتبعه بأي عقاب أو إيذاء أو اضطهاد... هذه هي الدعوة التي حملتها مقالاتنا هذه، لكننا نريد في ختامها أن نوضح أن ما ندعو إليه هو حرية التعبير الفكري، لا حرية السلوك العملي.

---

(٢) انظر: **الأهرام**، ١٩٦٨/١١/٨.

فليفكر كل إنسان كما يشاء وليقل ما يشاء، وليكتب ما يشاء، هذا ما ننادي به، لكننا لا ننادي بأن يفعل كل إنسان ما يشاء، فهناك فرق بين حرية الفكر وحرية العمل. فبينا حرية الفكر مطلقة أو ينبغي أن تكون مطلقة، إذا بنا نجد من المستحيل إطلاق حرية العمل في المجتمع الانساني، بل لا مناص من أن يُحَدّ العمل بحدود تمليها قوانين هذا المجتمع ونظمه التي تواضع عليها. والكثيرون يخلطون بين هاتين الحريتين فيجلبون بهذا الخلط على حرية الفكر ضرراً كبيراً، ويمدون أعداءها بأسلحة قوية في محاربتها. ولعل خير ما نشرح به الفرق بين الحريتين أن نبدأ ببضعة أمثلة.

هبني أرى أن حكومتنا مخطئة في السماح ببيع الخمر، وأن من واجبها أن تحرم بيعها: فينبغي أن يكون لي الحق التام في التعبير عن رأيي هذا، قولاً أو كتابة، في محاضرات أو مناظرات أو في كتب أو مقالات، أهاجم فيها تحليل بيع الخمر كما أشاء، وأبين خطأه وضرره ومخالفته للدين بكل ما تسعفني به قدرتي على البيان. لكن هبني الآن لم أكتف بالتعبير القولي والكتابي عن رأيي، فلجأت إلى حوانيت الخمر أحطمها وأخربها. هنا أكون قد تجاوزت حرية التعبير الفكري إلى حرية السلوك العملي. وهنا يحق للقانون أن يتدخل فيقمعني ويعاقبني، بصرف النظر عن كونه قانوناً صالحاً أو غير صالح.

وافرض الآن فرضاً مضاداً. افرض أنني أعتقد أن حكومتنا مخطئة في تحريم الحشيش، وأنه غير ضار بالصحة إلى الدرجة التي يعتقدها من حرموه ـ وهذا رأي يرتئيه بعض الأطباء ـ وأن تحريمه أكثر ضرراً من إباحته. هنا أيضاً ينبغي أن يكون لي الحق الكامل في إعلان رأيي ومحاولة التدليل عليه، ويجب أن يقتصر رد الفعل على رأيي هذا على تفنيده وإثبات خطئه وتبيين الأضرار الوبيلة لتعاطي الحشيش. أما إذا لم أكتف بإعلان رأيي ذاك، فاشتريت الحشيش وأخذت أتعاطاه أو بدأت أنشره بين أصدقائي أو أبيعه للناس، فالآن يحق للسلطات أن تقبض عليّ فتعاقبني، لأني هنا أيضاً أكون قد تعديت حرية الفكر إلى حرية العمل.

أو تخيل سودانياً يعتقد أن الحكومة في بلده مخطئة في فرض قانون المرور على الجانب الأيسر من الطريق، متبعة في هذا عادة الأمة البريطانية دون غيرها من أمم الأرض (فقد قررت السويد حديثاً نبذ هذه العادة وتحويل المرور إلى الجانب الأيمن)، فيرى أن هذا ليس إلا اتباعاً ذليلاً من مخلفات الاستعمار، وأن من الأنفع للسودان اقتصادياً أن تتبع النظام الذي تأخذ به سائر أمم الدنيا، حتى تحرر اقتصادها من ضرورة شراء السيارات من بريطانيا وحدها. هذا رأي يقول به كثير من السودانيين الآن، لكن هب أحدهم دفعته حماسته لرأيه إلى أن يخرج بسيارته في أحد الشوارع المزدحمة في الخرطوم أو أم درمان ويصر على السير بها على الجانب الأيمن!

وإليك مثلاً من بيئة مختلفة تماماً. تخيل انكليزياً يؤمن بمذهب العري وفوائده الصحية ومزاياه الاخلاقية، ويرى أن التستر بالملابس هو سبب إثارة الشهوات وحفز الغرائز إلى ذلك السر المحجوب وأن تطهرنا الاخلاقي لن يتم إلا بالعري التام. ثم لا

يكتفي بالحرية التامة التي تُترك له في إنكلترا للدفاع عن رأيه، بل لا يكتفي بالمعيشة في معسكرات العراة التي يسمح بها القانون هناك، فيدفعه تحمسه للعري إلى أن يخرج في أحد شوارع لندن أو غيرها كما ولدته أمه!

وعد بنا إلى بيئتنا لتلتمس أمثلة موازية، ولتحكم بأن إيمان أحدنا بضرر النقاب وخبثه لا يجيز له أن يهاجم النساء اللائي يرتدينه ليمزقه على وجوههن، وأن إيمان الآخر بشناعة «الميني جيب» لا يجيز له أن يعتدي على الفتيات اللائي يلبسنه في شوارع القاهرة وبيروت... ولكن لا داعي إلى المضي في ضرب الأمثلة، فإني أعتقد أن القارئ يدرك الآن السبب الذي يجعلنا نقيد السلوك العملي مهما نطلق حرية التعبير الفكري. فالمجتمع الانساني قائم على تنظيم معين لأعمال الناس، ورسم موضوع لنشاطهم وسلوكهم وتعاملهم، وهو لا يمكن أن يبقى له وجود إذا راح كل فرد يتصرف كما يحلو له، لأنه سرعان ما يختل نظامه وتنتشر فيه الفوضى ويتعذر على أفراده أن يتابعوا أعمالهم المختلفة، فتتهدم حياتهم الاجتماعية.

فوجودنا في مجتمع، أي أن نحيا حياة مشتركة مع أناس غيرنا، يحد من حقنا في أن نتصرف في كل أعمالنا كما نشاء، ويرغمنا على أن ننزل عن قدر من حريتنا في العمل مراعاة لسلامة الآخرين وصوناً لمصالحهم، وإلا أضررنا بهم ضرراً فعلياً وعرقلنا سيرهم في نواحي نشاطهم. ما دمنا نريد أن نحيا مع الآخرين فإننا يجب علينا أن نكون مستعدين لقبول قدر معين من التقييد لأعمالنا وسلوكنا. فإن كان لنا على مجتمعنا أن يسمح لنا بحرية التعبير التام عن أفكارنا وإن خالفت آراءه المقبولة وعقائده المعززة، وأن يسمح لنا بحق انتقاد نظمه وقوانينه وممارساته والدعوة إلى تغييرها، فإن لمجتمعنا علينا أن نطيع نظمه وقوانينه وأن نلتزم بممارساته ما دامت مفروضة، وألا نزيد على حق نقدها وتفنيدها داعين إلى تغييرها واستبدال أخرى بها. وعلينا أن نظل هكذا إلى أن ننجح في استمالة عدد كاف من الناس إلى صفنا وإقناعهم برأينا، وإذ ذاك نستطيع أن نغير هذه العادة التي نحمل عليها ونسن بقانون عادة أخرى قد اقتنع الآن مجتمعنا أو كثرة من أفراده بصحتها وفائدتها.

وجودنا في مجتمع يفرض علينا إذن أن نحد سلوكنا العملي بحدود ما يقبله ذاك المجتمع. ولعل من الصحيح أن نقول إنه كلما ازداد المجتمع تقدماً فازدادت حياته تعقداً زادت القيود التي يفرضها على أعضائه في سلوكهم العملي.

أما إذا أصررنا على الحرية المطلقة أن نفعل ما نشاء، فلنغادر المجتمع البشري ولنبحث عن جزيرة موحشة في البحار أو واحة خاوية في الصحراء نعيش فيها وحدنا ونفعل كل ما يحلو لمزاجنا أن نفعله.

والسر في هذا الفرق بين حرية الفكر وحرية العمل هو أن حرية الفكر لا تهدد سلامة أحد ولا تضر بمصلحته المشروعة ولا تعرقله عن عمله، وإنما أقصى ما تفعله أنها قد تؤلم مشاعر الناس أو تحزن قلوبهم. وهذه جميعاً آلام عاطفية وليست أضراراً عملية،

وليس فيها في ذاتها إخلال بنظام المجتمع أو عرقلة لنشاطه. فواجب المجتمع أن يتحملها في سبيل المنافع العظيمة التي يجنيها حين يسمح بحرية الفكر.

هنا قد يقول القارىء: ولكن إذا أطلقنا حرية الفكر أفليس من الممكن أن يؤدي إحراجها لصدور الناس وإيذاؤها لمشاعرهم إلى الاخلال بالنظام واضطراب حبل الأمن، إذ يبلغ غضب الناس على هذا الذي يعبر عن آراء يكرهونها أن يهاجموه ويعتدوا عليه، وربما يكون هو له عدد من الأنصار يرون رأيه فيدافعون عنه فيشيع الهرج وتقوم الفتنة؟

وهذا كله صحيح، وهو الحجة التي تتذرع بها البيروقراطيات الحكومية لتقييد حرية الفكر. لكنها حجة لا نقبلها، والرد عليها هو أن واجب الحكومات في مثل هذا الظرف ليس أن تتدخل فترغم المفكر على الصمت، بل أن تتدخل فتحميه من إيذاء الغاضبين وتصون حقه في التعبير عن رأيه غير المحبوب، وأن تفهم الجماهير المحافظة أن مصلحتها النهائية هي أن تتحمل هذا الايذاء العاطفي حتى تمكن مفكريها من أداء واجبهم الحيوي في تمحيص معتقداتها وقيمها ونفي الخاطىء الضار منها وإدخال التغيير الذي يقتضيه تطور الأمة وانتقالها من مرحلة في الاجتماع إلى مرحلة، وإلا جمدت الأمة وتخلفت عن التطور اللازم فتعرضت بذلك لخطر الانقراض.

وهؤلاء المفكرون الثوريون هم دائماً ـ في كل عصر وبين كل أمة ـ قلة عددية، ومن هنا نفهم حاجتهم البالغة إلى الحماية من غضب المحافظين. ومن هذا نستطيع أن نرسم صورتنا للمجتمع المثالي. فالمجتمع المثالي هو الذي يكون فيه هذا الاتفاق المرعي بين الكثرة والقلة. أما الكثرة فتحترم آراء القلة وتدع لها الحق في التعبير عن أفكارها مهما تخالف المعتقدات الشائعة، وتسمح لها بحرية الانتقاد للأوضاع والعادات والقوانين السائدة مهما تكن عزيزة عليها. وأما القلة فتخضع لقوانين الكثرة ولا تخرج خروجاً عملياً عليها مهما تظنها خاطئة أو ضارة مكتفية بالنقد والدعوة إلى التغيير ومنتظرة في صبر ذلك اليوم الذي تنجح فيه في إقناع عدد كاف من أفراد المجتمع يمكنها من إحداث التغيير المطلوب بطريقة مشروعة منظمة يسنها القانون.

ذلك مقياس بسيط تستطيع أن تقيس به كل مجتمع لتحكم حكماً صائباً على جدارته بالبقاء وفرصته من التطور والترقي. لكني أريد أن أنبه إلى أن هذا الاتفاق مكون من شطرين متلازمين ولا بد من أن ترعى كل من الكثرة والقلة طرفها منه وإلا أخلت به وأباحت للأخرى الخروج عليه. فسماح الكثرة للقلة بحرية التعبير موقوف على طاعة هذه لقوانين المجتمع ما دامت قائمة وإلا كانت القلة قد تجاوزت حرية التعبير المشروعة وحللت للكثرة معاقبتها. وطاعة القلة لقوانين الكثرة موقوف على سماح هذه لها بحرية التعبير المطلقة حتى تنقد من الأوضاع والمفاهيم والقيم ما لا يعجبها وتقوم بتنفيذه قولاً أو كتابة داعية إلى تغييره، وإلا صار مباحاً للقلة أن تخرج خروجاً عملياً على القوانين القائمة.

هكذا يمكننا أن نحدد الظرف الوحيد الذي يجوز فيه للأفراد أن يتجاوزوا حرية

الفكر إلى حرية العمل: وهو حين يجدون حقهم في التعبير عن آرائهم بالقول أو الكتابة مسلوباً، فلا يجدون أمامهم مجالاً مفتوحاً للتعبير عن استهجانهم لتلك الأوضاع سوى تحديها تحدياً فعلياً بعصيانها ومخالفتها ومحاولة هدمها بالقوة، أو قل في كلمة واحدة: بالثورة.

وهذا هو تبرير الثورة: إنها الطريقة الوحيدة التي يجدها المفكرون ذوو الضمائر الحية والوعي اليقظ حين يهولهم سوء الأحوال ويرون بثاقب نظرتهم الكارثة التي تسير الأمة إليها ولا يجدون وسيلة أخرى لتنبيهها ودفعها إلى إحداث التغيير الضروري لأنه محرم عليهم أن ينبهوا الأمة ويبصروها بحقيقة الأحوال ويقنعوها بضرورة التغيير.

إذا كان كلامنا هذا صحيحاً فنستخلص الآن مغزاه لأمتنا العربية في كافة أركانها وأنظمة الحكم فيها، سواء منها ما لا يزال يخضع لأنظمة محافظة، وما قد أعلن اعتناقه لأنظمة ثورية. ولنواجه هذا المغزى بأقصى ما نستطيع من مصارحة.

أما الأقطار الأولى فلا تزال حرية الفكر فيها مقيدة بقيود عظيمة تضيق على المفكرين الخناق، ولا يزال هؤلاء المفكرون يتحملون العقاب والادانة بمختلف التهم، من اتهامهم بأنهم كفرة ملحدون، أو متحللون مفسدون، أو مارقون عن العروبة، إلى آخر ما تحتويه تلك القائمة من ألفاظ الاباحية والشعوبية والعمالة الخ...

وأما الأقطار التي قامت فيها ثورات تحريرية فإنها هي أيضاً لا تزال بعيدة عن توفير الحرية الفكرية الكاملة لمفكريها في نقد الأوضاع والمفاهيم والقيم الدينية والاخلاقية والوطنية الشائعة بين الجماهير المحافظة، بل الظاهرة العجيبة المحزنة أن هذه الأنظمة الثورية قد تكون أكثر حساسية تجاه التهم الدينية والخلقية والقومية من الأنظمة الرجعية، وكأنها تدفع ضريبة تحررها السياسي والعسكري والاقتصادي بتضييق زائد على مفكريها في شؤون الفكر الديني والاخلاقي والوطني.

وهذا خطأ بليغ يدرك مداه من تابع مقالاتنا هذه. فلا نجاح يبقى لهذه الأنظمة الثورية أن تشفع تغييرها العملي الذي فرضته بسلطة القانون بتغيير جذري عميق في كافة المفاهيم والقيم المتخلفة من النظام القديم، في ثورة فكرية تتناول بالنقد الحر الطليق جميع معتقداتنا وآرائنا ومسلماتنا وتقاليدنا وعقدنا. هذا وحده هو الذي سيمكن حكوماتنا الثورية في مختلف أركان وطننا العربي من تحقيق هدفها المنشود في انتشال أمتنا من مخلفات قرون التأخر والانحدار والسعي إلى حياة راقية متحررة كريمة تستعيد لها مكانتها العزيزة وتسترد أرضها المغتصبة وحقوقها المضاعة. وبدون هذه الثورة الفكرية تظل كل إنجازاتها العسكرية والسياسية والاقتصادية والتشريعية معرضة لخطر الردة الذي تهددها به القوى الرجعية، تلك القوى التي سلم ميثاقنا بأنها لا تزال كامنة في أعماق مجتمعنا.

حول أزمة الثقافة العربية المعاصرة(*)

عدنان إبراهيم

الثقافة العربية المعاصرة في أزمة، يدعوها بعضهم بالأزمة الكيانية: هل هناك ثقافة عربية معاصرة أم ان ما ندعوه هكذا لا يتعدى حدود الصدى، صدى الثقافات العالمية الحية التي تعايش مشاكل الآخرين، وصدى التراث الثقافي العربي الذي حاكى حياة الأجداد وعايش مشاكلهم؟

«هذا الشبح الذي أسميه الفكر العربي المعاصر، أتهمه، وأنا جزء منه، بأنه عاجز وجاهل، لا يعرف أحداً، لا العربي ولا غير العربي، لا يقدر أن يطول أحداً لا العربي ولا غير العربي: أتهمه أنه تابع ومسحوق»[1].

هذا الاتهام العنيف والشامل يوجهه ناقد آخر وكأني به يريد الاصرار على متابعة الدعوى مع اختلاف - على ما يبدو - في المنطلق وفي الغاية: «إني أتهم ثقافتنا العربية المعاصرة بالحيرة والتخلف وانعدام الخصائص الذاتية وفقدان القدرة على عناق قضايانا الكبرى»[2].

هذا الاتهام بالعجز والانسحاق يوجهه كذلك شاعر معاصر لكل الفكر العربي المعاصر يحمل الكثير من الصدق لكنه يجور كل الجور!

أنعي لكم، يا أصدقائي، اللغة القديمة

والكتب القديمة

أنعي لكم..

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ١٨، العدد ٤ (نيسان/أبريل ١٩٧٠)، ص ٢٧ - ٣٠.

(١) أدونيس، «بيان ٥ حزيران ١٩٦٧،» **الآداب**، العددان ٧ - ٨ (١٩٦٧).

(٢) محيي الدين اسماعيل، «إني أتهم ثقافتنا المعاصرة،» **الآداب**، العدد ٣ (١٩٦٨).

كلامنا المثقوب كالأحذية القديمة

ومفردات العهر، والهجاء، والشتيمة

أنعي لكم.. أنعي لكم..

نهاية الفكر الذي قاد إلى الهزيمة(٣)

فكر من هو ذلك الذي قادنا إلى الهزيمة؟ مفردات من هي تلك المفردات العاهرة؟ واللغة.. والكتب..؟

فكرنا الديني الذي أبقانا في الجوامع وحثنا على تشطير الأبيات وطلب النصر من الخالق؟

إذا كان هذا ما يريد قوله نزار الشاعر، فقد أقلقه الاحساس العميق بالمأساة، وجعله هو أيضاً يجور كثيراً على الفكر العربي المعاصر.

إذا كانت الصلاة من أركان الاسلام فإن الجهاد من أعمدة الدين، وإن الذود عن الحمى قد أذكى دائماً وأبداً نفوس العرب المؤمنين: اذكروا صلاح الدين وابحثوا عن جذور الثورة الجزائرية وعن أسباب الصمود وعن أسباب الاستبسال.

حتى نعانق قضايا العالم المعاصرة، علينا بعناق قضايانا، بالتعرف على أبعادها ومعانيها الحقيقية، وهذا يكون بنفض غبار الغموض عنها وإزاحة الحجب والاسرار والطلاسم.

أن ننقد الفكر الديني(٤)، هذا من واجبنا، لكن من واجبنا أيضاً أن نبحث بحرية وموضوعية، وبعيداً عن التجريح وعن الجلبة وعن ترجمة التعابير والنتائج الجاهزة، من واجبنا أن نبحث عن آثار ذلك الفكر في سلوكنا وفي تركيب شخصياتنا وفي نظرتنا للحياة وما بعد الحياة، ومن واجبنا أيضاً الجري وراء النقد الواضح والبحث عن أسباب البناء، لأنه لا يكفي أن يكون النقد صحيحاً، ولا يكفي أن يكون قيماً، بل يجب أن يملك أسباب التحقيق وأن يشير للبديل...

إنه لا يكفيك نصح البدوي بدلق ما يحمله من المياه الكدرة، بل عليك بالاشارة إلى المياه الصافية...

حتى ننقد ما يفعل في حياتنا وما يؤثر على حاضرنا وعلى مستقبلنا من مؤسسات اجتماعية وسواها، وحتى يأتي نقدنا واضحاً ومتماسكاً، منطقياً أو جدلياً... يجدر بنا الهبوط من سماء المجردات إلى أرض الواقع المحسوس ـ هذه أيضاً فكرة مادية وجدلية ـ

---

(٣) نزار قباني، «هوامش.. على دفتر النكسة».

(٤) اشارة إلى كتاب: صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**.

لكنها فكرة تكلف الكثير من الجهود والكثير من المعاناة لأنها تعني عدم الاكتفاء بالأفكار المكتملة والمكتفية، وهي تعني عدم الرضى بكل ما قاله الآخرون.. ما قالوه عن الدين والدولة، وعن انفصال الروح الدينية عن الروح القومية وانفصال هذه عن الروح الثورية الاشتراكية وما لست أدري...

إذا أردنا دراسة العلاقة ما بين الدين والقومية، وأردنا أن تكون دراستنا علمية وموضوعية بل وتجريبية، وجب علينا دراسة الاسلام والعروبة كقيم ومؤسسات اجتماعية على ضوء التاريخ العربي ـ الاسلامي والاعتماد على مناهج البحث العلمي الحديث واللجوء أحياناً للمقارنة وغالباً للخصائص الذاتية:

هناك علاقة خاصة ومتميزة ما بين الاسلام والعروبة، كما ان هناك علاقة خاصة ومتميزة ما بين إيطاليا والكاثوليكية.. بل هي عندنا أقوى وأعمق وأبعد فعلاً في حياتنا وفي حياة مؤسساتنا الاجتماعية والثقافية.

هذه العلاقة الخاصة ما بين الاسلام والقومية العربية لا تنفي إمكانية التعرض للإسلام بالدرس والنقد والايضاح، كما انها لا تعني عدم إمكانية قيام القومية العربية على غير الأسس الاسلامية أو الدينية، لكنها تعني حاجة الناقد الملحة للرجوع إلى الناظم العام المشترك لأوضاعنا الحضارية (الاقتصادية والاجتماعية والثقافية) وعدم الاكتفاء بالتحليل التجريبي لبعض الأجزاء والظواهر المبعثرة.

حاجتنا للأفكار الواضحة والمرتبطة بواقعنا تفرض علينا البحث عن بنى شخصية مجتمعنا العربي الخاصة على ضوء المفاهيم الانسانية العامة.

أتراني بحاجة للتنبيه إلى أن هذا لا يعني نقض العقائد الانسانية كما أنه لا يعني رفض الأخذ بالمناهج العلمية والعالمية؟ إن بعض البلبلة الفكرية في بعض الدراسات التي يصفها أصحابها (بالدراسات الماركسية مثلاً) لا تأتي من خطأ في التحليل الماركسي بل من خطأ أساسي يكمن في الأخذ بالنتائج والاكتفاء بترجمة التعابير، وأحياناً الشعارات المرحلية والمحلية.

لقد كانت مشاكل الشرق هامشية بالنسبة لماركس ولم تشغل إلا حيزاً ضيقاً من وقته ومن تفكيره، ثم سيطرت على الدراسات الماركسية لقضايا الشرق روح التأريخ الحوادثي ورغبة التحليل السياسي والآني بدل التاريخ الحضاري والتحليل البنيوي، كما فعل ماركس بالنسبة للمجتمعات الغربية(٥).

هذه الناحية إلى جانب نواح أخرى، تجعل من واجب المفكرين العرب الأخذ بالمنهج العلمي الماركسي كمنطلق للتحليل والدراسة وعدم الانغلاق في النتائج المرتبطة إلى

(٥) اهتم ماركس بالقضية الهندية لارتباطها المباشر بمستقبل الرأسمالية في بريطانيا...

حد بعيد بالمجتمعات الصناعية الأوروبية.

ما قلناه عن ماركس والماركسية(٦) ينطبق على أفكار وأشخاص آدم سميث وسبنسر وإميل دوركهايم وماكس فيبر وسواهم من علماء الاقتصاد والاجتماع الاوروبيين: لقد انطلقوا جميعاً من معطيات الفكر الاوروبي، ووجهوا معظم جهودهم واهتماماتهم نحو تحليل البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات الغربية، ثم استخلصوا قواعد وقوانين ونظريات أسبغوا عليها اعتباطاً صفة (العالمية)، وهي تعني لدى العديد من علماء الغرب: الاوروبية.

إننا نقول بدون مكابرة جوفاء، ومن غير دعوة للايغال في مغارات الماضي المجيد، أو دعوة للانغلاق الخانق على الشخصية الاصيلة... نقول ببساطة إننا ما لم نكف عن اجترار ما يفرزه الذهن الاوروبي، وما لم نخرج من دور الانفعال بأقوال وأفعال الآخرين، فسيظل واقعنا وسيظل فكرنا في وضع التابع والمسحوق، وستظل صرخة الشاعر تحمل بعض الحوار إلى جانب الكثير من الصدق:

خلاصة القضية

توجز في عبارة

لقد لبسنا قشرة الحضارة

والروح جاهلية(٧)

حكيت عن جور النقاد، وأسهبت بالحديث عن النقد الجائر، ومن الطبيعي أن نتحدث عن جور الاحداث على النقاد وغير النقاد، وعن طغيان الموجات الدعائية التابعة للسلطان السياسي أو للسلطان الاقتصادي أو للاثنين معاً... ومن الضروري التعرض لوضع الكتاب المتمادين في أحلامهم الملساء الناعمة، ولوضع الكتاب الغارقين بالتصفيق للانتصارات (التي تروق لهم وتدر عليهم) وللمنقطعين للتأمل السكوني البليد للأحداث وللانتظار الصابر للمعجزات...

هؤلاء ـ من ذوي الايدي المغرقة في نظافتها ـ يعيشون على هامش الحياة وما يعطونه لا يتعدى الصدى وإن حسن لا يتعدى حدود السراب.

لكن يبقى رغم وجود الهوامش ورغم كل دوافع السخط وكل دوافع الرفض، أن هذا الاتهام بالحيرة والتخلف وانعدام الذات، والذي يوجَّه للثقافة العربية المعاصرة، كل الثقافة العربية المعاصرة، جائر كل الجور... إن هذا الحكم بالاعدام يفتقد الكثير من أصول المحاكمة الفكرية، إنه يحتاج إلى مستندات أكثر تعبيراً وأكثر شمولاً، وهو يحتاج

---

(٦) تظل الماركسية أكثر علمانية وموضوعية وعالمية من النظريات الأوروبية الأخرى.

(٧) نزار قباني.

قبل كل شيء للخروج من عالم الاحكام المطلقة ـ إحدى سمات الذهن السحري ـ عالم الملاك والشيطان، الخير والشر، السماء والأرض، والروح والجسد، الشرق والغرب، الرجل والمرأة. . .

يعرف العديد من الأدباء والنقاد ومن غير الأدباء والنقاد أن بعض الخير يكمن في الشر وأن بعض الشر ما يتداخل مع الخلايا الخيرة.

أن يكون في أدبنا الحديث الكثير من الاتباع والمرتزقة والادعياء هذا صحيح، وأن يكون في حنايا ثقافتنا المعاصرة الكثير من الغموض والغامضين، والكثير من الفراغ والفارغين والكثير من الثرثرة ومن التصفيق والتطبيل والرقص على الحبال. . . هذا أيضاً صحيح، وأن يكثر في ثقافتنا المعاصرة النقل على قلة الابداع، وأن تشيع لدى العديد من مثقفينا المعاصرين عادة الكسل الفكري رغم إلحاح الحاجة للتفكير الجاد الهادف، وأن يحاكي بعض الكبار من أدبائنا بسطحية وتسطح بعض نزوات الأدباء الاوروبيين وبعض طفرات الأدب الغربي. . . هذا أيضاً مما يؤخذ على ثقافتنا المعاصرة.

وأن تنزل النازلة على أدبنا الحديث وعلى نافوخ ثقافتنا المعاصرة وأن يسرق الحكام ـ ضمن كل ما سرقوه ـ نصف حرية المثقفين وأن يتآمر رجال المال على نصف الحرية الباقي. . .

كل هذا صحيح، بل فوق الصحيح.

لكن، ولأننا لا نريد الجور على الينابيع المنبجسة في سهوب واقعنا المرير، ولأننا لا نحب الضرب المتواصل في الصحراء اليباب، ولأننا نراكض أمل البحث بحرية وموضوعية وإخلاص عن جذور ثقافتنا الحديثة. . . من أجل كل هذا نقول إن في فكرنا العربي المعاصر منارات بقيت تبعث الضوء رغم حلكة الليل الطويل، وإن في ثقافتنا المعاصرة مفكرين وأدباء وفنانين حافظوا على قدسية رسالتهم حفاظهم على بؤبؤ العين.

ما الذي نقوله عن الذين خرجوا بثقافتنا من مستنقعات القرون الحالكة نحو مطالع النور أو ما يقربنا من مطالع النور؟

كيف ندعوهم وقد كانوا رواد دروب وكانوا طلاب حقيقة وكانوا حماة للناس وللديار؟!

أنلصق بهم تهمة الانغلاق وقصر الآفاق؟ وقد جابوا بلادهم، وارتحلوا نحو بلاد الآخرين، حاكوا الحضارات، وأمعنوا النظر بنظم العيش ونظم الحكم ونظم التفكير.

أننعتهم بالسلفية ونجمعهم تحت راية الرجعية وقد أعتقوا عقولهم وعملوا على إعتاق عقول الآخرين من عمارة التقليد الأعمى ومن آفة الرجوع الدائم نحو الوراء:

يا قوم

وقاكم الله من الشر... أنتم بعيدون عن مفاخر الابداع وشرف القدوة، مبتلون بداء التقليد والتبعية في كل فكر وعمل، وبداء الحرص على كل عتيق... فلماذا تقلدون أجدادكم في الخرافات والأمور السافلات ولا تقلدونهم في محامدهم؟[٨].

لقد وثب هؤلاء بفكرهم وخيالهم فوق المرحلة الحالكة، وفوق قشور اليأس وقشور التفاهات، وثبوا يستنطقون المستقبل، يستشرفون بالرجاء، يسكبونه للنفوس العطشى، إن من دلائل الثقافة ومن شروطها امتلاك قدرة الوثوب نحو المستقبل، وقدرة الوثوب وقدرة التخطي الواعي للحاضر لا تعنيان الهيام وراء الاحلام الضبابية، بل تعنيان إتقان قراءة الحاضر بوضوح ومن ثم استخلاص الرؤيا المستقبلية.

من هذه الزاوية كان رفاعة الطهطاوي وكان عبد الرحمن الكواكبي وكان أديب اسحق مثال المثقف الواعي لشؤون مجتمعه وقضاياه، وكان مثال المثقف العامل للتوضيح وإرساء قواعد المستقبل الأفضل.

نحن نلهج اليوم بذكر الحرية ونحكي عن محنتها في بلادنا، ونحن نحكي عن القومية وعن الوحدة القومية ونحن نحكي عن المقاومة وعن حق الشعوب في تقرير المصير، ترانا نقول شيئاً جديداً على أدبنا الحديث ونفتتح معارك لم تعرفها ثقافتنا المعاصرة؟

الاستبداد داء، أشد وطأة من الوباء، أكثر هولاً من الحريق، أعظم تخريباً من السيل، أذل للنفوس من السؤال...

الاستبداد يقلب الحقائق في الأذهان حتى إنه قد مكن بعض القياصرة والملوك الأولين من التلاعب بالأديان تأييداً لاستبدادهم، وقد وضع الناس الحكومات لأجل خدمتهم، والاستبداد قلب الموضوع فجعل الرعية خادمة للرعاة[٩].

قتل امرىء في غابة	جريمة لا تغتفر
وقتل شعب آمن	مسألة فيها نظر
والحق للقوة لا	يعطاه إلا من ظفر[١٠]

... والنشيد الذي أنشده الشباب العربي وهو يعاني من سطوة السلطان ومن شيوع الجهل ومن مطاردة الطغيان لكل حبة نور تلوح في عين باحث عن دروب الخلاص:

لغة العرب اذكرينا	واندبي مافات
كيف ننساك وفينا	نفحة الحياة
يا بني الشام ومصر	وبني العراق
هل نسيتم ذكر عهد	طبق الآفاق

---

(٨) عبد الرحمن الكواكبي: داء التقليد.

(٩) الكواكبي: الاستبداد.

(١٠) أديب اسحق: الحق للقوة.

كـنـتـم فـيـمـا تـقـضـى بـهـجـة الأزمـان
فـلـمـاذا اليوم نـرضـى حـالـة الـهـوان[11]

كيف نقيم هذه الأشعار التي صارت نشيداً شعبياً؟ ما الذي نقوله عن القصيدة الصارخة، أقصد تلك القصيدة التي أرادها الشيخ اليازجي صوتاً يوقظ النيام، ونبرة تحرك ما رقد من شاعر المروءة والنخوة والعزة القومية؟

تـنـبـهـوا واسـتـفـيـقـوا أيـهـا الـعـرب فقد طمى الكرب حتى غاصت الركب

وأشعار الذي غادر مكرهاً وطنه لكنه لم يكف عن محاكاته وعن التزام قضاياه ومعاناة ما ينزل به:

الـعـين بـعـد فـراقـهـا الـوطـنـا لا سـاكـنـا ألـفـت ولا سـكـنـا
ريـانـة بـالـدمـع أقـلـقـهـا ألا تحـس كـرى ولا وسـنـا
كـانـت تـرى فـي كـل سـانـحـة حـسـنـاً فـبـاتـت لا تـرى حـسـنـا
والـقـلـب لـولا أنـة صـعـدت أنـكـرتـه وشـكـكـت فـيـه أنـا
. . . يـا مـوطـنـاً عـبث الـزمـان بـه مـن ذا الـذي أغـرى بـك الـزمـنـا
عـطـفـوا عـلـيك فـأوسـعـوك أذى وهـمـو يـسـمـون الأذى مـنـنـا
وحـنـوا عـلـيك فـجـردوا قـضـبـاً مـسـنـونـة وتـقـدمـوا بـقـنـا
يـا طـائـراً غـنـى عـلى غـصـن والـنـيـل يـسـقـي ذلـك الـغـصـنـا
اذكـرتـنـي مـا لـسـت نـاسـيـه ولـرب ذكـرى جـددت حـزنـا
أذكـرتـنـي بـردى ووادیـه والـطـیـر آحـاداً بـه وثـنـى
إن الـغـريـب مـعـذب أبـداً إن حـل لم يـنـعـم وإن ظـعـنـا
لـو صـوّروا لي مـوطـنـي وثـنـاً لـهـممـت أعـبـد ذلـك الـوثـنـا[12]

ترانا ونحن ننشد هذه الأشعار، نحس حاجة الرجوع إلى علم الجمال عند الاغريق أو عند هيغل وكروتشه؟ أم ترانا نحس حاجة المقارنة مع قصائد شعراء أوروبا قصائد إلوار وآراغون وأغاني لوركا؟

إننا نطرق أبواب موضوع شائك ومشوب بكثير من المشاحنات وكثير من الدراسات الموضوعية وغير الموضوعية: الشعر الخطابي. . . قصائد المنابر. . . شعر اللفظة المنتقاة. . . قصائد القوافي التي تبرق حيناً وتغفو في أغلب الأحيان. . . ثم قصائد المناسبات. . .

وهنا أيضاً نحتاج للكثير من الموضوعية حتى لا نغرق في ضباب الأحكام العامة، وحتى لا نصير ضحايا تلك (الثنائية) الفاجعة: الخير والشر، الشعر الكلاسيكي والشعر الحديث، السلفي المقلد والعصري المجدد، السطحي والعميق، شعر الخاصة وشعر الجماهير. . .

---

(١١) نشيد احدى الجمعيات العربية في الشام في مطلع القرن العشرين. . .

(١٢) من قصيدة «وطني» لخير الدين الزركلي نظمت أيام الاحتلال الفرنسي لسوريا.

هذه المقابلة المبنية على أحكام مسبقة ومسحورة، تفقدنا حرية الذهن الناقد، كما انها تفقدنا روعة تذوق القصيدة بعيداً عن التعقيدات القديمة والحديثة والخارجة غالباً عن المفاهيم الجمالية، أليس من الأفضل والأجمل أن نكف عن خنق القصيدة بكثرة ما نقوله عنها وكثرة ما نطلبه منها وكثرة ما نلصق عليها من تعاريف هائمة، وأخرى مقصوصة الجناح، وأخرى يئن من جورها الجمال الهارب من التعاريف؟

إذا كان الشعر ذلك الكائن المتحرك والمفاجىء، فمن حقنا أن نحار أمام تعريف ذلك الكائن: تراه وليد حركة مستمرة أم هو مفاجأة بعد سكينة؟ أهو تجدد مستمر أم استمرار مجدد؟

على أبواب يافا يا أحبائي
وفي فوضى حطام الدور، بين الردم والشوك
وقفت وقلت للعينين:
قفا نبك
على أطلال من رحلوا وفاتوها
تنادي من بناها الدار
وتنعي من بناها الدار
. . . .
أحبائي، مصابيح الدجى، يا إخوتي في الجرح
ويا سرّ الخميرة، يا بذار القمح
يموت هنا ليعطينا
ويعطينا
ويعطينا
على طرقاتكم أمضي
وها أنا بين أعينكم
ألملمها وأمسحها دموع الأمس
وأزرع مثلكم قدميّ في وطني وفي أرضي
وأزرع مثلكم عينيّ في دروب السنى والشمس(١٣)

فدوى طوقان لم تخضع هنا لأوزان الخليل كما فعل الزركلي، وكما يفعل بدوي

---

(١٣) من قصيدة لـ: فدوى طوقان، «لن أبكي،» الآداب، العدد ٤ (١٩٦٨).

الجبل بكثير من العذوبة وكثير من الغنائية وكثير من الحس الجمالي المعافى من عاهة الاجترار، لكنها تحافظ على التفعيلة وأحياناً على القافية، وهي تعنى بالغنائية، هذه الغنائية ليست صنواً للطرب أو التطريب، إنها قدرة جذب وإيحاء وإيقاظ والطرب قدرة جذب وتخدير وتنويم، وهي، يعني الغنائية، قدرة تطويع للغة قصد خلق المناخات الملائمة للموضوع.

هذه الغنائية نجدها في أشعار البحتري والمتنبي وهي تطالعنا طالما ننقل الخطو في حدائق بدوي الجبل التي ترشقنا بالطيب والنور وهي تطالعنا مع عنادل شوقي وأمين نخله وصرخات الرصافي والجواهري..

لكنها ـ وهنا المشكلة ـ تشيع في حنايا شعرنا العربي الحديث، إنها تنطلق من شلالات عمر أبي ريشة كما انها تفر كالدوري من أشعار نزار قباني... وهي، هذه الغنائية في قلب أشعار نازك الملائكة وبدر شاكر السياب، كما انها أغنى ما في قصائد أدونيس الأولى وقصائد فدوى طوقان بل وقصائد شعراء فلسطين الجدد والمجددين.

من هنا تأتي أهمية الفصل ما بين الغنائية وبين الوزن والقافية، وهنا يكمن خطر إقامة الجدران حول وبين المفاهيم الشعرية، لكن السؤال ما زال مطروحاً:

هذا الشعر، الشعر الذي نتذوقه ونبحث عن تعريفه ما هو؟

أهو موسيقى أم تصوير أم محاكاة؟ أهو نزهة عين أم طفرة حس أم صعود فكر على مدارج فكر معرفة؟ أم هو رؤيا؟ تراه يجمع معاً كل هذه الخصائص أم ينفرد بواحدة منها؟

والشاعر، أين موطن الشاعر ومن أين يصطاد الشعر؟ تراه يحيا داخل الزمان أم خارجه أم بين بين؟

والقصيدة، تراها مجموعة أبيات تربطها وحدة القافية أم هي ثورة على القافية قصد الحصول على وحدة القصيدة من خلال وحدة الموضوع، ولماذا وحدة الموضوع؟

نحن نعرف اليوم بأن الوزن لا يبني القصيدة، وأن القوافي، مهما رقت وعذبت، تظل قاصرة بمفردها عن خلق المناخات الشعرية. ونحن نعرف اليوم عمق الصلة ما بين الشكل والمحتوى، اننا نمل القصائد القائمة على التلاعب اللفظي، نؤخذ بالشعر الذي يختزن تجاربنا الانسانية، ومن هنا كانت ثورة الشاعر العربي الحديث على قصائد المديح والترجي والتضرع، يعني ثورته على الكذب والمراءاة:

أصبت بالقرف

منكم، ومن أشعاركم: يا ماسحي أحذية الملوك

يا خنافس الخزف[(١٤)]

إن الشاعر العربي المعاصر، والمثقف العربي بشكل عام، في بحث دائب عن النبرة

---

(١٤) عبد الوهاب البياتي، **كلمات لا تموت** (بيروت: دار العودة، ١٩٧١).

الصادقة حيث تتعانق القدرة الفنية المبدعة مع المعاناة الانسانية، وربما كان هذا رد فعل طبيعياً على قرون التقوقع والتقية. . .

لكننا لا ندري إذا كان الشعر العربي بامتياز هو، اليوم، شعر التوتر الخارق مابين الأطراف، ففي هذا التوتر علامة الاستقصاء الأغنى والأقصى. وفيه دعوة إلى أن يكون الشعر تجربة كلية تتعانق فيها الشهادة بالموت والشهادة بالنطق: تجربة تتخطى تناقضات الفكر والحياة معاً، وتكون بشارة خلاص من الوضع الانساني الميت، بشارة بنهاية الانسان القديم من أجل ولادة إنسان جديد آخر، يكون الطبيعة وما وراءها، الحضور في آن[١٥].

هذه المحاولة في تعريف ما يجب أن يكون عليه الشعر العربي الحديث تصلح للتعميم إلى محاولة لتعريف ما يجب أن تكون عليه ثقافتنا العربية المعاصرة، لكنها، وفي كلا الحالين، تظل محاولة تعريف المثال وفي هذا نوع من الانفصال عن الواقع الحي ومن التعالي ومن الشموخ النيتشوي المطلق.

أن يكون الشعر العربي، اليوم، شعر توتر، وأن يكون القلق إحدى ظواهر ثقافتنا العربية المعاصرة، فهذا حكم صحيح نكتشف صحته حالما نعود إلى إنتاج مثقفينا المعاصرين، إنه ظاهرة صحة وعافية، سيما وأننا لم نستورده مع كتب كامو وسارتر ومورافيا، بل أحسسناه يسري في عروق وجودنا الحي:

إنه قلق الانسان العربي الذي يريد الحياة بهويته القومية التي تحرسها وترويها وتنميها ثقافته الوطنية، لكنه يريد أيضاً إعلان حضوره في القرن العشرين، قرن المدنية التي تقوم على العمل المشترك بين الأمم.

هذا القلق المبدع ليس قلق ثقافتنا الحاضرة فحسب، إنه قلق ثقافتنا العربية إبان نهضتنا الأولى، قلق عبد الرحمن الكواكبي الذي حاكى مؤسسات الشرق، وقلق أديب إسحق الذي حاكى مؤسسات الغرب، إنه قلق الطهطاوي والبستاني وطاهر الجزائري واليازجي. . . قلقهم جميعاً يوم بدأوا يستنشقون الهواء الطلق ويوم بدأوا يتحسسون أبعاد الظلم والجهل، ويوم أخذوا يستشرفون أرصفة الخلاص، ويوم بدأوا يطالبون بالحرية ويوم عرفوا بأن حرية المثقف تعني مسؤوليته أمام الحياة.

ثم إن هذا التوتر، هذا التوتر المبدع، كان ذلك الاحساس المأسوي الذي عاناه جبران خليل جبران، آه، كيف ننسى جبران وكيف نجور على مي زيادة التي عانت من الظلمات والتي طاردت طوال حياتها أشعة الحياة الجديدة؟!

وأما تلك التجربة الكلية حيث تتعانق الشهادة بالموت والشهادة بالنطق، فهي تذكرني ببيت المتنبي الجميل:

---

(١٥) أدونيس، «بيان ٥ حزيران ١٩٦٧».

إن القتيل مضرج بدموعه مثل القتيل مضرجاً بدمائه

إذا نحن قربناها من الواقع تغدو طلباً بالالتزام، وإذا لززناها نحو الفكر تحولت إلى مثالية مطلقة، إنها تتوق لتخطي تناقضات الفكر والحياة معاً...

لكن ما هو الفكر وما هي الحياة؟ ترانا نستطيع الكلام عن إمارة الفكر وعن جمهورية الحياة؟ أليس الفكر وليد الحياة، شأنه في ذلك شأن الفعل؟

إنه الفكر، على ما أعرف وأعتقد، ممارسة حية، نشاط اجتماعي يخضع لظروف الزمان والمكان، ومن هنا يأتي اعتقادنا، بأنه يستحيل على الفكر العظيم أن يصنع وحده القضايا العظيمة، إنه من جملة الأسباب الأساسية لكنه ليس بالسبب الكافي.

لقد كانت أفكار مونتسكيو وفولتير وروسو وديدرو وغيرهم سبباً في اندلاع الثورة الافرنسية، لكنها لم تكن السبب الأساسي الكافي، وهكذا بالنسبة لثورة تشرين الأول/ اكتوبر الروسية وثورة الصين وثورات العالم الثالث.

حتى نتخطى حدود الثقافة التقليدية وحتى نعتق من الفكر القديم، علينا بالعمل على تخطي الأرضية (الاجتماعية - الاقتصادية) التي تطالعنا في الثقافة التقليدية والتي ينمو ويترعرع فيها الفكر القديم.

مرة أخرى نقول بأن أدباء النهضة العربية قد طرحوا بشكل أو بآخر هذه الأسئلة، وأنهم تذمروا مثلنا وأحياناً بطريقة أفضل وأجرأ من طرقنا، لقد عانوا من إلحاح الرؤيا ومن بريقها أمام هزال الواقع الساكن وعانوا من تقصير الحاضر السيئ عن اللحاق بالمستقبل الأفضل ثم عانوا من سوء الفهم ومن عدمه.

بعد مئة عام، ما زال رجال الفكر العربي في قلب ذات المعاناة، لماذا؟ لأن الكلمات، مهما عظم شأن الكلمات، لا تكفي وحدها للهدم وتعوزها العوامل الحياتية الأخرى حتى تأخذ مكانها في البناء.

ما لم نفقه العلاقة الجدلية الوثيقة مابين الفكر والواقع، فستظل ثوراتنا الثقافية أقرب إلى الطفرات الآنية، التي لا تلبث أن تتحول إلى ثرثرة عابثة أو توتر حاد يدفعنا إلى تغيير تشكيلة الكلمات..

إن ما نريده لثقافتنا العربية المعاصرة، هو متابعة الدرب المؤدية إلى قلب الانسان وإلى واقعه، فقلب هذا الكائن يختزن أنبل ما يصبو إلى صياغته الفنان، ومن واقع هذا الكائن، من هذا الواقع الانساني تنهل كل الثقافات الحية ومنها ثقافتنا العربية.

ملامح للثورة الثقافية(*)

سهيل ادريس

هل نستطيع أن ندّعي أو نملك أن نُحدِث ثورة ثقافية في المجتمع العربي؟ الواقع أن كل ثورة، ثقافية كانت أم سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية، إنما هي حصيلة عوامل متراكمة على سطح كل أمة وفي أعماقها، تشارك فيها الاجيال المتتابعة، فلا تكون بالتالي إلا نتيجة طبيعية لعناصر مختلفة تسهم في خلق «الضرورة» الموضوعية لانبثاق هذه الثورة.

من هنا كان إيماننا عميقاً بأن ثورة ثقافية عربية جديدة لا يمكن أن تكون منفصلة عن جميع الثورات العربية السابقة، سواء كتب لهذه الثورات، أو لبعضها، النجاح أم أجهضت، لأن المعوّل عليه في هذه الثورات إنما هي «البذرة» المكنونة في أعماقها والتي ليس أمامها مفرّ من التفتح والإثمار حين تتاح لها الظروف الطبيعية.

ومن هنا أيضاً شكُّنا بل اتهامنا لكل نزعة تنادي بضرورة قيام الثورة انطلاقاً من هدم كل ما في الماضي وتجاوزه بل ومناقضته... ومن المؤسف أن هذه النزعة بدأت تذرّ قرنها بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧، مدّعية أن طريقنا إلى النهضة الجديدة يجب أن تكون في خط معاكس للماضي بحجة أن هذا الماضي هو سبب تلك الهزيمة. وتلك الادانة للماضي كله، من غير تحفُّظ ولا استثناء، تتناقض أعمق التناقض مع جدلية التاريخ ومنطق المجتمعات المتطورة، لأن الاخفاق مكتوب لكل ثورة تريد أن تبدأ دائماً من جديد، أي من نقطة الصفر، هادمة مشاركة جميع الأجيال السابقة، زارعة التعسُّف والاعتباط في مقاييس الانطلاق التي تبنى عليها المجتمعات.

إن نزعة «الرفض» التي تميّز هذا المذهب الجديد قائمة على «ردّ فعل»، وليس على «فعل». إنها ردّ فعل للهزيمة لا يسع المرء إزاءه إلا أن يتساءل عن «الفعل» الحقيقي

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ١٨، العدد ٥ (أيار/مايو ١٩٧٠)، ص ٢ ـ ٣.

للتحرر من هذه الهزيمة. فإذا لم يصمت أصحاب هذا المذهب عن الجواب، فهم يذهبون يلتمسون «الفعل» من خارج المجتمع الذي يعيشون فيه، ويريدون أن يفرضوا فعلاً مستمَداً من تجارب أجنبية، من غير أن يدرسوا معطيات المجتمع العربي وظروفه وبناه المختلفة، ويتدبَّروا بالتالي إمكان تطبيق هذه التجارب الخارجية ومدى صلاحيتها لمجتمعهم.

وقد لا يكون عجيباً أن يقف أصحاب هذا المذهب موقف التعالي الذي يبلغ أحياناً حدّ التحقير والازدراء للشعب الذي يتوجهون إليه، إذ يتهمونه بالجهل والقصور، ولا يتورّعون عن شتمه بنزعة من التشفي والحقد تتجاوز كل حدّ في طلب الإيجاب. ولعل هذا يجاري مطلبهم في الثورة الكاسحة التي لا تبقي ولا تذر.. ولكن يفوتهم دون شك أن يتساءلوا عمن عساه يقوم بهذه الثورة المطلوبة، ويغرب عن بالهم أن شعباً يحتقرون ماضيه ويشتمون تراثه ويرتابون بقدراته سيكون أعجز من أن يقوم بثورة ليس لها جذر في أرضه ولا أصل في أعماقه، لأن هذه الثورة ستكون مفروضة عليه من خارج، أو من فوق، لا يستجيب لدوافعها ولا يحسّ نبضها في عروقه. وهكذا تصبح «الثورة» غير ذات موضوع، تصبح كلمة ميتة لأنها ترفض أن تستمد نسغها من العرق الحقيقي الذي يغذيها.

غير أننا إذ نشير إلى هذا الماضي وتراثه، فليس لكي ننزله منزلة التقديس: إن في هذا التراث الذي نعتز به جوانب كثيرة قد بليت وأصبح من الضروري تجاوزها. فكما اننا لا نرفض أن نفيد من تراث الأمم ومن مذاهبها المتطورة، ولا سيما المذهب الاشتراكي، فإننا لا نرفض أن ننتقد ما لم يعد في تراثنا وماضينا يتلاءم وروح التجديد والتحرر والانطلاق لبناء مجتمعنا الجديد. ولكن يبقى أننا نرفض أن نجتث جذورنا، وأن ننطلق من العماء والخواء بحجة الثورة والتجديد.

من هنا إيماننا بمرتكزات أساسية للثورة الثقافية التي نصبو إليها: إيماننا على الصعيد السياسي والقومي بالوحدة العربية وبأنها المصهر الحقيقي لكلّ الثورات التقدمية، وإيماننا على الصعيد الديني والفلسفي بضرورة تجديد المفاهيم وتطويرها والانطلاق من رحابة العقيدة الدينية وسعة باب الاجتهاد، لا سيما إذا تذكرنا أن الدين في تاريخنا الخاص كان في معظم أحواله، قوة تحرير وتوحيد ولم يكن «أفيوناً» للتخدير، وهذا ما يقرّه كثير من المؤرخين ومن المفكرين الماركسيين المعاصرين أمثال غارودي ورودنسون... ولكن هذا لا يحجب عنا ضرورة مراجعة كثير من الأحكام والقواعد على ضوء العلم والمنطق وروح التطور.

أما على صعيد الابداع الأدبي، فنحن من الذين يؤمنون بأن الانتاج الحديث، منذ عصر النهضة، قد حقق منجزات هامة في تاريخنا الفكري، يجدر بنا أن نستعرضها استعراضاً تسجيلياً ونقدياً، سواء في ميدان الشعر أو الرواية أو القصة أو المسرح أو النقد. وهنا أيضاً لا مناص لنا من التبصُّر في تحليل كثير من النزعات الفنية التي يزعم

أصحابها أنهم يريدون بها التجديد، بينما هي مجلوبة من غير أرضنا، غير منسجمة مع مقتضيات ثورتنا المنشودة.

إن الميزان الذي يجب أن نزن به مختلف مظاهر نشاطنا الثقافي الذي يتجه إلى ثورة شاملة، هو ميزان النقد والموضوعية، وليس ميزان الرفض والسلب والنزق العصبي... وإذا جاز لنا في أعقاب حزيران/يونيو أن نستسلم للغضب ونلعق جروحنا الدامية، فقد آن لنا أن ننصرف إلى معالجة الكارثة بروح من المسؤولية والرصانة يعطي أروع صورة عنها مناضلون منا في الجبهات وفي الأرض المحتلة يموتون للدفاع عن شرفنا وعن قيمنا وعن حضارتنا التي لا نستطيع أن نبني حضارة جديدة إلا انطلاقاً من جذورها.

* * *

وبعد، فبهذه الروح من المسؤولية والموضوعية، حاولنا أن نخطط لهذا العدد الخاص من الآداب. وحين جعلنا شعاره «نحو ثورة ثقافية عربية» كنا ندرك المصاعب التي تعترض مثل هذا المشروع الذي يتجاوز أضخم الامكانيات، ولذلك حرصنا على تضمين الشعار ما يشير إلى النزعة التي تحتاج إلى تأصيل وتجربة عميقة وطويلة قبل أن تتحقق واقعاً جلياً.

ومع ذلك، فقد أصيب التخطيط نفسه الذي كلّفنا عدداً من المفكرين العرب بمحاولة معالجة موضوعاته، أصيب بفجوات عديدة من جراء تخلّف الكثيرين عن القيام بالتزاماتهم لأسباب وجيهة أحياناً، وغير وجيهة أغلب الأحيان.. ولعل هذه إحدى الآفات التي ينبغي معالجتها لدى المثقفين العرب: إن حسّ المسؤولية يحتاج عندهم إلى تعميق..

غير أننا نرجو، رغم ذلك كله، أن نقدّم للقارئ العربي في هذا العدد ما يشير إلى الخطوط الكبرى لثورة ثقافية عربية تفتح أمامنا الطريق لبناء ركائز متينة لمجتمع متطور.

نحو فكر قومي ثوري(*)

محيي الدين صبحي

كيف نخلق أدباً قومياً؟

وكيف نخلق أدباً قومياً يكشف عن الشرط اللاانساني الذي يرزح تحته الفرد العربي؟

لا أدري إذا كانت صيغة السؤالين من الوضوح بحيث تبين الفروق التي أرمي إليها من طرحهما.

فالسؤال **الأول** يتضمن نفياً لمعظم ما كتب بالعربية ـ وربما كله ـ منذ قرن مضى إلى اليوم. فهذا الأدب في رأينا لا ينطلق من منطلقات الوعي القومي، بل إن منطلقاته ذاتية أو إقليمية أو إنسانية، مما يمكننا أن نصنفه حسب رأينا بأنه ضلالات تسيء إلى الفن بقدر ما يتعلق الفن بالتعبير عن اللاشعور الجمعي للأمة، سواء بتراثها أو بتطلعاتها ـ فليس لدينا فاوست عربي ولا راسكو لينكوف عربي بله ميرسو عربي أو حتى همبرت همبرت عربي.

والسؤال **الثاني** يتعلق بفضح الشروط السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي تتحكم بالفرد والمجتمع العربيين المعاصرين فتشوههما تشويهاً وتسحقهما سحقاً، حتى تكاد أن تخرج بهما عن صعيد الحياة البشرية، وتلقيهما في حالة لا يتبين خلالها المرء نفسه، وهذا هو أدب الفضيحة، كما نشاهده على الصعيد العرقي في كتابات الزنوج الامريكيين، وعلى الصعيد الاجتماعي في كتابات الجيل الغاضب، أو كتابات الأدباء الثوريين.

السؤال **الأول** يتطلع إلى ثوابت الحضارة: أي مجموعة القيم والأهداف التي يتبناها

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ١٨، العدد ٥ (أيار/مايو ١٩٧٠)، ص ١١٣ ـ ١٢١.

شعب من الشعوب لأمد طويل، حسب حاجاته وملكاته.

السؤال **الثاني** يتعلق بمتحولات الحضارة: أي بالشروط الخارجية التي فرضها الاستعمار من جهة، والعصر الحديث من جهة ثانية، وطرأت على الأمة العربية فخربت بعض جوانب شخصيتها وتسببت بنمو مرضي في الجوانب الأخرى.

في السؤال **الأول**، تطرح الأمة نفسها على العالم كمعطى له أبعاد وتطلعات واحتياجات. أما في السؤال **الثاني**، فيطرح العالم نفسه على الأمة كمعطى له حتمياته وأبعاده وشروط للحياة فيه.

إن دور الأدب في السؤال **الأول** هو التقرير والتطوير، كما فعل غوته بفاوست حين جسد طموح الحضارة الأوروبية إلى السيطرة عن طريق المعرفة. أو كما فعل دوستويفسكي براسكو لينكوف حين طرح أن خلاص الانسانية ـ في روسيا ـ إنما يكون عن طريق التضحية والتطهير، في حين أن دور الأدب في السؤال **الثاني** هو التحليل والتوجيه كما فعل مالرو وغوركي.

إن الأدب عندنا ما يزال مائعا يعتمد على الموهبة والارتجال، أو مخنثاً يتزيا بزي الآداب الغربية ـ لكنها دعوى قديمة، أليس كذلك؟ والذين يرون الدعوى قديمة، يتهانفون بأنهم ليس في وسعهم تقليد امرئ القيس أو الجاحظ!

لا هذا ولا ذاك. فحين نصف أدبنا بأنه مخنث أو في أحسن الأحوال خلاسي، فإنما نعني بذلك أنه لا ينهض على أساس من التحليل الفكري للواقع الحضاري الراهن الذي تعيشه الأمة العربية: وهنا أنص على أنني أبتعد تماماً عن الذين يطالبون الأدب بأن ينبع عن الواقع المحلي. فهذه الواقعية الضيقة هي بدورها جزء من التخنث أو قصر النظر أو الانخلاع عن فهم الواقع الحضاري للأمة العربية في مرحلتها الراهنة. فهذه الأمة ليست أمة: إنها تمر بحالة من الشيزوفرانيا أو إذا لم يكن الفصام فليكن انعدام الهوية أو بالأصح ضياعها. فما دام العرب مجزأين إلى دول اقليمية فإن لكل فرد هويتين: هويته الاقليمية، وهويته القومية. الهوية الاقليمية واقع يعيش فيه وينكره، والهوية القومية أمنية أو ذكرى، يتطلع إليها ولا يحققها أو يتحقق منها. كذلك الأمر في موضوع الحضارة: فنحن أمة متحضرة إذا أخذنا ماضينا وتراثنا بعين الاعتبار، ونحن أمة متخلفة إذا قسنا أنفسنا على مقتضيات الحضارة الصناعية الحديثة.

إن مثل هذه الحقائق تتطلب من الفن أن يقدم لها معادلاً موضوعياً من تألق الضمير ووهج الوجدان عبر طاقة من الابداع، يفجرها الألم من ذلنا وتعاستنا، ويطهرها العزم الثوري على قلب كل عامل من عوامل التخلف إلى سلاح تشهره إنسانيتنا في وجه الغرب الذي ينكر علينا وجودنا وحقنا فيه.

سأتخذ في هذا المقال من قوميتنا الممزقة والحضارة الصناعية التي يعتدها الغرب ليعتدي علينا، معطيين متصارعين أحلل من خلالهما وضع أمتنا الحضاري والتشويه

المتعمد النازل بها، مع محاولة لإظهار بعض الآفاق التي يطل عليها الواقع العربي في سعيه للمحافظة على وجوده ومضاهاة أنواع الوجود الأخرى التي تتحداه.

إن الأدب الذي ينهض على أساس من تحليل الواقع القومي ـ كما نشاهده في رواية المثقفون لسيمون دي بوفوار ـ لهو أدب احتجاج بقدر ما هو أدب اقتراح. وإن في إجماع أدباء أمة من الأمم على تصميم صورة البطل وصورة الحل، لمساهمة جلى لم يخلق لغيرها الأدب، إذ تتعدى هذه المساهمة دور الاقتراح المقدام لتقرير المصير، إلى ترسيخ قيم ثورية تنسف المجتمع المتخلف والمغالطات الفكرية المدسوسة.

لقد آن الأوان لأدبنا أن ينطلق من واقع تشتتنا القومي، ويتجه نحو بلورة صورة لأمة موحدة مصنعة معقلنة، ولن يكون هذا أبداً عن طريق الركاكة الخطابية أو الغثاثة التقريرية لقلب الأدب إلى إعلان. بل إن الفن دائماً هو الفن: رموز وإشارات توحي ولا تصرح، تثير الحنق في نفس القارئ دون أن يخرج بها الغضب عن منطقها الداخلي. إن الفن مادة هشة شفافة ترجع صدى الهمس لكنها لا تتحمل الصراخ فتتكسر.

وإنني في محاولتي المخلصة هذه لأتمنى بكل تواضع أن أكون قد ساهمت في إيضاح مشكلة من أخفى المشكلات وأعوصها، وهي تمهيد السبيل للفنانين كي يحاكوا بأعمالهم الفنية وضع أمتهم. فيطرحوا نماذج فنية عالية تستمد سموها من كونها تقترح أنماطاً في السلوك والتفكير لكسر طوق الحصار الذي استفاقت الأمة فوجدت نفسها فيه.

وأنا بهذه البداية الصغيرة أدعو الأدباء والمفكرين إلى المشاركة في إنماء هذه الفكرة وتنميتها لكي تصبح اتجاهاً دون أن تكون مذهباً كما أرجو أن تصنع هذه المضمونات أشكالها الجمالية الخاصة وأن تقدم إلى عالم الأدب العالمي نماذجها الأصيلة: النماذج العربية للمجاهدة والطموح.

* * *

دفعت طاقة الفحم والبخار أوروبا كي تصبح قدر العالم بحضارتها الصناعية وتقدمها التقني منذ مطلع القرن التاسع عشر. واندفعت الدول القومية الأوروبية الناشئة، لتصبح امبراطوريات خارج النطاق الأوروبي، منساحة على القارات التي انبطحت، من صدمة الحديد والبارود، أمام الفاتح الأبيض الذي سار من موانئ آسيا إلى عواصمها يتقدمه المبشر ويتبعه التاجر. وكانت ـ حتى قبل ذلك التاريخ ـ قد بدأت الدورة الجهنمية للبحث الأول عن المواد الخام والبحث الثاني عن الأسواق. وقد استعمر الأوروبيون معظم أنحاء الشرق العربي، خلال طريقهم الطويل إلى آسيا القصوى.

وقبل أن يكتشف بترول العرب في القرن العشرين، ويسبر في منتصفه مخزونهم الضخم منه، كانت الشواطئ الجنوبية بأكملها للبحر المتوسط ـ وهي الوطن التاريخي للأمة العربية ـ قد دخلت تحت السيطرة الأوروبية المباشرة أو المقنعة. فلما تزايدت أهمية البترول العربي في العالم تزايدت ضرورات قمع أصحابه بعد تزايد وعيهم، وبعد خروج الاتحاد

السوفياتي منتصراً في الحرب، فأضاف الغرب إلى الانتداب السياسي والاحتلال العسكري في الوطن العربي، الاحتلال الاستيطاني.

حين هلّ عام ١٩٥٠ كان العرب من أتعس الأمم في العالم: فعلى حين أن الصينيين أنجزوا بثوراتهم بناء دولتهم القومية الموحدة المستقلة الاشتراكية، انطرح الوطن العربي جثة ممزقة بالية، سرق الصهاينة بعض أعضائها، واستنزفت شركات البترول دمها، وأكل الاقطاعيون والبرجوازيون اللحم الميت لإخوانهم من العمال والفلاحين. . . ووقف أصحاب الضمير والوعي ـ العنصران يفترقان غالباً عند العرب ـ أمام بقايا الهيكل العظمي العربي المتناثر، يجرّون ماضياً لا يقوون على حمله، ويواجهون حاضراً لا يدركون أبعاده، ويفكرون في «حلفائهم» من الغربيين الذين طعنوهم أقسى الطعنات، ويتطلعون إلى السوفيات بوجل: لقد تخلى العالم عن العرب وتركهم لمصير يجهلونه، ولا يجهله.

كل الدواهي التي ابتلي بها العرب، وجدوا لها أسباباً ومبررات، ما عدا ذلك العدد الضخم من الدول والحكومات والامارات والمشيخات التي قسم إليها وطنهم أوطاناً تتصلب وتقسو يوماً بعد يوم، كلما ازدادت الحاجة إلى الوحدة وكثر الكلام فيها. ولدى فشل كل محاولة وحدوية ـ تقدمية أو رجعية ـ ينتصب السؤال الملح: لماذا قسم الوطن العربي؟

كيف حدث أن خططت حدود الدول العربية ومساحاتها بحيث جاءت الخريطة السياسية للوطن العربي، على هذه الصورة بالذات؟

ليس شافياً الجواب التقليدي، بأن أطماع الاستعمار استدعت تقسيم الأرض العربية، بحسب مناطق النفوذ الدولية. إن هذا الجواب صحيح صحة جزئية. فقد حصلت فرنسا على سورية ولبنان فجزأتهما دولتين. وحصلت بريطانيا على العراق وسورية الجنوبية، فقسمتهما ثلاث مناطق: العراق والأردن وفلسطين، بل احتلت بريطانيا القسم العربي من وادي النيل ففصلته إلى دولتي مصر والسودان.

إن حجة التقسيم لتسهيل الادارة لا تثبت للمناقشة، فقد كان بإمكان الاستعمار أن يقتصر على التقسيم الإداري دون إنشاء دول ـ كما فعل في الهند.

كما ان مسألة التفريق الطائفي بين المسلمين والمسيحيين لا تثبت أيضاً للمناقشة، فإذا كان «لبنان الجبل» تمايز عن الامبراطورية العثمانية بأكثرية مسيحية، فإن فرنسا التي خلقت «لبنان الكبير» أضعفت الأكثرية المسيحية إضعافاً جعلها «أقلية كبيرة» دون أن تفرغ سوريا من مسيحييها ـ فضلاً عن أن تمازج الطائفتين المسيحية والمسلمة، لم يمنع التعاون بينهما حسب تقليد تاريخي موروث: فالأمة العربية في الأساس، أمة مزدوجة الديانة. وفي عصر الفتوحات الأولى، كان عرب الجولان وعرب الجزيرة السورية وعرب العراق مسيحيين. ولم يفت ذلك عمر بن الخطاب فأكد وحدة الأمة حين أعلن المبدأ الفقهي العظيم بأن العربي لا يدفع الجزية ولا يسترقّ، مسيحياً كان أو مسلماً. ولهذا السبب

أذهل التاريخ العربي العالم بخلوه من الصراع الديني.

وما لنا ولهذه التفصيلات، ونحن نرى إلى المغرب العربي وقد حكمته فرنسا فجزأته إلى ثلاث دول؟!

وإذن فمراعاة النظرة الدينية كانت عاملاً ثانوياً في رسم الخريطة السياسية، ولم تكن الدول الاستعمارية أحرص على مصالح العرب المسيحيين منها على مصالح العرب المسلمين.

فإذا لم تكن مناطق النفوذ ولا المصالح الطائفية هي الأساس الذي قسمت بموجبه أشلاء الوطن العربي، يبقى لنا أن نفترض وجود المصالح الاقتصادية. ولكن مناطق النفوذ اقتسمت على أساس المصالح الاقتصادية وليس العكس، إذ إن هذه المصالح هي التي روعيت في الاتفاقيات السرية بين فرنسا وإنكلترا، قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها.

من أين إذن انبثقت هذه النظرة التجزيئية للوطن العربي، واعتبرت أساساً يقف الاستعمار والصهيونية بكل وسائلهما لتثبيته؟ لماذا لم تجزأ الصين ولا الهند، وفي وحدة كل منهما أخطار تفوق أي خطر محتمل على الغرب ومصالحه، إذا وحد الوطن العربي؟

الجواب على ذلك - في رأيي - يكمن في تكوين أوروبا الحديثة وتفكيرها الحضاري، أولاً، وفي الصهيونية وأطماعها الماحقة، ثانياً.

فبعد أن تحللت أوروبا من قبضة الكنيسة، تمايزت إلى دول قومية، تنظر إلى المجتمع البشري من خلال مفهوماتها القومية. فما هي نظرة الغرب إلى القومية العربية؟

وما هو تقييم الغرب للوجود العربي؟

لكي نقيّم خطورة هذا السؤال، علينا أن نتذكر أن الاجابة عليه تحوي في تضعيفاتها معنى موقف الغرب من العرب وانعكاس هذا الموقف على الواقع العربي. كما ان إيجاد الجواب الصحيح يفضح الضلالات الفكرية التي بثها أعداء الأمة كبديل عن إرادة الأمة في وحدتها.

تعتبر الحضارة الغربية نفسها وريثة للحضارتين اليونانية والرومانية اللتين سادتا في العصور القديمة. وترى في سيطرتها، بعثاً لثوابت هاتين الحضارتين وإنكاراً للحضارات الأخرى التي قاومتهما: وهذا سبب من أسباب إنكار العروبة في الفكر الأوروبي الحضاري الحديث. إن أوروبا تريد أن «تحذف» التاريخ العربي الذي بدأ منذ الفتح الاسلامي (٦٢٥م). فإذا حذف هذا التاريخ عادت المنطقة.

إن هذه الفرضية تشرح لنا لماذا كانت الاتفاقيات الاستعمارية «سايكس - بيكو»، و«سان ريمو»، و«يالطة» تجري على مستويين متكاملين: المستوى الاستعماري لتحقيق المصالح الاقتصادية والنفوذ السياسي، والمستوى الحضاري، وغايته تحقيق الصورة الهلنستية للمنطقة، وذلك لإسقاط الحضارة العربية - الاسلامية فيها.

هل هذا الكلام رجم بالغيب أم ابتعاد عن أصول «البحث العلمي»؟

لكي نتجنب التخرصات، أرجو من القارئ أن يطابق خريطتين يفصل بينهما أكثر من ألفي عام: خريطة الوطن العربي عام ١٥٠٠ق.م. وخريطة الوطن العربي الآن، وسيدهشه دهشة المفاجأة، أن يجد أن التطابق بين الخريطتين ملموس بالعين المجردة ودون إعمال الفكر لحظة واحدة.

ما هو العنصر الذي يجمع الخريطتين؟ إنه غياب الوجود العربي.

ففي عام ١٥٠٠ق.م. لم يكن للعرب وجود حضاري سياسي. وفي الخريطة المعاصرة، ليس للعرب أيضاً وجود حضاري سياسي.

لندرس خريطة العهد القديم بشيء من التفصيل.

ـ بين النهرين سكن البابليون والآشوريون: الوجود السامي القديم، فأقيمت دولة العراق الحديثة.

ـ وقد انتشر الفينيقيون على الشاطئ اللبناني ـ السوري، فأقيمت دولة لبنان الحديثة.

ـ في مدن حلب وحماه وحمص ودمشق سكن الآراميون، فأقيمت الدولة السورية الحديثة.

ـ في فلسطين سكن الكنعانيون والعموريون في الداخل واحتل الكريتيون «الفلسطينيون» القدماء السواحل، وقد غزا العبرانيون الكنعانيين وأقاموا مملكتهم ما بين غزة وحيفا وجعلوا القدس عاصمة لهم، ثم انقسمت المملكة العبرانية بعد وفاة النبي سليمان ١٠٠٠ق.م. إلى دولتين: مملكة يهوذا وعاصمتها القدس، ومملكة إسرائيل وعاصمتها نابلس. وقد أسست الصهيونية حقها المزعوم على هذه الواقعة التاريخية وحققت لها بريطانيا وعد بلفور كإجراء تنفيذي لفكرة «إنكار العروبة».

ـ كانت مملكة الفراعنة تنتهي عند صحراء النوبة جنوباً والصحراء الليبية غرباً. ولا تتعدى حدود مصر الحالية هذين الحدين التاريخيين.

ـ أقامت القبائل العربية ما بين مصر وأم درمان، وظل العرب والاسلام ينتشران إلى الجنوب بإشعاع حضاري لم تعرف القارة الافريقية سواه، لمدة أكثر من ألف عام: فأقيمت للسودان دولتها الحالية.

ـ يختلف المؤرخون في أصول الليبيين القدماء: هل هم ساميون أم آريون، ويتفقون على أنهم كانوا بعيدين عن طاعة الفرعون. وعلى هذا الأساس أقيمت دولة ليبيا الحديثة، ويجب النص هنا على أن إنشاء الدولة سبق ظهور البترول، مما يدل على أن تنفيذ الصورة التاريخية التي نحللها كان الأساس في إنشاء الدول العربية الحديثة.

ـ ومن الجدير بالذكر أن الفينيقيين انساحوا على شواطئ المتوسط بأكملها، ولكنهم

توضعوا في الشمال الافريقي عند النتوء التونسي، وأسسوا قرطاجة عاصمة لهم. وهي اليوم قريبة من مدينة تونس، عاصمة الدولة الحديثة.

ـ وبما أن الفينيقيين والرومان من بعدهم، اقتصروا على السواحل فقد ألف البربر في الداخل دولاً لهم، قضى على آخرها عقبة بن نافع عام ٧٠٠م.

إلا أن فرنسا حين أسست دولة الجزائر استعمرت السواحل وعجلت بإنشاء دولة للبربر وإيجاد أبجدية للغتهم التي أوشكت على الانقراض.

ـ وبقي للمرابطين والموحدين دولة المغرب التي كان الهدف من تأسيسها أن تصبح مهجراً يؤوي النازحين من مسلمي الجزائر.

ـ وهنا يجب ألا ننسى ما كان من تقسيم تاريخي في الجزيرة العربية بين اليمن وسواحل الخليج من جهة وبين اليمن والحجاز ونجد من جهة أخرى. وقد احتفظ الاستعمار البريطاني بالسواحل مائتي عام دون أن يسمح لها بأي تطور.

بالطبع، قد يقال إن العواصم الحالية كانت عواصم أيام العثمانيين وأيام العرب، وإن الغرب حين أسس الكيانات العربية القائمة الآن كان يراعي المصالح الاقليمية للسكان وعاداتهم التاريخية، فمن يجادل في أن دمشق عاصمة وأن بغداد عاصمة وأن مراكش والقاهرة... عواصم...؟

إننا لا ننكر ذلك، ولا ننكر أيضاً أن في الوطن الحالي مكاناً لعواصم أخرى... ولكن لا بد لنا من إثبات حقيقة تاريخية وهي أن كل الأطراف الأولى التي تصدت للتعامل مع الغرب كانت الوحدة مطلبها: الحسين الهاشمي، الجمعية السورية وأطراف متعددة أخرى، لكن الغرب حافظ على رد واحد هو تجزيء المنطقة بحسب الصورة التي كشفناها وأملتها عليه «الرجعية التاريخية». كما أن مواقف الغرب المتتالية منذ نصف قرن إلى اليوم لم تتطور ولم تتزحزح قيد أنملة.

تنفيذ الصورة الرجعية التاريخية في الوطن العربي، حقق للاستعمار ـ عدا الفائدة الحضارية ـ فوائد أخرى عادت بأضرار أخرى على الأمة العربية.

أ ـ فأما الضرر الداخلي، فينتج عما يؤذي الأمة في علاقة بعض أجزائها بالبعض الآخر ـ أي أضرار التجزئة بعامة:

ـ منها سوء توزيع السكان: «٣٥ مليوناً» في مصر حشروا ضمن مليون كم^{2}، على حين أن السودان امتد على ٢,٥ مليون كم^{2}، ولا يقطنه سوى عشرة ملايين عربي.

ـ منها أن الدول العربية كلها تقريباً دول ساحلية تطل على البحار: الأبيض والأحمر والهندي: ولا وجود لأسطول عربي، بحري أو حربي.

ـ منها أن أموال البترول العربي تقتصر على دول قليلة السكان، بينما تتركز الكثافة

السكانية في دول بلا موارد.

ـ منها أن ميزانية أية دولة عربية ـ ربما باستثناء مصر ـ لا توازي ميزانية أية شركة من الشركات الكبرى.

ـ منها أن ما ينفق على التنمية القطرية ضمن حدود التجزئة لا يؤدي إلى المردود المطلوب من جهة، ومن جهة أخرى سيشكل حائلاً دون الوحدة التي ستتم في قطرين أو أقطار تتشابه في فائض إنتاجها.

ـ منها أن أية تنمية حقيقية، بإنشاء الصناعات الثقيلة، تظل أمراً مستحيلاً وخاسراً على الصعيد القطري المنفرد.. الخ.

ب ـ وأما الضرر الخارجي فيتأتى من أن هذه الكيانات الهشة في تركيبها وعدد سكانها يختل توازنها لدى أي تحرك من الأقليات أو الدول المجاورة:

ـ احتلت تركيا اسكندرون وطردت أكثر من نصف مليون عربي.

ـ احتلت إيران الأهواز وطردت أكثر من ربع مليون عربي.

ـ احتلت الحبشة اريتريا وطردت أكثر من ربع مليون عربي.

ـ هاجر الصهاينة إلى فلسطين وطردوا مليوني عربي.

ـ هاجر الفرنسيون إلى الجزائر وطردوا مليوني عربي.

ونتج من ذلك أن حازت تركيا على أفضل ميناء في استراتيجية شرق المتوسط، كما أن إيران التي تخلو عملياً من البترول، تعيش على البترول العربي منذ أن احتلت الأهواز سنة ١٩٠٧. وها هي تطرح مصير البحرين اليوم ومصير الخليج العربي أو حتى العراق في الغد القريب...

وليست مطالب الحبشة ـ بالتعاون مع بريطانيا ـ في الصومال الغربي، بل وفي جنوب السودان بأقل من مطالب إيران في العراق والخليج. ومن ينظر إلى اختراق الحبشة لاريتريا على البحر الأحمر يتذكر اختراق إسرائيل عند إيلات للبحر الأحمر بالذات الذي هو في جوهره بحيرة عربية. إن قضية اريتريا أصغر من قضية فلسطين حجماً لكن قضية الصومال أكبر من قضية فلسطين موضوعاً، إذا كان لنا أن نحدد القضايا القومية بالحجم والموضوع. فالصومال عربي مذ كانت العروبة تعتمد على الهجرات العربية من اليمن (الهجرات السامية) لكن بريطانيا شجعت الكتابة بالعامية وأطلقت اسم «السواحلية» على اللهجة الصومالية واعتبرتها لغة غريبة عن العربية! وبعد هذا الفصل «الكلي» شجعت الحبشة على اجتياح اريتريا وطرد سكانها والاستيطان فيها. ويحشد الغرب بأكمله كافة طاقاته لتأييد اغتصاب الحبشة وتدعيم استيطانها في اريتريا. بل إن معركة الخامس من حزيران هي في بعض مظاهرها صراع على البحر الأحمر بين العرب من جهة وإسرائيل

والحبشة والغرب من جهة أخرى.

فالمشروعات الامريكية والاسرائيلية في نطاق الزراعة والمعاهد والقواعد تتكاثف هناك لجلب المزيد من الأحباش واستبعاد العرب الصوماليين المسلمين.

ويقال إن قاعدة ويلس الامريكية انتقلت بقضها وقضيضها إلى أراضي اريتريا بعد أن طردت من ليبيا.

واللغة العربية ممنوعة في المدارس، وإلى حد ما الدين الاسلامي.

وأخيراً منحت اريتريا بأكملها تقريباً للنشاط الاسرائيلي في التجارة والمخابرات كقاعدة له ينطلق منها إلى داخل القارة الافريقية.

ومن هذه الزاوية ـ زاوية الغزو الاستيطاني لطرد العرب ـ يجب أن ننظر، وبعمق، إلى مشروعات إيران في البحرين، ومشكلات البربر في الشمال الافريقي.

وإذا قلت إن الغرب يؤكد على وجود تلك الأقليات بمقدار ما ينكر الوجود ذاته على جبال زاغروس وكردستان سيبعد إيران عن شط العرب «الوضع الخاص» لأقلية ما، مرفقاً «بضمانة أجنبية» هو أحد أهم المرتكزات الاستعمارية في المنطقة بعد قيام «إسرائيل».

بالطبع، لم أورد هذه الأمثلة من الأخطار الداخلية كدعوة لإعادة النظر من التساهل العربي التقليدي تجاهها: وإنما لأبين أن الكيانات الهشة التي أقامها الاستعمار تتأثر تأثراً محسوساً بكل حركة يقوم بها مجموعة من السكان مهما كان حجمها، ويؤدي ذلك إلى اختلال توازن الكيان والمجتمع في الداخل اختلالاً يرجح الكفة دائماً لمصالح المستعمر المتدخل الذي يحرك فئة ويدعي بحقها في كيت وكيت.. وتكون الدعوى دائماً مقدمة إما للانفصال والاستقلال عن جسد الأمة وإما لاحتلال دولة غربية أراضي عربية وطرد المزيد من العرب أو استعمارهم بدعم من الغرب الذي لا يعترف بقومية عربية، وبالتالي فإنه ينكر الوجود العربي.

ج ـ ولكن، هل العرب أكثر وفاء لعروبتهم من الغرب الذي ينكرها عليهم؟ وبعبارة أقل حدة، إلى أي حد يذهب العرب في رفض الصورة السياسية والاطار الحضاري اللذين رسمهما لهم الغرب؟ وهل يتبين عرب الكيانات مصيرهم في ظل هذه الكيانات بأوضح مما يستشرفون دولة الوحدة المتخيلة؟ أخشى أن أقول إن عرب هذه المرحلة لا يرون هذا ولا ذاك. يوضح ذلك سعيهم في تحويل الهزيمة العسكرية إلى نصر سياسي لا ينتج منه تثبيت الكيانات القائمة في الشرق العربي منذ الحرب العالمية الأولى إلى اليوم. وهذه رشوة كبرى للغرب لولا بطر الولايات المتحدة الامريكية التي تشعر بأنها مطلقة اليد في الشرق العربي، ولولا جماح البغل الصهيوني الذي يحكم المنطقة بالارهاب النظري الذي يسمح له بأن يدعي أكثر مما يستطيع أن يفعل: فخلال عشرين عاماً منعت

«إسرائيل» الثورة العربية من أن تتحرك عبر الحدود بين سوريا، العراق، لبنان، الأردن، بحجة أن تغيير الحدود سيجعلها تحتل الضفة الغربية أو غيرها... ومن المؤسف أو المدهش أن تحذيرها وجد آذاناً صاغية، وإلا فما سر أن كل «الثورات» لم تتجاوز «حدودها»؟

لو أن عربياً واحداً يجن ويخرج عن أصول اللعبة كما يحددها الغرب وإسرائيل، فماذا يجري؟ يبدو أن مثل هذا العربي «المجنون» لم يخلق بعد. وكل العرب الموجودين الآن «عاقلون» «طيبون» يحترمون «العرف» الدولي: أي أصول اللعبة كما يحددها الغرب، ضمن حدود الكيانات القائمة. وإلا فما تفسير أن اللغة الرسمية للدبلوماسية العربية تحتج على أن العدوان الاسرائيلي أسفر عن احتلال إسرائيل لأجزاء من أراضي «ثلاث» دول عربية؟ وماذا عن فلسطين؟ الحل الأقصى الذي تقدمه دبلوماسية «فتح» هو إنشاء «دولة» فلسطينية تضم سكاناً من «المسلمين» و«المسيحيين» و«اليهود» ولكن أين «العرب»؟ أرأيتم إلى أي حد يتحكم منطق «الكيان» بالمسؤولين عن القضية؟

لو أن لدينا أي أفق قومي، أو حتى «نية» قومية لاختلف المنطق ـ اللهم إن لم تختلف ردود الفعل: كان المنطق القومي ـ إن وجد ـ يقضي بأن نطالب بتحرير الأراضي العربية كلها حيثما وجدت وكائناً من كان الذي يحتلها. لكن مثل هذا المنطق يقتضي إرادة قومية، وعياً قومياً يدفع العرب إلى تحطيم حدودهم فيما بينهم أولاً، ثم يندفعون نحو «إسرائيل» لا لأنها «إسرائيل» ولكن لأنها تفصلهم عن مصر: أي أن المنطق القومي يقضي بأن نرفض كل حاجز يقطع الأراضي العربية بعضها عن البعض الآخر، سواء أكان بشرياً ـ «إسرائيل» ـ أو معنوياً ـ «حدود».

ومن هذا المنطلق، يجب أن نقيم تمثالاً للكونت فولك برنادوت، فالمشروع الذي قدمه لهيئة الأمم المتحدة عام ١٩٤٧ كان يقضي بإقامة طريق بري بين غزة وسيناء والأردن: على أساس أنه لا يجوز عزل العرب بعضهم عن بعض. ويبدو أن الصهاينة ليسوا وحدهم الذين ذعروا من هذا المشروع، بل الكيانيون العرب أيضاً.

وهكذا فقد أقام الغرب الكيانات العربية، و«تعهدت» إسرائيل بحمايتها من بعضها بعضاً، على أن تقرض من حوافها أجزاء كلما دعتها الحاجة إلى ذلك، كفائدة ثمناً لهذه الحماية... على أن تستمر اللعبة ضمن الحدود القائمة.

* * *

تلك هي نظرة الغرب إلى القومية العربية.. وذلكم هو تقييم الغرب للوجود العربي.. وهذه هي تجليات الشراهة الصهيونية، في بعض مظاهرها. فماذا نتج عن ذلك، في المشرق العربي، على الصعيد العملي؟

خلال أقل من نصف قرن مضى على تنفيذ الغرب للصورة الرجعية التاريخية في الوطن العربي نشأت مصالح وبرزت قوى وطرحت نظريات أدت إلى تثبيت ما خاله

الغرب وهماً زائلاً ستعصف به رياح القومية العربية الطالعة. وغدت الحدود الاقليمية بين الكيانات قدراً لا مناص للعرب منه، بحيث ان التفكير خارج هذه الحدود أو بدونها «وهم» أو «خيانة»!!

١ ـ بروز الشخصية الاقليمية

تماماً، وبالضبط: كما أوجد الغرب اسرائيل كياناً مصطنعاً ليس له أساس ومقومات فإذا به ينمو نمواً سرطانياً، كذلك أوجد الغرب الحدود بين الأراضي العربية فإذا بهذه الحدود تتصلب وتترسخ وتغدو أساساً للحياة والتعامل.

وتماماً، وبالضبط: كما طغت اسرائيل على الكيانات الاقليمية فسلبتها، كذلك طغت الشخصية الاقليمية على الشخصية القومية فسلبتها، وإذا كان جيل الثورة العربية الأولى أيام الحرب العالمية الأولى يشعر بأنه عربي أكثر مما هو عثماني، فإن جيل حزيران يشعر بأنه إقليمي أكثر مما هو عربي، أي انه أردني أو مصري أو تونسي أكثر مما هو عربي.

إنني أطالب كل من ينكر فرضيتي هذه بأن يذكر لي حديثاً واحداً عن وحدة ما بين أقطار عربية ما، لم تستهل وتختتم بذكر «التناقضات الموضوعية» بين أقطار الوحدة المقترحة، في مجالات الاقتصاد والوعي و«حرية تقرير المصير». إنني أتحدى المفكرين بهذه المصطلحات التي سكها «التقدميون» وروجها «الرجعيون» على الاسلاك المكهربة التي تجزئ الأرض العربية.

فكيف حدث أن برزت الشخصية الاقليمية «المصطنعة» وتضخمت بحيث حجبت الشخصية القومية «الحقيقية»؟ كيف نمت الشخصية الاقليمية على حساب الشخصية القومية أو كيف تغلبَ الاصطناعي على الطبيعي والمزيف على الحقيقي؟ أترون المشابهة بين قضية غرس الكيانات وقضية غرس اسرائيل؟

للإجابة، علينا أن نتذكر «مهمة» الحدود السياسية و«فوائدها»: إن الحدود تعني مجتمعاً ذا نضال مشترك ضد العدو الخارجي، ونضال مشترك ضد الطبيعة. وهذان النضالان يعينان طريقة حياة ذاك المجتمع ويحددان تاريخه واهتماماته... مما يجعل الحدود السياسية تبلور شخصية الفرد والمجتمع بداخلها.

وهذا ما حدث تماماً على الصعيد العربي. فالنضال المشترك ضد المستعمر خلق تاريخاً لكل قطر عربي، يختلف عن تاريخ بقية الأقطار العربية، في تفصيلاته. كما أن النضال المشترك في أي قطر ولد في نفوس أبنائه إحساساً بالمصير المشترك بينهم، عنيفاً إلى حد لا يمكن مقارنته بالاحساس بالمصير المشترك (النظري) بينهم وبين بقية العرب أجمعين. وصفة (النظري) هنا واردة على أساس أنه ـ ما عدا مصر ـ لم يخفّ قطر عربي واحد لإنقاذ قطر آخر من أي خطر يتهدده آنياً ـ هذا إذا استطاع أن يدفعه. ولم أورد طبعاً، هذه الصفة

لنفي المصير المشترك العملي.

هذه ناحية، والناحية الثانية هي أن الطريقة المشتركة ضمن حدود سياسية واحدة، لتحصيل العيش، تلعب دوراً هاماً في بلورة الشخصية الاقليمية، وذلك في غياب الدولة القومية: فبلد كلبنان منفتح على العالم بحكم أنه ممر بحري ـ جوي للتجارة العالمية، يؤكد في ذهن أبنائه قيمة الانفتاح أكثر بمليون مرة مما يخطر مثلاً على بال الصعيدي المصري الذي يرى خلاصه في السد العالي مثلاً، أو البدوي في السعودية الذي يعلق آماله على حفر الآبار وليس على التجارة العالمية ـ أكرر إن هذا الاحساس يتضخم في حال غياب الدولة القومية التي تراعي هذه الاعتبارات وتؤلف بينها بما يخدم مصالح الجميع. إن وسائل الدفاع عن المجتمع ووسائل تحصيل الرزق تحددان شخصية المجتمع وأهدافه... وهذان هما العنصران الأساسيان للثقافة التي تنبثق عن هذا المجتمع. وهذه الثقافة تحدد ضمائر الأفراد وتملي عليهم مواقفهم: قياديين ومنقادين سواء بسواء، ما دام (التخلف القومي) يحد من آفاق الجميع. وبديهي أن ما أعنيه بعبارة «التخلف القومي» هو بروز الشخصية الاقليمية على حساب الشخصية القومية. ولا عبرة لأن نقول ان هناك طبقة تستفيد من التجزئة لأن هذه الطبقة هي التي تسيطر على مصير الكيان.

٢ ـ القوة النوعية

وهكذا نرى كيف أن إنشاء الحدود ـ أي التجزئة ـ أدى إلى نشوء الاقليمية، غير أن الاقليمية بدورها عكفت على الحدود تسمكها وتطيلها لتجعل منها حواجز فعلية تمنع حتى ماء النهر من أن ينبع في قطر ويصب في آخر: والمثل على ذلك مياه شط العرب التي تصب في خليج البصرة: ثلاثون عاماً من المفاوضات لم تكف لتجعل هذه المياه التي تضيع في البحر، تذهب إلى الكويت لتروي صحراءها. النتيجة: استفادت شركات الكهرباء والذرة الامريكية التي قبضت أموال الكويت لتحلي لها مياه البحر، وبقيت الصحراء صحراء كما خلقها الله بدلاً من أن تصبح جسراً أخضر يصل العراق العربي بإمارات الخليج «العربي؟».

غير أن أخطر نتائج التجزئة على الشخصية القومية، هي أن الوطن العربي قسم إلى دول تتماثل من حيث التطور الاقتصادي والعسكري والسياسي، بحيث تستطيع هذه الدول أن تدافع عن نفسها ضد بعضها والبعض الآخر، ولا تستطيع بوسائلها المتخلفة أن تدفع نفسها عدواناً خارجياً من دولة متقدمة.

لكن لهذا الأمن «النوعي» بين كل دولة عربية وأخرى، جانباً آخر أيضاً. فباعتبار أن كل دولة عربية تسعى إلى «الوحدة» بما يتلاءم ومصالح حكامها وحكامهم (حكام الحكام) فإن كل دولة كرست قوتها ضد جاراتها العربيات جميعها: لتحمي نفسها من هجومهم، وتستطيع فيما بعد أن تهاجمهم.

ولقد فشلت كل هذه الجهود «العربية» و«نجحت» كل دولة في المحافظة على

«استقلالها». وبالطبع فإن كل صدام بارد أو ساخن بين دولتين عربيتين قد يقوي الشخصية الاقليمية فيهما ويضعف الرابطة القومية، ويؤدي إلى مزيد من تدخل الغرب في المنطقة «لحماية» السلامة الاقليمية لدول المنطقة...

الاستثناء الوحيد في المنطقة هو إسرائيل. فهي وحدها لها الحق عند الغرب في ممارسة البارد والساخن من الاصطدامات، ولذلك زودها بقوة تختلف من حيث النوع عن قوة الدول العربية كلها ـ وهذا سر الاسلحة الالكترونية المتقدمة التي حصل عليها المصريون من الاسرائيليين وعرضوها على الروس فدهش هؤلاء من وجودها بين يدي الصهاينة.

فالتجزئة في هذا الوطن المتخلف أدت **أولاً** إلى خلق كيانات واهنة تسمح للمعتدي الاسرائيلي أن يحقق أطماعه بأقل الخسائر، وكذلك شركات البترول والامبريالية... الخ كما أدت **ثانياً** إلى خلق كيانات متجانسة من حيث قوتها، وبذلك لا يمكن لاحداها أن توحد البقية بالقوة بل بالرضى والاقناع والاستفتاء الحر: وهذا ما جرى لدولة الوحدة بين مصر وسوريا. فهي الدولة العربية الوحيدة التي قامت على أساس الاستفتاء الحر لجميع المواطنين، أما بقية الدول والعهود فقد فرضت عسفاً على أبناء البلاد العربية، واستمرت كذلك إلى اليوم...

أما متى تتوصل «دولتان» عربيتان إلى مثل هذا التوحيد بالتراضي، فهذا يتوقف على نوعية القوى التي تسود الدولتين...

٣ ـ على الكيانات أن تختار بين مصر أو اسرائيل

بينا أن الحدود وجدت لتحد من سيادة الأمة على نفسها وأراضيها وقوتها واقتصادها ـ وبكلمة: على مصيرها. وإذا كان العصر عصر قوميات وصناعات ثقيلة فلن تتمكن دول الخمسة ملايين مواطن والخمسمائة مليون دولار من مسايرة الحياة في العصر الحديث. لذلك فإن مصير هذه الكيانات يخبئ المزيد من الهزائم وخسائر الأرض والأرواح. والمزيد من اللاجئين والنازحين في النكبات والنكسات... إلى آخر ما في القاموس العربي من هذه الألفاظ.

بين هذا العماء الذي يسود الشرق العربي، غرست إسرائيل بمهاجرين أوروبيين بكل ما تحمله صفة الأوروبي من معاني الحضارة الصناعية والتنظيم الاشتراكي الديمقراطي والارتباط المصيري بأوروبا، مثلما انتصبت مصر بكتلتها المتجانسة وتقاليدها السلطوية وطليعتها المثقفة وعددها الذي يقرب من نصف عدد العرب ـ إن كان للعدد وزن في هذا السباق المهلك، وإن كانت مصر هي المرشحة الوحيدة بين الكيانات العربية للدخول في حلبة الدول المتقدمة بسبب ضخامة كتلتها البشرية والاقتصادية.

وعلى حين أن التاريخ والجغرافيا يعطفان مصر نحو دول المشرق العربي كما يعطفان

شعوب هذه الدول نحو مصر لإحياء الشخصية العربية الحضارية عبر الاتصال الشعبي والتعاون الاقتصادي المثمر، لم تقف حائلاً دون ذلك بريطانيا المحتلة ثم إسرائيل فقط، بل تجندت قوى عربية متعددة الاشكال والأوصاف في مراحل متعددة لتعرقل أو تمنع أي نوع من أنواع الوجود المصري في منطقة الكيانات التعيسة هذه.

وإذا بدأنا القصة من أولها وجب أن نعود إلى عام ١٨٣٠ حين عبرت الجيوش المصرية بقيادة إبراهيم باشا فلسطين وسورية لتصل إلى قلب الأناضول وتقرع أبواب الرجل المريض في استانبول. منذ ذلك الحين، لو كان لدى العرب وعي قومي لوجب أن يعتبروا هذه الجيوش جيوشاً محررة ويتعاونوا معها ضد بريطانيا التي تدخلت على الفور لصالح السلطان العثماني، وجندت مؤرخيها لتصوير هذه العملية بأنها عملية «غزو» مصري ضد عرب الشرق. وقل أن تمتع أي مؤرخ عربي ـ خاصة في التاريخ الرسمي الذي يدرسه الطلاب ـ بوعي قومي يجعله يرفض التحليل الانكليزي.

منذ ذلك الحين جعلت بريطانيا من استراتيجيتها الدائمة إضعاف مصر وعزلها عن الشرق العربي: فشنت عليها حملتين ثم احتلتها سنة ١٨٨٢. ومما يلفت النظر أن مفاوضات الشريف حسين مع انكلترا كانت على الدوام تغفل مصر. في حين أن مفكري الانتلجنس سرفيس جهدوا لينشروا بين العرب ثلاث أفكار عن مصر: الفرعونية والعزلة والتخاذل.

طرحت الفرعونية في نهاية القرن الماضي وطرح معها شعار الكتابة بالحروف اللاتينية ـ الاقتراحان من أفكار اللورد كرومر حاكم مصر والسودان (انظر كتاب **اسرائيل الكبرى** للدكتور أسعد رزوق).

وبين ١٨٨٣ عام الاحتلال و١٩٥٢ نشبت في مصر ثلاث ثورات للتخلص من بريطانيا والحصول على الاستقلال: وقد صور «المفكرون» هذه الفترة على أنها «عزلة» مصرية طوعية، متناسين أن الثورات الثلاث إنما قامت لفك هذا الحصار الانكليزي ضد مصر.

هذا ويبدأ التشكيك في مصر بعروبة الشعب المصري ولا ينتهي إلا بالطعن في إنسانيته، فإذا به شعب خامل هامل، نسول كسول، جائع خانع ضائع... وبمثل هذه الصورة يكون مثل هذا الشعب عبئاً على العرب إن كان عربياً، وإن لم يكن فمن الخير للعرب أن يبتعدوا عنه. ثم يأخذ المغرضون بتضخيم مشكلات مصر وتقليل مشكلات الكيانات، فيقولون إن زيادة السكان تستهلك خطط التنمية وان وعي شعوب الكيانات أرفع درجة وأوسع شمولاً من وعي المصريين، مما يجعل المصري يتطلع إلى الوحدة وكأنها استعمار يحل له مشكلات تزايد السكان وفقر مصر بالموارد الخام وعائدات البترول... الخ.

إن هذا التشكيك لا يقتصر طبعاً على إذاعة إسرائيل ولندن، بل يجد دوائر «عربية»

تردده وتنشره على مستوى القيادة والقواعد. . . دون أن تتاح الفرصة للقول ان ثورة سنة ١٩٥٢ لم تأت عربية صريحة إلا لأن سواد الشعب المصري يريدها كذلك، أي يريدها أن تردد صدى عروبته وإيمانه القوي. وما مواقف مصر ضد حلف بغداد ولمساندة ثورة الجزائر وثورة اليمن واليمن الجنوبية إلا مواقف قومية ضحت فيها مصر بأموالها وأبنائها في سبيل تحرير الأجزاء المستعمرة من الوطن العربي. ويمكن القول بكل إنصاف ان مصر الثورة قد دفعت بالقضية العربية إلى مشارف لم يبلغها النضال العربي في نصف قرن قبلها.

وما لنا وللممارين بعد أن تحملت مصر نتائج عدوان حزيران بأكمله كي لا تسمح لإسرائيل بأن تنفرد بدولة من دول الكيان وتهاجمها لتحتلها وتفرض عليها صلحاً منفرداً؟

ولو لم يكن لمصر إلا هذه التضحية الطوعية - التي لم يشكرها لها أحد - لوجب أن تدحض هذه الافتراءات من أساسها، وأن يعاد النظر في موقف الكيانات من مصر، بعد كل الذي حصل.

المهم أن الفكر الاستعماري المنكر للعروبة نشر ستاراً من الأضاليل ليعزل مصر عن كيانات المشرق، ثم أقام إسرائيل حاجزاً مادياً. وعلى الرغم من أن مصر وحدها بين الكيانات العربية هي المرشحة لإحداث الانقلاب الصناعي في اقتصادها برغم كل العقبات الطبيعية والموروثة، فقد أقام الغرب إسرائيل لتسابقها وتسبقها بحكم أن المجتمع الاسرائيلي المستورد كلياً قد استورد معه نظامه الاقتصادي والاجتماعي دون حوائل الماضي التقليدي الذي تتعثر فيه مصر.

كيف يمكن لمصر أن تسبق إسرائيل؟

الجواب الطبيعي والوحيد، هو أن هذا ممكن بمعونة كيانات المشرق. فهذه الكيانات خفيفة الكثافة السكانية: (٥/كم٢ في الجزيرة السورية التي تحوي أخصب مناطق سورية والتي يقام فيها سد الفرات) فلماذا لا تحل الكيانات العربية مشكلة قلة اليد العاملة لديها باستيراد فلاحين مصريين؟

أقرأوا كتب بن غوريون تجدوه يردد في كل فصل أن لدى العرب فائضاً من الأراضي التي لا يستعملونها ولا يحتاجون إليها. وها هي إسرائيل «تنظف» الأرض من العرب وتغرس مكانهم مهاجرين صهاينة من أنحاء العالم المختلفة. فلماذا نعطي قسراً أراضينا للصهاينة، ولا نمنح بالرضى أراضينا لأبناء عمنا المصريين؟

يصدق هذا على الخليج العربي كله حيث يتدفق الايرانيون ليملأوا ذاك الفراغ السكاني، مثلما يصدق على جنوبي السودان. . .

إن تأخر المسؤولين العرب عن معالجة مشكلة إعادة توزيع السكان العرب في الأراضي العربية تدينهم جميعاً إما بعدم الوعي وأما بالاقليمية، لأن هذه المشكلة غدت مرتبطة أشد الارتباط مع هوية المنطقة في استمرار تعريبها أو عبرنتها أو فرنستها.

إن زيادة السكان في مصر عامل قوة بالنسبة لهوية الأرض العربية إذا أقر مبدأ تهجيرهم إلى الأماكن العربية الفارغة أو المتخلخلة. وبمقدار ما تكون هذه الزيادة عامل قوة على المستوى القومي تغدو عامل ضعف على المستوى الاقليمي. وكذلك الأمر في المناطق ذات الكثافة القليلة.

الناحية الثانية التي تستطيع فيها كيانات المشرق معونة مصر في ثورتها الصناعية، هي بالطبع ناحية التنسيق الاقتصادي. ومهما قلت في هذا المجال فسوف أكون عيالاً على غيري من الاختصاصيين. غير أنه لا بد من التأكيد بأن هذا التعاون العربي وحده هو الذي سيعجل بالتراكم المالي والعلمي اللازم للثورة الصناعية.

إن المنطق الاستعماري يصور للكيانات أن الصراع والسباق بين إسرائيل ومصر على ابتلاعها يتم على مستوى واحد. وقد خدع كثير من العرب بهذا المنطق، قياديين وأميين، ثم ذوبت نار الحرب كل الضلالات وإن منع دخانها تبلج الحقائق: يريد الاستعمار أن تتصارع مصر وإسرائيل. لتبقى الكيانات غنيمة الفائز. وقد كفل الاستعمار إلى الآن فوز إسرائيل. فهل يرضى عربي في سوريا والعراق والأردن ولبنان والجزيرة العربية بمصير الرقيق؟

إلا أن التعاون الحقيقي ليس هو التعاون الذي يقوم في أوقات الحرب، بل إن التعاون المثمر هو تعاون السلم، لأن الرأسمالية ترى في كل سلام هدنة بين حربين: وقد فرضت علينا ثلاث حروب في تسعة عشر عاماً.

فإذا كان السباق على تقرير مصير المنطقة بين مصر وإسرائيل فلا يجوز لدول الكيانات أن تقف على الحياد. فإذا اختارت هذه الدول تلبية شعوبها في التزام جانب مصر، فلا يجوز أن يقتصر ذلك على أيام الحرب، بل يجب أن يكون ذلك أولاً في فترات السلام، حيث يكون التعاون مثمراً. إن كل خذلان لمصر أيام السلم هو خذلان لها أيام الحرب. ولكي نوضح هذا المبدأ توضيحاً كافياً، أرجو من القارئ أن يتخيل إلى ماذا كانت ستؤول حال مصر من المنعة والازدهار، لو أن المائة مليون جنيه استرليني ـ المساعدة الحالية ـ كانت تدفع إلى مصر قبل حرب حزيران بعشر سنوات مثلاً!!

كيف نتوصل إلى تحقيق الاختيار القومي:

ولكن أية وحدة هذه التي ستقوم بين الفرد الكويتي الذي يبلغ دخله السنوي ألف جنيه استرليني والفرد المصري الذي لا يتجاوز دخله السنوي خمسة وعشرين جنيهاً وبين الفرد السوري الذي يقدر دخله السنوي بسبعين جنيهاً؟

إن الوحدة العادلة ـ هكذا يقول أعداء الوحدة ـ هي وحدة بين أنداد. وإن أية وحدة تقوم بين أطراف غير متساوية هي وحدة لصالح الطرف الأفقر. ولذلك لا يجوز ـ في رأيهم ـ أن تتوحد البلاد العربية، لأن مثل هذه الوحدة تضحي برفاهية الأقطار الغنية

لمصلحة الأقطار الفقيرة. لذلك فإن مقاومة الوحدة دفاع من المترفين عن رفاهيتهم، دون أن يمس موقفهم هذا قضيتهم القومية!!

١ ـ نظرية الملكية القومية

ولكن، هل بالامكان أن يتساوى الدخل؟ وإذا كان تساوي الدخل مستحيلاً، فهل نستنتج أن الوحدة مستحيلة؟

وإذا كان الأمر كذلك، فمن الذي فصل الوطن العربي تفصيلاً تخرج منه دول بترولية فقط، ودول زراعية فقط، ودول مكتظة بالسكان كمصر، ودول يتبعثر سكانها على مساحات خصبة غير مستغلة كسوريا والسودان؟

إذا كان الاستعمار قد قسمها فإن وجودها غير شرعي لأنه لا يقوم على إرادة شعوبها. إن مثل هذا التقسيم التعسفي ليس تأسيساً لدول ذات سيادة بل تقسيم لمزارع خاضعة للاستغلال.

وحتى لو ضللت أكثرية ما في كيان ما واختارت العزلة، لما كان لاختيارها أي معنى أو أي أساس مشروع، وذلك لسببين:

الأول ـ أن مجموع الأرض العربية ملك لمجموع أبناء الأمة العربية. وهذه الملكية القومية لا تخضع لإرادة إقليمية مهما بلغت فيها شدة الرفض والمقاومة لأن الإرادة الاقليمية تعني في النهاية سلخ أرض عربية وتسليمها لأمة غير عربية.

الثاني ـ هو أن أي استفتاء لا يجوز أن يقتصر على أصوات سكان الاقليم بين مؤيد ومعارض، بل يجب أن يستند إلى مجموع أصوات الشعوب العربية المتوحدة.

إذ ما مغنى المصلحة القومية دون إقرار مبدأ الملكية القومية؟ وكيف نراعي المصلحة القومية إذا كنا نجعل الأولوية للمصالح الاقليمية؟

إن نظرية الملكية القومية تسقط حجج الذين يجعلون من الاقتصاد دعامة للانفصال، لأن من يؤمن بأمة عربية واحدة ووطن عربي واحد يؤمن بالملكية القومية لثروات الوطن الواحد. ومن ثم لا تعود الوحدة وحدة بين أنداد، لأن الاستعمار حين قسم المزارع ووزع عليها الاعلام، لم يراع ـ عن عمد ـ المساواة الاقتصادية، بل أراد المبالغة الكاريكاتورية في التفاوت وعدم التكافؤ في توزيع الثروات بين الدول العربية، حتى تظهر الدعوة الوحدوية بمظهر الاستغلال تارة والحاجة تارة أخرى...

ولعل الرئيس الثوري جمال عبد الناصر كان يراعي نظرية الملكية القومية بالذات حين أعلن في ٢٣ ـ ٢ ـ ١٩٥٩ تخصيص ثلث دخل قناة السويس لميزانية الاقليم السوري، على اعتبار أن قناة السويس مرفق عربي، ومن حق الاقطار المتوحدة أن تنتفع بأرباحه، ولا أدري إذا كان الشعوبيون يعتبرون سلوك الرئيس من «أخطاء الوحدة»!!

٢ ـ ضلالة المقياس الاقتصادي

ولكن، هل يعتبر غنى الشعوب غاية في ذاته وليس وسيلة إلى هدف آخر غيره؟

إن التاريخ لم يعرف شعباً جعل الرفاه غايته إلا قضى عليه بالهلاك. فالثروة عند الأمم الناهضة وسيلة للقوة أولاً، وللعلم والكشف العلمي ثانياً، ولرفع مستوى الخدمات الاجتماعية ثالثاً. بالأولى تدافع الأمم عن حدودها ووجودها، وبالثانية تساهم في تقدم المعرفة الانسانية، وبالثالثة تزيد من تضامن المجتمع وكرامته. غير أن الأمم صاحبات الرسالات ـ والعرب في طليعتها ـ تستخدم هذه الأقانيم الثلاثة معاً لتنشر رسالتها وقيمها التي ترى فيها خلاص الانسانية، ولا تضحي من أجلها بالمال فقط، بل بالأبناء أيضاً. وبفضل الرسالات التي تحملها الأمم تتقدم الانسانية وتعلو نحو تحقيق غد أفضل. وليس ينسى التاريخ الوسيط فضل العرب وتضحياتهم، أيام كانت دولتهم ـ باسم الاسلام ـ تنشر المساواة والتسامح في آسيا وأفريقيا واسبانيا وتعلمهما للانسانية جمعاء.

إن من أكبر المآخذ على الدول القومية في أوروبا أنها تنشد رفاهية شعوبها على حساب أمم الأرض جمعاء، وتنكر على هذه الأمم أي حق لها في التقدم والاستقلال. وعندما حاولت أن تبرر أنانيتها هذه، قدمت لها أسوأ التبريرات المتعجرفة: رسالة الرجل الأبيض. وما هي في جوهرها إلا ادعاء العرقين السكسوني ـ الجرماني بالحق في إبادة الأمم واحتلال مكانها في أرض نشأتها: طرد الأفارقة من جنوبي أفريقيا. طرد العرب من فلسطين. وقبل ذلك بقرنين: إبادة الهنود الحمر من الامريكتين.

فإذا كان ما تقوله التحليلات المختلفة صحيحة في مجال العلاقات بين الأمم، فكم بالأحرى كونه أكثر صدقاً وصحة في موضوع العلاقات بين أجزاء أمة واحدة يتحيف أعداؤها أطرافها، ويأكل الصهاينة قلبها، ويسهم رأس المال العالمي في إبادتها وإفنائها؟ إنني أؤمن بأن حقيقة العالم في موسكو مثلاً بمثل ما أؤمن بأن حقيقة العرب في القاهرة. ومهما تكن تحفظات المنطق الثوري الصوري صحيحة على سياستي الدولتين، فلا يجوز أن تجر هذه التحفظات النظم الاشتراكية الأخرى، كالصينيين، إلى معاداة السوفيات ـ وبشكل مضاعف عشرات المرات ـ لا يجوز أن تجر هذه التحفظات الدول العربية «الثورية» إلى معاداة القاهرة. فمن شأن هذا العداء في النهاية، لا أن يرسخ الشخصية الاقليمية فقط، بل لا بد أن يلقي ظله على الصلات بين الشعبين. فالإشاعة التي أطلقتها إسرائيل والرجعية العربية من أن كل مصري رجل مخابرات، جعل الناس في سوريا ـ حسب ما شاهدت ـ يوقفون الصلات مع الزوار المصريين، رسميين أو غير رسميين، تجنباً ـ لشكوك السلطة الانفصالية.

٣ ـ التقدميون بالفكر ـ الرجعيون في التنفيذ

سألت أحد الاشتراكيين المتحمسين: كيف ستصبح سوريا بعد تأسيس الصناعات

الخفيفة فيها؟ أجاب على الفور: مثل بلجيكا. فقلت ولكن بلجيكا لم تحظ بعدو يطالب بجلائها عن أراضيها، وأنت تعلم أن عدة الحرب لا تقوم إلا بالصناعة الثقيلة. فأجاب: سيساعدنا السوفييت. فقلت: ولم لا نساعدهم بعد أن نتم تصنيع دولة عربية موحدة؟

وهذه هي علة خطط التصنيع والتنمية في البلدان العربية: إنها خطط تنسجم مع المنطق الاقليمي وترسخه، وهي بالتالي خيانة للمصلحة القومية التي تتطلب التنسيق بين خطط الكيانات ومصر لكيلا تخبط هذه الخطط بعضها بعضاً في المزاحمة على الأسواق العربية الفقيرة. إن الماركسية لا تتبنى التخلف الاقتصادي، لكن هؤلاء الماركسيين حين يبنون تخطيطهم على أساس التجزئة القائمة يخونون كل مبدأ للتقدم لأن التصنيع الثقيل لن يتم مطلقاً في حدود التجزئة القائمة. فإذا علمنا أن الغرب بأكمله يتعهد ببقاء إسرائيل، أدركنا أن العرب لن يسترجعوا فلسطين إلا إذا كانت لديهم القوة الذاتية لمجابهة الغرب، ولن تبني هذه القوة إلا دولة الوحدة.

إن صناعات العصر الحديث تضيق بالكيانات السياسية الضيقة، وترحب لدى المسافات الرحبة والكثافات المنظمة. وليس غريباً أن تكون أعظم الدول في عصرنا هي أوسعها مساحة وأكثفها سكاناً، وليس ماركس على خطأ حين يعلل نشوء الحركة القومية بحاجة التوسع الصناعي إلى المواد الخام واليد العاملة، على اعتبار أن الفكرة القومية مقولة طرحتها البرجوازية الوطنية الأوروبية في العصر الصناعي. إن التقدم الحقيقي، مقترناً بالتصنيع الثقيل، ليرفض التجزئة، مثلما أن منطلق التجزئة ليرفض كلاً من الصناعة والتقدم. فالإنتاج الكثيف والأبحاث العلمية يحتاجان إلى ميزانيات تفوق ميزانية أية حكومة عربية ـ فضلاً عن طاقتها على الاستهلاك. لذلك فإن مشاريع التنمية القطرية ليست في حقيقتها أكثر من مشاريع بلدية ينفذها «مخاتير» زيفوا صورتهم بصبغة حمراء.

إن مخاتير الماركسية في مصر والكيانات المشرقية يزعمون أن مجرد تطبيق المبادئ الماركسية في أية رقعة من الأرض العربية، مهما تكن صغيرة فقيرة، سيجعل مجتمعها يزدهر، بل إن استمرار التجزئة التي فرضها الاستعمار، يتم الآن بدعوى التفاوت في درجات الماركسية بين أنظمة الحكم. والذين يستخدمون هذه الحجة يغفلون أنهم بذلك يجعلون من الماركسية لعنة على الأمة العربية، مثلما هي الامبريالية تماماً، ما دامت تتخذ حجة ضد الوحدة. إن لينين لم يطبق الاشتراكية في مجموعة قرى تضم بضعة ملايين بل استخدم الماركسية في تنظيم مجتمع يضم ما يقرب من مائتي مليون من البشر ينساحون على مساحة تمتد إلى ثلاثين مليون كم^2!! إن المبادئ بلا موارد كالموارد بلا مبادئ: كلاهما يعجز منفرداً عن تغيير الواقع العربي تغييراً ثورياً. إن الثورة العربية ابتليت أشد البلاء بقيادات محدودة الأفق، إذا آمنا بطيبة النوايا.

٤ ـ من هنا إلى الطوفان

وسط هذا العماء الذي يتخبط فيه العالم العربي، وتحت وطأة السلاح الامريكي

والاستراتيجية الصهيونية ومخططات شركات البترول، تنفتح في ليل الجماهير العربية كوتان يتسلل منهما بعض النور: التوعية التي يمارسها الزعماء العرب في استنفار الجماهير ضد خصومهم، وهي توعية ألقت الجماهير حيناً في حالة من الشك، ثم جاءت الحرب ففضحت الزائف من الصحيح، وبدأ الناس يقارنون بين ما سمعوه وما شاهدوه ويبنون نتائجهم.

والأمر الثاني: نشوء حركات الفداء وعدم اقتصارها على الطلائع الفلسطينية. ومن المؤمل أن تجر هذه الحركات وراءها جماهير شتى تدربها وتعود شبانها على أخذ حقوقهم بأيديهم.

إن تنظيم المجتمع العربي المتخلف على أساس من الديمقراطية الشعبية لمهمة صعبة طويلة، تستوجب وجود وحدويين مؤمنين بمجتمعهم وبالمبادئ التقدمية، لا ينصرفون عن تحقيق أهدافهم العامة إلى تحقيق مكاسب خاصة تتيحها لهم طبيعة وجودهم في السلطة، ومن جهة ثانية يجب تدعيم أجهزة الرقابة الشعبية وكفالة حق المواطن بالسؤال والكلام والتحقيق الفعلي فيما يريبه. فضلاً عما يجب من إزالة الشك بين الفئات القومية بعضها مع البعض الآخر وبينها وبين الفئات الاشتراكية.

ومن المؤسف أن دور الشيوعيين في السنوات العشر الماضية قد اقتصر على دور المراقبين الاقتصاديين في رعاية التأميم والإشراف عليه. ولم يكن لهم دور واضح في تأجيج المد القومي، إن لم نقل انهم ساهموا في تبريد المسألة ووضعها على الرف. وهذا يعكس ضعف كوادرهم والتحامهم مع أصولهم من البرجوازية الصغيرة. كما أن الأحزاب الاشتراكية الحاكمة غرقت في مشروعات التنمية القطرية التي إن أفادت على المدى القريب، فإن تأثيرها على المدى البعيد مشكوك فيه، بالنسبة للقضية العربية. فضلاً عن أن عدم الاهتمام بنظام المزارع الجماعية في الريف العربي أدى إلى تزايد هجرة الفلاحين إلى المدينة، وبقاء الريف على حالة من التخلف والفقر بالرغم من الاصلاح الزراعي وتحسيناته المتوالية. إن تنظيم الريف أكبر خطوة على طريق الوحدة، لا بسبب أن تنظيمه يعني المزيد من تحقيق الاجراءات الاشتراكية، وإنما لأنه يكشف فقر الأرض بالأيدي العاملة، ويتيح المكان المنظم لاستيعاب الفلاحين المصريين الذين يؤكدون بمجيئهم عروبة الأرض.

كما يجب إيجاد طريقة لتحقيق المزيد من المبادلات التجارية وتصريف المصنوعات القطرية وتوحيد السياسة الخارجية في الاستيراد والتصدير، إذ إن مما يؤسف له أن تظل اتفاقيات المدفوعات بين الدول العربية تجري بالاسترليني والدولار، في حين أن التسهيلات بين الدول العربية والدول غير العربية تفوق التسهيلات الجارية حتى بين دول السوق العربية المشتركة، وهذا يتنافى مع مقتضيات بناء القوة العربية الذاتية وتنسيق التصنيع، فضلاً عن مجافاته للروح القومية. لقد تركت مصر حتى الآن لتحل مشكلاتها بنفسها، ولولا شراهة إسرائيل وسعة عدوانها، لتركت مصر تجابه إسرائيل منفردة وليس

لها من العرب إلا التمنيات بالنصر القريب، غير أن «الآخرين» هم الذين يعاملون العرب على أنهم أمة واحدة وجبهة واحدة، فإذا بالعرب يجدون أنفسهم ـ على كره منهم ـ محزومين بسوط واحد، وتغدو الوحدة مطلباً أكثر إلحاحاً يوماً بعد يوم.

وماذا إذا أخفقت الأنظمة القائمة في كسر هذا التصلب الذي أصيبت به الحدود والعقول العربية؟ للإجابة على ذلك يجب أن نرجع إلى تاريخ ربع القرن الماضي:

فبعد الحرب العالمية الثانية كان توحد الشعوب العربية في دولة قومية هو أخطر ما يشغل بال الصهيونية وشركات البترول. وقد بلغت الحركة القومية في ظل البرجوازية العربية أوجها في مشروع الرئيس ناظم القدسي الذي قدمه إلى الجامعة العربية عام ١٩٥١. لكن هذه البرجوازية المستغلة والتابعة للاستعمار عجزت عن أن تتوحد. وقد كانت التناقضات بينها تمثل تناقضات النفوذ الاجنبية، مثلما تمثل روح «اللامساس» التي تشعر بها البرجوازية تجاه أي عمل قد يمس مصالحها، فكان أن سقطت النظم التي رفضت الوحدة جميعها، لأن الكيانات التي تخضع لهذه النظم أكثر هشاشة من أن تصمد لرياح التغيير سواء أهبت من الداخل أو من الخارج.

فهل تعلمت الطبقة الجديدة الدرس الذي لم تفهمه سابقتها؟ إن الفرصة لم تفت لإنشاء كومنولث عربي بأيدي البرجوازية الصغيرة. وباستطاعة هذه الطبقة، عن طريق تنازلات متبادلة بين دول التجزئة الاقليمية أن تلين الحدود ولا تذيبها، فتحمي مصالحها ومصالح الأمة ـ مع شيء من التجاوز.

وأغلب الظن أن ذلك لن يحدث. فلم يبلغ الوعي القومي حد التضحية بالمؤسسات القائمة، على تفاهتها. كما أن تكالب المصالح على خيرات المنطقة قد ازداد وصار أكثر تعقيداً بكثير عما كان عليه سنة ١٩٥١. وفي هذه الحالة ليس هناك أمل إلا بتحطيم الكيانات العزبية القائمة عن طريق حركات فوضوية تخرب المؤسسات القائمة وتتحدى أجهزة الأمن وتجعل الحياة في المدن مستحيلة ـ تماماً كما يفعل أبطال غزة ضد إسرائيل.

وأقول «حركات فوضوية» وأنا مصرّ على الاصطلاح، لأن أجهزة القمع التي يملكها حكام الكيانات تفوق طاقة التنظيم لدى الملايين القليلة الخاضعة لتسلطهم. ومن هذه الجهة، تختلف مظاهر الثورة العربية «البروليتارية» عن مظاهر ثورات العالم الأخرى، كالصين مثلاً: فماوتسي تونغ كان يحارب نظاماً واحداً وجيشاً واحداً. أما الثائر العربي الاشتراكي الوحدوي فيجب أن يحارب عشرين نظاماً وعشرين جيشاً ستتآمر كلها ـ على اختلافها ـ للتخلص منه. وهناك أخيراً إسرائيل التي مارست دور حماية الكيانات منذ إنشائها. ومما يجدر ذكره أن الصهيونية لا تحمي اتجاهاً معيناً، بل تحمي أي كيان من الذوبان في كيان آخر ـ إلّاها طبعاً ـ بحجة اختلال التوازن في الشرق العربي.

وهكذا يتوجب على الثائر العربي أن يقاتل على جبهتين واضحتين: في الداخل ضد أجهزة القمع التي تحمي الكيان، وفي الخارج ضد إسرائيل التي ستهدد بالاحتلال إذا

اختل توازن المنطقة باختلال الكيانات التي تعتبرها إسرائيل «محمياتها». إن قيمة الحركة الفوضوية في إسقاط هيبة الدولة لا تقدر بثمن: إنها تحدث الفراغ الذي سيتحرك الشعب لملئه، كما حدث لروسيا القياصرة. ففي تقديري أن ثورة ١٩١٧ كان يمكن أن تفشل كثورة ١٩٠٥ لولا أن الفوضويين خلال خمسين عاماً سبقتها هشموا كيان الدولة، فلم يجابه لينين من السلطة سوى أنقاضها.

وبما أننا قد لا نعيش حتى نشاهد ذلك اليوم السعيد، يوم إسقاط الكيانات بأيدي قوة اشتراكية وحدوية، فلا بد أن نضيف ملاحظة أخيرة: لكي تكون هذه الثورة ثورة توحيد، على الثوار أن يخصصوا خمس الأرض في كل منطقة يحررونها، لزرع كومونات يملأها مصريون فلاحون، وستكون هذه الخطوة نهائية وحاسمة ضد أي ارتداد أو انقضاض تقوم به القوى المعادية للوحدة من داخل الثورة أو من خارجها. وهذا يقتضي أن يكون في مصر نفسها نظام يقر ذلك، وإذا لم يقره فإن الدعوة التي يوجهها الثوار إلى فلاحي مصر لا بد أن تهزهم وتدفعهم إلى الحركة.

* * *

إن البرجوازي العربي المترهل في أفياء الشرق الأوسط لن يفكر إلا بتكبير كرشه ورصيده، وإن المتطفل المغتصب للسلطة لن يفكر إلا بتوسيع امتيازاته، وإن القوة الصهيونية لن تزعج ـ إذا أمكنها ـ هذا ولا ذاك؛ إن صيحة «اذهب أنت وربك فقاتلا» لن تتكرر اليوم في الحوانيت والأسواق الكبرى إذا وجدت أن القنابل تلاحقها في بيوتها، أو أن السلطة القائمة جادة في:

أ ـ تشريك الزراعة وتصنيعها.

ب ـ تنسيق مشروعات التنمية القطرية مع الأقطار العربية المتقدمة.

ج ـ التعاون مع مصر لتنفيذ خطة للتصنيع الثقيل.

وهكذا فليست المشكلة العربية في أن تكون طليعتها ماركسية لينينية أو ماوية أو ماركوسية، بل إن مشكلة الطليعة العربية في أن تكون مع التقدم أو لا تكون. فإذا كانت مع التقدم كان عليها أن تؤمن بشعاري الوحدة والتصنيع، وما يستتبعان من ضرورات إزالة الحدود وتنظيم المجتمع العربي تنظيماً عقلانياً يعتمد على الاشتراكية والعلم. أما إذا كانت هذه الطليعة مع الماركسية الاقليمية أو مع التنمية القطرية، فإنها لن تلبث أن تسقط في الفخاخ التي تنصبها التجزئة ويسقط في شراكها السياسيون، أو يقعون في مهاوي الجمود العقائدي الذي يضيف إلى قيود الدين والسياسة والجنس قيداً جديداً لخنق الفكر العربي الطفل.

وإنه لمدهش ـ إن لم يكن مؤسفاً ـ ألا يحظى الوضع العربي باهتمام المثقفين والأدباء الذين يعيشون فيه ويزعمون أنهم يستمدون مادة أدبهم وفكرهم منه. إن الأعمال الأدبية

التي تشتق موضوعها من الواقع الحضاري الذي تغرق فيه البيئة العربية تكاد لا تبلغ العشرات عداً، على الرغم من أنني أعتقد أن هذا السبيل هو الوحيد الذي يمنح الأدب هويته وصلابته. وعلى الرغم من أن هذا بدوره ناتج عن غموض الوضع العربي وتعقيده، فإن بالوعي يتجاوز الأديب شروطه. إن استيراد التكنيك ومناهج التحليل، بل والمشكلات، ليفضح حالة الغياب التي يعيش فيها العقل العربي، على الرغم من أن قسوة الظروف العارضة تستدعي أن يكون هذا العقل في كل مكان، حاضراً.. حاضراً.. حاضراً..

الثقافة الثورية.. والثورة الثقافية(*)

محمود أمين العالم

بكل الشوق والتطلع، عكفت على قراءة العدد الممتاز من **الآداب**، الذي تتحرك مقالاته تحت شعار «نحو ثورة ثقافية عربية». وأقول الحق، انني ما انتهيت من قراءته حتى استقر في يقيني أن العدد بشكل عام لم يخطط تخطيطاً سليماً للإجابة على هذا السؤال الكبير، أو لعل التخطيط لم يتوفر له نتيجة لتخلف بعض الكتاب عن الوفاء بمسؤولياتهم، كما ذكرت مقدمة **الآداب**. وبذات الصراحة الواجبة أقول كذلك، ان الجانب التقييمي للواقع الثقافي في جوانبه الفكرية والأدبية أساساً، غلب في هذا العدد على الجانب التوجيهي لتحديد طريق الثورة الثقافية، ومتطلباتها وعقباتها وآفاقها. وبرغم ما يشتمل عليه العدد من مقالات لامعة، تتوهج بالموضوعية والعمق والجدية، فإن بعضها الآخر، في محاولته أن يلمس موضوع الثورة الثقافية لمساً مباشراً، كاد أن يضل الطريق نحو هذه الثورة، بل كاد أن يجعل منها طريقاً مسدوداً.

فلندخل في صلب الموضوع.

ثورة ثقافية عربية!... أجل... ما أشد الحاجة إليها، ما دمنا نناضل من أجل ثورة عربية شاملة، وما دمنا قد حققنا مستويات ومراحل من هذه الثورة، في هذا البلد العربي أو ذاك. ما أحوجنا إلى ثورة ثقافية تدعم الخطوات التي تحققت، وتعمقها، وتواصل الخطوات إلى استكمال بقية أعباء العمل الثوري على المستوى العربي كله.

ولسنا في حاجة إلى مقارنة أو تمايز بين الحاجة إلى ثورة ثقافية عربية، وبين أي ثورة ثقافية أخرى، صينية كانت أو غير صينية. فكل ثورة، تحقق تغييراً في الهياكل أو الأبنية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية عامة لمجتمعاتها، تحتم بالضرورة استكمال هذا التغيير،

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ١٨، العدد ٧ (تموز/يوليو ١٩٧٠)، ص ٣ ـ ٦ و٨١ ـ ٨٣.

بتغيير كذلك في الهياكل أو الأبنية الثقافية لهذه المجتمعات. بغير هذا تظل الهياكل السياسية والاقتصادية الجديدة، معرضة للانهيار، فاقدة لقدراتها على الاستمرار، بل لا يتحقق للثورة جوهرها، وهو تغيير الانسان وتطويره وتجديده، وتفجير طاقاته على المشاركة والابداع.

مع انتصار كل ثورة، تبدأ الحاجة الملحة المباشرة، إلى استكمالها ودعمها وضمان استقرارها واستمرارها وتجددها، بثورة ثقافية. هكذا كان الحال عندما انتصرت الثورة السوفياتية، وهكذا الحال عندما انتصرت الثورات الاشتراكية في مختلف بلاد العالم، بل هكذا الحال، في كل منعطف جديد من حياة هذه الثورات المتجددة. ولا تشذ الثورة الصينية عن ذلك، وإن كانت لها ظروفها الخاصة التي لا مجال لتحليلها هنا.

خلاصة هذا كله، أن الثورة الثقافية هي تغيير وتجديد للهياكل والأبنية الثقافية للمجتمع، من تصورات، وأذواق وعادات سلوكية، وقيم، بما يتلاءم واحتياجات التقدم، وبما يحقق للإنسان تكامله الحضاري وفاعليته الخلاقة.

وبديهي، أن الثورة الثقافية هي امتداد وتطوير لأفضل ما في الانسان، تكويناً وتراثاً، انها ليست انقطاعاً عن تراث الماضي، أو انفلاتاً عن حقيقة الانسان، بل هي تنمية لكنوز العقول والقلوب والقدرات الانسانية عامة. وإذا لمسنا في الثورة الثقافية الصينية محاولات متطرفة للانقطاع عن التراث الماضي للإنسانية، فليست هذه هي سمة الثورة الثقافية، بل لعلها أن تكون بعض الظواهر العارضة المنحرفة عن مجراها الجوهري، بسوء الفهم أو سوء التطبيق أو سوء التفسير.

ونعود إلى سؤالنا الأول. . . ما هو طريق الثورة الثقافية في ثورتنا العربية؟. . طريقنا في تقديري محدود بظروف هذه الثورة. فبرغم أن هناك ثورة عربية واحدة، تستهدف في النهاية تحقيق وحدتها القومية الشاملة، إلا أن الثورة العربية في واقعها تتخذ مظاهر متنوعة. . .

* * *

١ ـ فالثورة العربية ما تزال في بعض البلاد العربية نضالاً سياسياً وفكرياً واجتماعياً من أجل السيطرة على جهاز الدولة، وتحقيق التغيير الثوري في مجتمعات ما تزال تسود فيها النظم الاقطاعية، أو البرجوازية، أو تتحقق في أرضها بسيطرة استعمارية غير مباشرة أو يقوم على أرضها احتلال عسكري استيطاني استعماري صهيوني مباشر.

٢ ـ على أن الثورة العربية قد نجحت سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، في دول عربية أخرى فتحررت من سيطرة الاستعمار وتحررت من النظام الاقطاعي أو كادت، وتحررت أو كادت من النظام الرأسمالي، وأقامت دولتها التقدمية، وأخذت تشق طريقها نحو التطور الاشتراكي، مهما اختلفنا في تقييم مستوى هذا التطور ومداه وعمقه، في هذا البلد أو ذاك.

فأين الثورة الثقافية في هذه الأوضاع المختلفة المتنوعة للثورة العربية؟ أنا أعرف منذ البداية، أن البعض سيسارع فيتهمني بإقليمية التفكير. سيقول: إنك تمزق النضال الثوري العربي، طبقاً لأوضاع إقليمية قاصرة مرفوضة. وتمهد بهذا لتمزيق الثورة الثقافية العربية نفسها وفقاً لذلك.

إن ما نسميه دولاً عربية متحررة إنما هي كيانات مكرسة للانقسام القومي، وان كل ثورة اجتماعية لا تتم في إطار عمل قومي عربي موحد، هي تكريس كذلك للانقسام والاقليمية. وكل ثورة ثقافية تراعي هذه الكيانات، إنما هي بدورها ثقافية مضادة.

لست أفتعل هذه التهم، وإنما أستخلصها من بعض ما جاء في العدد السابق من الآداب في مقالتي الدكتور عصمت سيف الدولة، والأستاذ محيي الدين صبحي بالذات. ولكن مع إدراكي لهذا، أرجو أن يتسع صدرهما ويتسع صدر من يشايعهما الرأي، حتى استكمل وجهة نظري.

أعود فأتساءل... ما هو طريق الثورة الثقافية العربية في هذا التنوع في أوضاع النضال العربي، وواقع ملابساته المختلفة؟

أما بالنسبة للأوضاع الأولى، ففي تقديري أن قضيتها ليست قضية ثورة ثقافية بالمعنى الدقيق وإنما هي قضية ثقافة ثورية. هي قضية وحدة فكر ثوري، ووضوحه وفاعليته، هي قضية تخطيط للاحتياجات الثقافية لمعارك التحرير والثورة الاجتماعية في كل بلد عربي، في ضوء استراتيجية الثورة العربية الشاملة. حقاً، هناك بالضرورة، أو ينبغي أن يكون هناك، استراتيجية واحدة، ثورة عربية شاملة، ولكن هذا لا يتنافى مع ضرورة أن يكون لكل ثورة في كل بلد عربي برنامجها الثوري النوعي الذي يتحرك في إطار هذه الاستراتيجية الشاملة. إن القضية في هذه البلاد العربية التي لم يتحقق لها بعد التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي، ولم يتحقق لقوى الثورة فيها أن تسيطر على جهاز دولتها، أقول، إن القضية في هذه البلاد، هي قضية التنظيم الثوري، المسلح بالفكر العلمي، الممتزج بأغلبية حركة الجماهير العاملة، القادر على توجيه حركتها وقيادتها.

قضية الثورة الثقافية - بمعناها الذي عرضنا له من قبل - غير واردة في هذه البلاد، قبل أن تتحقق السيطرة الثورية على جهاز الدولة، وتغيير علاقات الانتاج والهياكل السياسية والاقتصادية عامة لقوى الثورة التحررية والاجتماعية التي هي بالضرورة قوى قومية كذلك. قبل هذا لا سبيل إلى ثورة ثقافية. فلا سبيل إلى تغيير الهياكل الثقافية في المجتمع، دون تغيير سابق لهياكله السياسية والاقتصادية، ولنضرب أمثلة للتوضيح. هل من الممكن مثلاً تغيير برامج التعليم في مجتمع عربي تسيطر عليه قوى الرجعية والاستعمار، بحيث يصبح برنامجاً ديمقراطياً معادياً للاقطاع والرأسمالية والاستعمار والتجزئة القومية؟ هل يمكن مثلاً توجيه وسائل الاتصال الجماهيري من صحافة وإذاعة وتلفزيون وسينما ومسرح في هذا المجتمع توجيهاً يتناقض وطبيعة السلطة السياسية القائمة، وعلاقات الانتاج السائدة، والمصالح الاجتماعية المسيطرة؟ لا سبيل إلى ذلك إلا

بتغيير السلطة السياسية، التي تمكن من تغيير الهياكل السياسية والاقتصادية، في هذا المجتمع، وتمكن بهذا من التغيير الثقافي كذلك. على أن هذا لا يتنافى مع احتدام الصراع الفكري والثقافي عامة في هذا المجتمع في مختلف هياكله وأبنيته من أجل حشد الجماهير ضد السلطة. ولا شك أنه في هذا الصراع تكمن نواة الثورة الثقافية، التي تصبح ممكنة بعد انتصار الثورة نفسها.

ولهذا، ففي مثل هذه البلاد، تبرز الحاجة إلى ثقافة ثورية لا إلى ثورة ثقافية. وتصبح هذه الثقافة الثورية نضالاً ثورياً من أجل بلورة السلاح الفكري في أيدي الجماهير من أجل انتصار سلطة الثورة. تصبح الثقافة الثورية نضالاً من أجل تنقية العمل الثوري من ضباب المثاليات، وشطحات المغامرات، وإرسائه على قواعد موضوعية من التحليل المحدد، للواقع المحدد، أو شحذ الحركة الجماهيرية بالوعي العلمي الصحيح، وتنمية حركتها والتعجيل بها لتحقيق أهداف العمل الثوري.

وفي هذا تتذرع الثقافة الثورية بمختلف الوسائل والأساليب والمستويات والمنابر، بحسب الملابسات الخاصة، وعلاقات القوى الاجتماعية في هذا البلد أو ذاك، فتضع مخططاتها العملية للاستفادة من كل الثغرات والامكانيات العارضة وغير العارضة، الذاتية والموضوعية، للوصول بأفكارها وقيمها إلى الجماهير، وتنمية طاقة العمل الثوري الاجتماعي حتى يبلغ مرحلة النضج والانتصار، عبر مراحل متصاعدة من الاحتجاج والرفض والمقاومة والتنوير ومجاهدات التطوير والتغيير. على أن شرط النجاح في هذا كله، هو وضوح الفكر الثوري وتحديد الأهداف الثورية، فضلاً عن وحدة الطلائع المناضلة من أجلها وعياً وتنظيماً.

وهنا تيار سؤال كبير. . . كيف السبيل إلى هذا الوضوح وهذا التحديد وهذه الوحدة؟ إنك تكثر في حديثك من الاستعانة بكلمات الثورية والموضوعية والعلمية، ألا تعرف أنها أصبحت رطانات يتداولها المثقفون جميعاً، والمناضلون جميعاً على اختلاف آرائهم وتناقض مواقفهم، وتنوع مناهجهم؟ فكيف السبيل إلى الوضوح والتحديد والوحدة التي تدعو إليها؟ والحق، أنها المشكلة من مشاكلنا الثقافية والنضالية معاً. ولكننا على أية حال لن نجد حلاً لها فيما أشار إليه الاستاذ مطاع صفدي في مقاله في العدد الماضي من الآداب بالانتقال من الكلمات إلى الأشياء، إنها دعوة برغماتية معادية للفكر النظري، بل تكاد تكون دعوة فوضوية متسترة، لا تختلف في شيء عن الدعوة الفوضوية الجهيرة التي يدعونا إليها الأستاذ محيي الدين صبحي في مقاله في العدد نفسه! على أن هذا حوار سابق لأوانه.

ونعود إلى السؤال الكبير. ما العمل إزاء هذا التخبط والتداخل في استخدام المصطلحات الثورية؟ لا سبيل غير الصراع الفكري. الصراع الفكري، لا الصراع الجسدي، ولا الصراع الفكري على موائد المثقفين المتغربين، بل الصراع الفكري خلال النضال العملي وبالنضال العملي، أي اختبار الفكرة بالنضال بين الجماهير وبالجماهير،

والتصدي لمشكلات الواقع الحي. لا سبيل غير البحث عن استكمال للعمل المشترك، حول الحد الأدنى من الاتفاقات النظرية أو الفكرية المشتركة من أجل توسيع رقعة الاتفاق المشترك، خلال توسيع رقعة النضال المشترك.

ليس أخطر على الفكر والنضال معاً، من مقولة «الأنا وحدي» عندما تصبح خطة عمل، لا قناعة فكر فحسب! إذا كنت أعتقد أنني الصحيح فكراً ونضالاً، فلأبحث عن أشكال وأساليب لإقناع غيري، ما دام يتحرك ـ رغم اختلافي معه، واختلافه معي ـ في إطار هدف مشترك أو متقارب. فلأبحث عن هذا لا بالفكر المجرد وحده، بل بالنضال المشترك في مواجهة المشاكل، وما أكثرها في مجتمعاتنا العربية. نضال مشترك، من أجل مزيد من الوحدة والبلورة الفكرية، نترفع بالمزيد من الانتصار النضالي.

هناك مثل شعبي صعيدي يقول: «الحنك ما بيكسر حنك»، أي باختصار، حوار الافواه، وحوار الأفكار المجردة، لا يقنع أحداً ولا يحسم قضية. ولكن الحوار خلال العمل الواقعي المشترك، في أي مستوى من مستوياته، كفيل بأن ينمي الأفكار الصحيحة، ويقنع بها، ويكسب لها أرضاً جماهيرية، وأرضاً نضالية.

الاتفاق حول الحد الأدنى من الأفكار والأهداف المشتركة، وخوض المعارك العملية من أجل تحقيقها، هو السبيل لبلورة فكر عربي يساري نضالي موحد. ليس حلاً وسطاً، ليس برغماتية، ولكنه إيمان بنضالية الفكرة النظرية الصائبة، والثقة في قدرتها بالعمل النشط على الانتصار.

حقاً، هناك من يرفضون العمل الثوري المشترك، إحساساً منهم بعجز أفكارهم عن التصدي لمشاكل الواقع، وحرصاً على سلطة التعالي والتفرد مهما كانت جوفاء عاجزة. حتى هؤلاء، لا ينبغي أن يكون الصراع معهم صراعاً ذاتياً، يكتفي بتحليل نفسياتهم ونواياهم، بل يكون الصراع معهم، تخطيطاً ذكياً بالمواقف العملية، والفضح الفكري والإدراك الموضوعي لقوانين الواقع، وتنمية القدرة الذاتية للجماهير وحسن قيادتها وخدمتها.

عذراً. . . لقد أطلت، ولكن حسبي أن أقول ملخصاً هذا كله، بأن وحدة الفكر المناضل لا الفكر الثرثار، والنجاح في إقامة سلطته الثورية، هي الشرط الحاسم لتحقيق الثورة الثقافية الحقيقية في هذا البلد أو ذاك من بلادنا العربية التي لم تتحقق فيها بعد سلطة ثورية.

أما بالنسبة للبلاد العربية التي تحققت فيها بالفعل سلطة ثورية أو تقدمية بشكل عام وحيث تحقق فيها ـ بمستوى أو بآخر ـ تغيير في الهياكل السياسية والاقتصادية للمجتمع، فألغت الملكية الفردية للوسائل الأساسية للإنتاج، وخططت للتنمية الاقتصادية واختارت لنفسها موقفاً حاسماً من الاستعمار والصهيونية والتخلف، فإن الثورة الثقافية فيها تتخذ بالضرورة بعداً متميزاً.

ولسنا نستطيع أن ننكر أن تغيير الهياكل السياسية والاقتصادية في هذه البلاد، قد غيرت - ولو بشكل تلقائي - جوانب من الهياكل الثقافية لمجتمعاتها، من بعض التصورات العامة، وبعض القيم السائدة، وبعض العادات القديمة. التصورات والقيم والأذواق والعادات، في مجتمع القرية المصرية اليوم، غير التصورات والقيم والأذواق والعادات في مجتمع ما قبل الثورة. وكذلك الشأن في مجتمعات المؤسسات الصناعية والانتاجية والثقافية والسياسية بشكل عام. بل انعكس هذا في كثير من أوجه التشريع وفي بعض مظاهر السلوك الاجتماعي. ولكننا لا نستطيع أن ننكر أن بقايا التصورات والقيم والأذواق والعادات المتخلفة التي تنتسب إلى مجتمع ماقبل الثورة، ما تزال تتنفس وتعيش وتسيطر في القرية والمدينة على السواء، وما تزال تمثل تخلفاً في حركة التحول الثوري في المجتمع، وخللاً في الهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية عامة. ولسنا نعدو الصواب إن قلنا إنها كانت مصدراً من مصادر هزيمة حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧.

ولهذا تلح الضرورة على التعجيل بالثورة الثقافية في البلاد العربية التي تحققت فيها ثورة التحرر والتقدم، دعماً لهذه الثورة وتعميقاً لها وتطويراً بل إنجازاً لأهدافها الجوهرية. . . تحرير الانسان العربي واقعاً وحياة وفكراً ووجداناً وسلوكاً.

وليس أدل على مدى تخلف الثورة الثقافية في هذه البلاد من أننا عند الحديث عن مظاهر هذا التخلف، نبدأ من جرح غائر في مجتمعاتها هو جرح الأمية الأبجدية. ما تزال الأمية الأبجدية في هذه المجتمعات تشكل نسبة ترتفع إلى ٦٠ بالمئة، بل إلى ٧٠ بالمئة بل إلى ٨٠ بالمئة من سكان هذه البلاد المتحررة المتقدمة السلطة! ومن هذا الجرح الغائر في جبين كل مثقف عربي، نبدأ من أول السلم في مظاهر التخلف الثقافي، لننتقل إلى بقية المظاهر.

- ما تزال التصورات الغيبية والتواكلية والاسطورية وقيم الذاتية والنفعية واللامبالاة تسود في مستويات وقطاعات مختلفة من المجتمع، لم تمسسها روح الفكر العلمي الموضوعي.

- وما تزال التصورات والقيم والأذواق والعادات الاقطاعية والرأسمالية تعشش وتتنفس وتسود.

- ما يزال التعليم العام والتعليم الجامعي، تسوده المفاهيم المتناقضة مع مفاهيم التحرر والتقدم. وما يزال للمدارس الرأسمالية بنظرياتها الظاهرة والخافية سلطان على الكتاب والنهج والاسلوب والمدرس أيضاً.

- ما تزال وسائل الاتصال الجماهيري من إذاعة، وتلفزيون وسينما ومسرح، أدوات لبث قيم التفسخ واللامبالاة والذاتية والخدر وروح المغامرة الفردية.

- ما تزال الكلمة المكتوبة، والصورة المنشورة، مركباً يحمل إلى عقول الجماهير ووجداناتهم سموم الفكر الرجعي، أو دوار البلبلة والضياع.

ـ ما يزال الهيكل التشريعي السائد في هذه المجتمعات متخلفاً عن احتياجات التقدم فيها، متناقضاً مع هياكلها السياسية والاقتصادية، معرقلاً لنموها.

ـ ما تزال للفكر الاستعماري الصريح أو المتستر، وما تزال لقيمه، أبوابه ونوافذه ومنابره في مختلف المؤسسات العلمية والثقافية والاجتماعية عامة.

ـ ما يزال التمييع الفكري، والجمود السلفي طرفين يتمزق بينهما إلحاح الحاجة إلى الوضوح الفكري والحسم النظري في كثير من القضايا الوطنية والاجتماعية والقومية.

ما أريد أن أواصل إحصاء مظاهر التخلف الثقافي في هذه المجتمعات، الذي يتناقض ويتجانف مع احتياجات هياكلها السياسية والاقتصادية والاجتماعية عامة، حسبي هذه الأمثلة، وحسبي التفصيل الدقيق العميق والتحليل القيم لها، الذي قدمه الدكتور حسن حنفي في مقاله في العدد الماضي من **الآداب**.

الحقيقة، أنني كنت أتمنى أن يكون مدار الدراسات في العدد الماضي من **الآداب** حول هذه الظواهر، تحليلاً لها، وتوجيهاً صائباً يستجيب لنداء ذلك العدد: «نحو ثورة ثقافية عربية».

على أني أقول باختصار انه لا سبيل إلى تحقيق ثورة ثقافية عربية في البلاد التي نجحت فيها الثورات التحررية والتقدمية، أياً كان مستوى هذا النجاح ومداه وعمقه، إلا بالقضاء على الأمية الأبجدية، والأمية الثقافية، وإلا باجتثاث بقايا التصورات والقيم والأذواق والعادات المتخلفة التي تنتسب إلى المجتمعات الاقطاعية والرأسمالية والاستعمارية، وإلا بإشاعة الفكر العلمي الموضوعي بين الجماهير، وتثوير برامج الدراسة في التعليم العام والجامعي، وتخطيط العمل الثقافي في الكتاب والسينما والمسرح ومختلف وسائل الاتصال الجماهيري تخطيطاً واعياً، ثم ـ وهذا أمر بالغ الأهمية ـ إطلاق قوى العمل والمشاركة الديمقراطية لجماهير الشعب في مختلف مجالات النشاط السياسي والاجتماعي. فلا شيء مثل المشاركة الجماهيرية الديمقراطية سبيل للتثقيف الثوري والتغيير الثقافي الخلاق.

وأصل أخيراً إلى سؤال أخير: هل ثمة انفصال بين الثقافة الثورية في البلاد العربية التي ما تزال تناضل شعوبها من أجل سلطتها الثورية، وبين الثورة الثقافية في البلاد العربية التي تحققت بها سلطة ثورية؟ لا انفصال في الحقيقة.

قد يكون هناك انفصال في الشكل، في الاسلوب، في المدى، في بعض الأهداف العملية المباشرة هنا وهناك. ولكن كل انتصار للفكر الثقافي الثوري، أو كل نجاح في تحقيق ثورة ثقافية... هو انتصار للثورة العربية الشاملة.

فالعمل الثقافي الثوري ذو طبيعة ديناميكية، لا تحده أسوار مكانية في وطننا العربي، وإنما يمتد بفاعليته عبر الأسوار والحدود والمستويات، يتلاقى ويتعانق ويلهم ويدفع ويفعل.

ولكن هناك أمور أخرى يمكن أن تتم بالتخطيط والتنظيم بين مختلف المثقفين الثوريين العرب رغم اختلاف الأوضاع الثورية العربية وتنوع المسؤوليات. هناك أشكال من العمل المشترك عبر الأنظمة الاجتماعية المختلفة، يمكن أن يتيح تنمية الثقافة الثورية من ناحية، والثورة الثقافية من ناحية أخرى.

هناك مثلاً إمكانية التخطيط المشترك في مجال الكتاب العربي، ما أشد التضارب في سوق الكتاب العربي، لقد كاد الربح أن يكون محركه ودافعه، تأليفاً وترجمة، دون مراعاة لضرورات، أو تخطيط لسد احتياجات، لماذا لا يتم بين دور النشر العربية التقدمية تخطيط في التأليف والترجمة؟ ما أشد حاجة المكتبة العربية إلى مثل هذه الخطة التي تتكاتف على تحقيقها دور النشر العربية، والكفاءات الثقافية العربية، وما أكثرها، وما أغناها وما أخصبها وأقدرها. ما أشد حاجة المكتبة العربية إلى خطة لتحقيق التراث العربي، فلا يترك لزحمة المتاجرة والمقامرة والاجتهاد الفردي، بل يصبح محلاً للتنقية والتصفية وحسن التوجيه فضلاً عن التيسير للجماهير.

ما أكثر ما يقال عن إمكانيات الاعباء الثقافية الثورية المشتركة، التي يمكن أن يضطلع بها المثقفون الثوريون العرب، لا في مجال الكتاب فحسب، بل في مجال السينما والمسرح والتلفزيون والصحافة والموسيقى والفن التشكيلي دعماً للثقافة الثورية والثورة الثقافية في الوطن العربي بملابساته المختلفة، ووقوفاً بحزم في وجه ثقافات التحلل والتفسخ والبلبلة، والمساهمة في الثورة العربية فكراً ووجداناً.

هناك بغير شك جهود تتم جديرة بالتقدير، ولكنها ما تزال مبعثرة مشتتة، وهناك بغير شك صراعات وخلافات. ومن قال ان هناك نضالاً بغير صراعات وخلافات. المهم أن نبحث عن أفضل الأساليب وأنجعها لتوحيد الجهود، وتوجيه الصراعات لخدمة النضال الثوري العربي الموحد.

ولا أزعم هنا، أنني أضع برنامج عمل للمثقفين الثوريين العرب، وإنما أطرق أبواباً لعل بعضها مطروق بالفعل، وإن تكن الحاجة ملحة إلى مزيد من التلاقي والتلاحم والتنسيق والتخطيط، والعمل المشترك المنظم. ما أحوجنا في هذه المرحلة إلى ما يمكن أن نسميه بالفكر العلمي العملي، الفكر النضالي، الفكر الملتحم بالعمل، بالجماهير، المقتحم للمشاكل العملية، لا المحلق فوق المشاكل يحلها ـ بل يزيدها تعقيداً ـ يلوك الكلمات الكبيرة المجردة المتعالية.

مرة أخرى... عذراً لهذه الإطالة المسرفة فيما أردت أن يكون مجرد مدخل إلى مناقشة العدد الماضي من **الآداب** عزائي أن هذا المدخل الذي طال قد يتيح لي تركيز المناقشة ووضوح منطقها العام.

* * *

سأقصر مناقشتي على مقالات هذا العدد، رغم ما فيه من بعض صفحات من

الابداع الشعري والقصصي، غاية في الجودة والامتاع حقاً. واعترف في البداية أنني لن أخوض في التفاصيل وإنما سأكتفي بتلمس ما هو جوهري فحسب. وسأقسم المقالات أقساماً ثلاثة:

الأول: هو القسم النظري الخالص الذي يتعرض لمضمون الثورة الثقافية ومنهجها، ويضم مقالات الدكتور عصمت سيف الدولة، والاستاذ محيي الدين صبحي، والاستاذ مطاع صفدي والدكتور حسن حنفي والاستاذ جورج طرابيشي.

الثاني: هو القسم المتعلق بتناول التراث القديم الفكري والديني. ويضم مقالتي الاستاذ حسين مروة والدكتور محمد النويهي.

الثالث: هو القسم الذي يتناول الأدب من شعر ورواية وقصة ومسرحية، ويضم مقالات الاساتذة إحسان عباس وسامي خشبة وفؤاد دواره وصبري حافظ ومحمد بركات ومحمد دكروب.

وأبدأ بالقسم الأول: مقال الدكتور عصمت سيف الدولة أو محاضرته بتعبير أدق، هي امتداد مركز لوجهة نظر طالما عرضها في كتب سابقة له. إننا نتفق معه فيما تتضمنه من إيمان بوحدة استراتيجية الثورة العربية. ولكننا نختلف معه في السبيل العملي لإنجاز هذه الاستراتيجية. ذلك أنه باسم الوحدة القومية الشاملة كنضال وهدف، يكاد يسد السبيل العملي دون إنجازها، بتبنيه مفهوماً إطلاقياً مثالياً للفعل الثوري، يدفع به فكرياً وعملياً إلى زقاق مقفل، بل يدفع بالنضال الثوري تحت رايته إلى نتائج مجهضة للهدف الثوري نفسه. إن دولة الوحدة عنده هي شرط النجاح في كل معركة عربية. بدونها يكاد يصبح كل انتصار عربي تحريري هزيمة قومية! فالدولة العربية التي تحررت واستقلت ليست إلا مجرد كيان يسد طريق الوحدة القومية الشاملة. وهكذا يصبح مفهوم الاستقلال عنده مرادفاً لمفهوم العزلة الاقليمية. ويمتد هذا إلى قضية النضال العربي الفلسطيني، فيؤكد أن فلسطين لن تتحرر في غيبة دولة الوحدة، بل يصل إلى القول «بأنه لا يجوز أن نتنازل أو نتراجع عن هدف الوحدة العربية من أجل النصر التكتيكي في أي معركة ولو كانت معركة تحرير فلسطين». ولهذا يعارض بشدة دعوة الثوار الفلسطينيين إلى الدولة الديمقراطية، التي تتعايش في ظلها الأديان الثلاثة، وينتهي مقاله أو محاضرته بما يشبه الدعوة إلى إلقاء اليهود في البحر، فضلاً عما يتضمن مقاله من دعوة إلى سن صراع لإسقاط دول الكيانات العربية المستقلة، لا يميز بين دولة متحررة، ودولة رجعية! وهكذا ينحرف بنضالنا العربي الثوري ضد الاستعمار والصهيونية والرجعية إلى ما يشبه الحرب بين الدول العربية تحت راية قومية ضيقة جامدة تشوبها نعرة عنصرية.

وليس ثمة خلاف حول وحدة استراتيجية الثورة العربية، وهدفها التوحيدي القومي الشامل. ولكننا لن نستطيع أن نثب الحواجز لتحقيق الهدف التاريخي المنشود بضربة واحدة. وإنما يتحقق هذا بالتحليل الموضوعي المحدد، للظروف الموضوعية المحددة والمتنوعة، والنضال المحدد والمتنوع في إطار الاستراتيجية الشاملة، من أجل السيطرة على

الظروف الموضوعية، وإنضاج الظروف الذاتية للواقع في أوضاعه المختلفة المتنوعة. ما أسهل لعبة الوثوب الفكري عبر الحواجز الموضوعية. ولكن ما أصعب الاعتراف بها والنضال الثوري للسيطرة على قوانينها والقضاء عليها.

إن الدول العربية المستقلة المتحررة المتقدمة ليست عقبات في طريق الوحدة بل خطوات ـ موضوعياً ـ في طريق الوحدة. وكل دعم وتعميق للتحرر والتقدم في بلد عربي، هو انتصار لقضية الوحدة القومية الشاملة. وقيام الدولة الديمقراطية في فلسطين تحقيق لأخطر مرحلة ثورية في استراتيجية للثورة العربية الواحدة في طريق الوحدة القومية الشاملة. حقاً، إن معارك التحرر والتقدم في البلاد العربية لا تتم معزولة عن بعضها البعض، ولا بالتناقض بين بعضها البعض، بل شرط نجاحها وتقدمها، هو وحدة النضال العربي.

تحرير فلسطين لن يتم إلا بوحدة قوى الثورة العربية، بحشد كل قوى الأمة العربية وتعبئتها في النضال الفلسطيني. على أن هناك فارقاً بين هذا وبين القول بدولة الوحدة شرطاً لتحرير فلسطين، أو هدفاً مباشراً لاستراتيجية تحرير فلسطين. وحدة النضال العربي الثوري خطوة ضرورية وأساسية في طريق الوحدة القومية الشاملة. وانتصار النضال العربي في هذا البلد العربي أو ذاك، في تحقيق أهدافه التحريرية والتقدمية خطوة ضرورية وأساسية كذلك في طريق الوحدة القومية الشاملة، وتحقيق الوحدة القومية بين مجموعة من الدول العربية خطوة ضرورية وأساسية كذلك في طريق الهدف التوحيدي الشامل. وكل هذه الخطوات هي تعبير عن وحدة النضال العربي الثوري أساس الانتصار في أي معركة عربية، وأساس الانتصار كذلك في الهدف الاستراتيجي القومي الشامل. وهكذا تتنوع وتتدرج المعارك والانتصارات لتصب في النهاية في الهدف الكبير الأخير. ولهذا فإن وحدة النضال الثوري العربي لا دولة الوحدة هي القوة الديناميكية المحركة، والقانون الموضوعي والشرط الحاسم للانتصار. هذا ما ينبغي أن نحشد كل طاقاتنا الفكرية والعملية من أجله بدلاً من تبديدها في صراعات تجعل من الغايات وسائل، فتحرم النضال العربي وسيلته الصحيحة، وتسد باب الغاية المنشودة.

وفي مقال الاستاذ محيي الدين صبحي نصطدم بذات المفاهيم التي وجدناها في مقال الدكتور عصمت سيف الدولة، وإن تميز مقال الاستاذ محيي الدين صبحي برؤيا موضوعية أكثر وضوحاً وإدراك واقعي أكثر استثارة لأحداث التاريخ العربي وملابساته العينية. ولكنه في الحقيقة ينتهي إلى النتائج ذاتها. فالتحرر، والتقدم الذي يتحقق في بلد عربي، إن هو إلا تكريس للانفصال، وليس خطوة متقدمة في طريق الوحدة القومية. ولهذا فهو يرفض كذلك الدعوة إلى دولة ديمقراطية في فلسطين، ويتعجل العمل الشامل من أجل تحقيق الوحدة الشاملة، فلا يجد أمامه سبيلاً إلى ذلك إلا بالدعوة إلى الحركة الفوضوية، إلى تخريب الكيانات العربية القائمة وتحدي أجهزة الأمن بها حتى تصبح الحياة في مدنها مستحيلة تماماً ـ كما يقول ـ كما يفعل أبطال غزة في إسرائيل! لا يفرّق في هذا

بين دول عربية متحررة متقدمة ودول عربية أخرى متخلفة رجعية. دعوة في الحقيقة إلى الفعل اليائس الذي لا يستفيد منه موضوعياً إلا الاستعمار والصهيونية والرجعية. وذات النتائج المثالية المغامرة التي يصل إليها الدكتور عصمت سيف الدولة، نتيجة للوثب الفكري فوق الحواجز الموضوعية، واتخاذ الغاية الأخيرة من النضال وسيلة أولى له.

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى مقال الاستاذ مطاع صفدي كدنا نصل إلى ذات المفهوم الفوضوي في الفعل الثوري وإن اختلفت المقدمات.

والحقيقة أنني استبشرت كثيراً بمدخل مقال الاستاذ مطاع صفدي فضلاً عن عنوانه «نحو المنهج في الثورة الثقافية العربية»، حسنا.. إنه يمس صلب الموضوع. وهو يمهد له في مدخل مقاله تمهيداً جيداً. فيحدد تحديداً صحيحاً معاني الثورة الثقافية وعناصرها وأهدافها. ولكنه عندما يبدأ التطبيق على الثورة الثقافية العربية لا يلبث أن ينحرف بها إلى لعبة ألفاظ! إنه يتبنى النتائج التي انتهت إليها المدرسة الهيكلية أو على حد تعبيره البنيوية. وهي مدرسة ستاتيكية ميكانيكية في تقديري تهدر الدلالة الديناميكية الحية للغة الانسانية. وما أحب أن أقف عندها فليست موضوعنا الآن. المهم أن الاستاذ مطاع صفدي يتبنى نتائج هذه المدرسة لينتهي إلى أن مشكلة الثورة الثقافية في بلادنا العربية هي مشكلة ألفاظ. إن الفعالية الحضارية للأمة العربية ـ كما يقول ـ قد امتصتها ثقافة الألفاظ، حتى وقعت الثورات السياسية المعاصرة في وهم الاستبدال برموز الأوضاع وهي تستبدل في الوقت نفسه منظومة من الألفاظ بمنظومة أخرى. ولهذا فإن ما يسود عالمنا هو اللفظة ـ القوة، لا الفكرة ـ القوة، واللفظة ـ القوة كما يقول تكرس عزلة المجتمع عن الأشياء ـ لا تغيير في عالمنا العربي إلا استبدال منظومة ألفاظ بمنظومة ألفاظ أخرى، دون خلاف في المضمون العملي الحي لكلتا المنظومتين، مهما تناقضتا. إن الثورات العربية والثقافة العربية تستخدم الألفاظ وتحمل الأشياء، ويقوم بينها وبين حقيقة التحرك التاريخي طبقة من الألفاظ، يتجاهل عالم الأشياء. إن ثورتنا هي ثورة في الوجود اللفظي وليست ثورة في الوجود العيني. ما العمل إذن يا أستاذ مطاع صفدي؟

العمل ـ كما يقول ـ هو التخلي عن الدوران في عالم الثورات اللفظية، فالألفاظ ـ كما يقول لا توجد، ولا تبني أعمالاً، العمل هو العودة إلى سياق الممارسة، فالوجود وحده هو الذي يمارس. وهكذا يبرز منهج الثورة الثقافية كما يرتئيها الاستاذ مطاع صفدي: كل ما تستطيعه الثورة الثقافية هو التبشير بوجود عالم الأشياء والبحث عن أساليب لتغييرها.

ولعلي أتفق ببساطة مع الأستاذ مطاع صفدي أن الفكر الثوري العربي يعاني من زحمة الألفاظ المجردة ذات الرطانات الثورية التي لا تكاد تشير إلى حقيقة عينية حية، وتكاد تبلبل النضال الثوري نفسه.

ولكن يعني هذا أن نتخلى عن الألفاظ، والألفاظ كما تعلم هي حاملة المفاهيم والتصورات والقيم، أم نصارع بالفكر والنضال العملي من أجل الوضوح الفكري العملي

معاً! وأتساءل: كيف تتحقق ثورة الأشياء بغير وضوح المفاهيم والتصورات التي تحملها الألفاظ، وكيف تتحقق الممارسة بدون الفكر النظري تنتظمه التعابير اللفظية؟ كيف يتم التواصل الانساني، والممارسة الثورية بغير منظومة فكرية واضحة التعابير، محددة المفاهيم، علمية التصورات؟ إن الأستاذ مطاع صفدي يحررنا من عبودية اللفظ المجرد ليسلمنا إلى فوضوية الشيء غير المحدد وعماء الممارسة العشوائية. إنه ينقلنا من لعبة ألفاظ إلى لعبة مكعبات شيئية! إنه يتحدث كأنما العالم العربي يبدأ من الصفر فكراً ونضالاً، يتحدث كأنما لم تنتصر في العالم العربي مفاهيم وقيم تحملها ألفاظ ما أعمق دلالتها، وأخصب مضامينها الحية. يتحدث كأنما لم تتحقق في العالم العربي منجزات تحمل كلمات التحرير والتأميم والتصنيع والنضال الثوري المسلح والتحول الاشتراكي، والنضال ضد الاستعمار والصهيونية، وعشرات وعشرات غيرها، في فكرنا وأدبنا، وواقع حياتنا الثقافية اليومية.

وهناك بغير شك كلمات أخرى تجهض العمل الثوري العربي، وتفقده الاستبصار الموضوعي الشديد. قضية الثورة الثقافية العربية ليست قضية ألفاظ في جوهرها، وليست قضية ممارسة فوضوية عمياء، كما يعرض منهجها الاستاذ مطاع صفدي، بل هي قضية وضوح فكري ونضال ثوري مسلح بهذا الوضوح الفكري.

انتقل بعد ذلك إلى مقال الدكتور حسن حنفي، فانتقل به في الحقيقة إلى رؤيا غامرة واضحة موضوعية للحقيقة. حقيقة الثورة الثقافية العربية، فواقعها، متطلباتها. لعل هذا المقال هو المقال الوحيد في عدد **الآداب** كله الذي لمس بعمق وشمول أزمة ثورتنا الثقافية في جوانبها المختلفة. والدكتور حسن حنفي من طليعة مفكرينا الشبان الذين يسهمون بجدية ورصانة وأصالة في تغذية فكرنا العربي المعاصر. قد اختلف معه في بعض تفاصيل مقاله، ولكني لا أملك التعرض للتفاصيل، مكتفياً بملاحظتين.

أولاً: يكاد الدكتور حسن حنفي يتورط في بعض المفاهيم العامة لفلسفة شبنغلر الحضارية، وينعكس هذا في مفهوم شبه عنصري للحضارة الأوروبية. إن حرصنا على الأصالة، وسعينا إلى تعميقها في وجداننا، لا يعني أن ننظر إلى أوروبا هذه النظرة المجردة المغلقة، التي أحسستها في مقاله والتي نكاد نستعيدها كلية، ولا نكاد نتبين في داخلها فروقاً جوهرية بين ثقافة متقدمة وثقافة رجعية متخلفة.

ثانياً: يكاد الدكتور حسن حنفي يتورط كذلك في مفهوم ميكانيكي حول نقل التراث الأوروبي. ولعل هذه الدعوة في ذاتها تتناقض مع موقفه الذي عرضه من التراث الثقافي الأوروبي. إنه يفصح بأن ننقل من هذا التراث ما يتعلق بمرحلة تتلاءم والمرحلة التي تمر بها بلادنا العربية اليوم، ويصفها بمرحلة النهضة. ولهذا فأصلح ما يصلح لنا من التراث الأوروبي هو تراث عصر النهضة، تراث القرن الخامس عشر والتاسع عشر. أعتقد ـ ولعل الدكتور حسن حنفي يوافقني ـ أن تاريخ التطور الفكري في المجتمعات البشرية لا يتخذ هذا المسار الميكانيكي، وما أحوجنا في هذه المرحلة الحضارية من تاريخنا إلى زبدة الفكر الحضاري الأوروبي في مراحله المختلفة القديمة والوسيطة والحديثة والمعاصرة.

واختتم حديثي عن هذه المجموعة من المقالات النظرية بالإشارة السريعة إلى مقال الأستاذ جورج طرابيشي، الذي يتعرض بمنطق علمي سديد، وإحساس عميق بالمسؤولية الثورية للأبنية الفكرية المثالية والشطحات النظرية عند الدكتور عصمت سيف الدولة والاستاذ مطاع صفدي ثم الدكتور نديم البيطار، فيفضح جذورها المعادية للفكر العلمي، المتخلفة عن رؤية قوانين الواقع، ومتناقضاته الحية، وحركته الجماهيرية الموضوعية، والمقال نموذج طيب للصراع الفكري المسلح بالرصانة والعمق والوعي المستنير المسؤول. وليس عندي ما أضيف عليه، أو ألاحظه، اللهم إلا أن أتمنى مواصلة الأستاذ جورج طرابيشي لطريقه النقدي هذا لمختلف التراكيب المثالية والميتافيزيقية التي تبلبل جماهيرنا ومثقفينا، وتعرقل طريق النضال الثوري. وما أقدره على ذلك.

أنتقل بعد ذلك إلى المجموعة الثانية من المقالات التي تتعلق بتراثنا القديم والديني: **أولها** هو مقال الاستاذ حسين مروة. **وثانيها** مقال الدكتور محمد النويهي. أما مقال الأستاذ حسين مروة فرحلة فكرية بالغة العمق والجدية، تعرض لمنهج علمي سديد في النظر إلى تراثنا في الدين والفلسفة. يقف بحسم ضد دعاة القطيعة بين الثقافة العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري، ويؤكد تأكيداً تاريخياً علمياً، اتصال هذا التراث، وأصالة ارتباطه بواقعه الاجتماعي، فضلاً عن جوهره العقلاني الديناميكي المتجدد.

وهذه الدراسة القيمة مدخل بالغ الخصوبة لإعادة كتابة تاريخنا الفكري عامة على نحو جديد، يبرز أصالتنا، ويفجر به في حياتنا الفكرية المعاصرة آفاقاً جديدة من الإبداع. ولعل مقال الأستاذ حسين مروة كان كذلك مدخلاً تاريخياً نظرياً لمقال الدكتور محمد النويهي.

ومقال الدكتور النويهي في الحقيقة مساهمة إيجابية بالغة العمق والجدية والجسارة المسؤولة في الدعوة إلى ثورة ثقافية حقيقية في مجال الفكر الديني عامة، والتشريع الديني والاجتماعي بوجه خاص. إنه يغوص في أعماق التراث الديني، ليكشف جوهره الأصيل، ويحدد الأساس الديناميكي الحي لروح التشريع الإسلامي ثم يطلق صرخته الثورية الرائعة: «كل النصوص الدينية ـ بلا استثناء ـ يجوز لنا أن نتجاوز حروفها في كل ما يتعلق بعلومنا ومعارفنا الدنيوية وأوضاعنا الاقتصادية ومعاملاتنا الحيوية وعلاقاتنا الاجتماعية ما دمنا نستهدف المثل الروحية العليا التي نصبها الدين لنا». وهو يعرض بالتفصيل لكثير من القضايا التشريعية محدداً أوجه التجديد فيها بما يتلاءم واحتياجاتنا الثورية الجديدة، ثم يرتفع، بدعواه واجتهاده الواعي المسؤول إلى مستوى رفيع حقاً عندما يعرض في النهاية لقضية المرأة العربية. إن هذا المقال في الحقيقة هو خطة ثورية جادة لعمل ما أحوجنا إليه في إنجاز ثورتنا الثقافية.

أنتقل بعد هذا إلى المجموعة الأخيرة من المقالات التي تعرض بالتقييم للأدب العربي المعاصر في الرواية والقصة والشعر والمسرحية، فأبدأ بمقال الأستاذ إحسان عباس الذي يعرض فيه بالتحليل للأدب مابعد الهزيمة في القصة والرواية والشعر. والمقال ـ شأن مقالات الأستاذ إحسان عباس جميعاً ـ تحليل موضوعي جاد ومواجهة واعية مسؤولة لتطور

القيم الفنية والاجتماعية والانسانية عامة في هذا الأدب، يميز فيه بين موقفين: موقف الاكتئاب والاغتراب والضياع والهزيمة في مواجهة الهزيمة، وموقف الرفض والصمود والمقاومة والتخطي للهزيمة. ويؤكد ظاهرة نامية في أدبنا المعاصر هي ازدياد التلاحم بين الفنان العربي والشعب، واتجاه الأدب إلى الإيجابية والواقعية. كما يعرض لموقفين من التراث في هذا الأدب: موقف ركيك يرفضه ويتعالى عليه في غمرة مشاعر الهزيمة وموقف مستنير يحتضنه ويمتد به امتداداً خلاقاً في معركته المصيرية الراهنة.

والمقال ليس تحليلاً نقدياً فحسب، بل يصدر كذلك عن موقف فكري إيجابي ـ يدعو دون أن يصرخ ـ ويحدّد الطريق الصحيح.

واستكمل هذا المقال بمقال الأستاذ محمد دكروب عن شعر المقاومة. والمقال في الحقيقة تحليل نظري نقدي لتلك الدعوة الغريبة التي يدعو إليها الشاعر أدونيس إلى أن تكون ثورة الشعر، ثورة في الشعر، في بنيته الداخلية، لا ثورة المشاركة في تغيير الواقع الحي. والمقال كذلك دحض لهذا الاتهام الغريب الذي يوجهه أدونيس إلى شعر المقاومة بأنه شعر غير ثوري. أما الثورة الوحيدة في عرف أدونيس فهي الثورة داخل الشعر. وما أملك أن أضيف جديداً إلى التحليل النقدي الرائع الذي قدمه الأستاذ محمد دكروب. حسبي أن أقول مخلصاً، أن هذه الثورة التي ينادي بها الشاعر أدونيس داخل الشعر، والتي يمارسها فعلاً في شعره، هي غربة بالشعر عن الحياة والإنسان، والثورة. إن للشعر قوانينه الخاصة بغير شك، التي تختلف وتتميز عن قوانين الواقع الحي، ولكن الاختلاف والتمايز لا يعني الاستقلال والانفصال. ما قيمة التجديد في جماليات الشعر والفن، بحيث يصبح عجزاً عن التعبير عن الحياة والإضافة إليها، والمشاركة في تجديدها وتغييرها. فليتجدد الشعر بقوانينه وأساليبه ومناهجه، في غير انقطاع عن الاتصال بالحياة، والفعل الخلاق فيها. ما قيمة أن تتجدد كفي فتصبح أصابع عشراً مثلاً متراكبة متداخلة. قد تصبح شكلاً طريفاً، تعميقاً مستحدث التركيب. ولكنها لن تكون ثورة في بنية الكف، لأنها ستكون عجزاً في الكف عن وظيفته الحية. عذراً فلا مقارنة بين الكف والشعر. ولكن الشعر على أية حال هي كف القلب البشري وأداته الفنية في امتلاك الحقيقة الحية، والاقتدار على الفعل الوجداني فيها. أما إشارة الأستاذ محمد دكروب في مدخل مقاله وفي نهايته إلى رأي الأستاذ غالي شكري في أدب المقاومة، فسوف يناقشه في مقال قادم، فأنا أعرف هذا الرأي الذي هو مجرد حذلقة مفتعلة لا تسعى إلا إلى صرف اهتماماتنا الفكرية عن كل ما هو جوهري وجاد وأصيل.

وأعود بعد ذلك إلى مقال الأستاذ سامي خشبة عن الرواية العربية الحديثة. وأعترف أنني لا أستطيع أن أناقشه مناقشة منصفة في تفاصيل آرائه. لأني ـ وهذا عيب أعترف به كذلك وأعتذر عنه ـ لم أطلع بعد على كثير من الروايات العربية التي أشار إليها في مقاله، ولكن من الناحية المنهجية الخالصة، اختلف معه مع تقديري للجهد الكبير العميق في مقاله، فضلاً عن خصوبة مقاله وما تثيره وتلهمه من أفكار. اختلف معه في الاتهام الذي

وجهه لبعض النقاد اليساريين بأنهم اكتفوا في نقد الرواية العربية الحديثة بالوقوف عند هياكلها الخارجية الشكلية، دون التعمق في تقييم دلالتها الاجتماعية أو الحضارية العامة. . . ولا أملك أن أضيف شيئاً أكثر من هذه الاشارة العابرة واختلف معه في حكمه بالجزئية والسطحية على بعض الروايات لأنها اكتفت ببعض الأحداث الجزئية في الواقع الحي دون استيعاب كل أبعاده.

ذلك ان تناول حدث جزئي قد يصبح في ذاته قوة كشف رمزي إيحائي لجماع حركة الواقع إن كان في هذا الحدث الجزئي دلالة جوهرية على هذا الواقع. وما أكثر الأمثلة على ذلك. ثم اختلف معه أخيراً في أحكامه الجائرة المتعسفة على أدب نجيب محفوظ بعد الثلاثية، فليست رواية **أولاد حارتنا** رواية ميتافيزيقية على الإطلاق، بل هي رواية اجتماعية، بل دعوة اجتماعية كذلك، رغم رموزها التاريخية العديدة. ورواياته التالية من **اللص والكلاب** حتى **ثرثرة على النيل**، ليست مجرد تعليق سطحي على الواقع يتميز بالجزئية، والعجز عن الإحاطة والشمول. إنها تعبير عن جوهر مشاكلنا الاجتماعية في أنحائها المختلفة. وما أحب أن أضيف هنا إلى ما سبق أن ذكرته بالتفصيل في دراسة قديمة عن المعمار الفني في أدب نجيب محفوظ، وفي دراسة أخيرة عن قصصه ومسرحياته الأخيرة. إن الرواية، والعمل الفني عامة، قد يلخص في موقف جزئي أو حدث محدد عابر، أعماقاً كلية جوهرية في حركة مجتمع أو حركة عصر. وهذا ما يحققه في مجتمعنا وعصرنا أدب نجيب محفوظ.

انتقل بعد ذلك إلى مقال الاستاذ صبري حافظ عن الأقصوصة العربية. والمقال استعراض جيد وتحليل عميق للأقصوصة العربية، وخاصة في مرحلتها فيما بعد الهزيمة. ولكن في الحقيقة اختلف معه في تحليله لها في المرحلة السابقة على الهزيمة، إذ يغلب على هذا التحليل طابع التعميم المطلق الجامد. فليس النموذج السائد في أقصوصة هذه المرحلة هو نموذج البطل المهزوم كما يقول الأستاذ صبري حافظ. أخشى أن يكون قد استلهم مرحلة الهزيمة ليفسر بها كل ما سبقها، ويجعل من الأقصوصة تنبؤاً بالهزيمة وتحذيراً منها. هذا النموذج بغير شك، ولكن هناك كذلك نماذج أخرى لا حصر لها، تعبر عن مواقف ورؤى متعددة متنوعة. إنه في الحقيقة يختصر بنموذج واحد، كل الخصوبة التي كانت تحتدم في هذه المرحلة من الإبداع القصصي. تمنيت لو وقفت طويلاً للتدليل على ما أقول، ولكني أكتفي بهذه الإشارة العجلى، التي لا يسمح لغيرها هذا المجال.

ولعلي أختلف كذلك مع الأستاذ صبري حافظ في تقسيمه لأقاصيص ما بعد الهزيمة إلى أقاصيص تعبر عن ردود فعل وأخرى تستلهم التاريخ وترمز به للدعوة إلى التغيير وثالثة هي أقاصيص الفداء. هناك كذلك أقسام أخرى أشد تنوعاً وخصوبة. إن الأقصوصة العربية المعاصرة تكاد تمثل أرقى مستوى من مستويات المشاركة في حياتنا الثقافية الراهنة. وهي كما يقول الأستاذ صبري حافظ بحق في نهاية مقاله أصبحت قادرة

على «أن تضيف إلى الضمير قدرة على الفهم والحسم والتغيير».

وانتقل أخيراً إلى مقال الأستاذ فؤاد دوارة عن المسرح العربي، والمقال في الحقيقة دراسة غاية في الرصانة والموضوعية والجدية لمسرحنا العربي، وهي استيعاب كامل أو شبه كامل لحركة المسرح العربي وامتزاجه الخلاق بحركة الثورة التحريرية والاجتماعية والقومية منذ مراحلها الأولى حتى مرحلتها الأخيرة. ويشيع في المقال روح التقييم المنصف والتناول العميق، والتوجيه الواعي المستنير.

يأتي بعد ذلك مقال الأستاذ محمد بركات عن مسرحية «أوديب» للكاتب المسرحي العربي علي سالم. والمقال عرض نقدي جيد. ومع تقديري وإعجابي بالمقال، فإني أختلف معه، في تناول الأستاذ علي سالم لأسطورة أوديب، مع إعجابي كذلك بمسرحيته. في تقديري أن الأستاذ علي سالم لم يحسن الاستفادة الكاملة بالأسطورة، وإنما اقتصر على جانب جزئي فيها. على حين أن موضوعه نفسه، كان يحتمل الاستفادة الكاملة فيها، بل لعل هذا أن يكون تنمية وتعميقاً للموضوع. على أن الأستاذ علي سالم أمل كبير لمسرحنا العربي المعاصر.

أختتم أخيراً مقالي هذا، بكلمة هي تحية في الحقيقة لمقال الأستاذ سالم جبران عن الفنان الثوري. ليس لي ما أضيفه إلى المقال أو ألاحظه عليه، لقد دافع دفاعاً عميقاً عن العلاقة الديناميكية بين ذاتية الفن وموضوعيته، بين جماليته ومضمونه السياسي. إني أتحين هذه الفرصة لأحيي في مقاله وفي شخصه شعراءنا ونقادنا وكتابنا العرب المناضلين في فلسطين المحتلة.

وبهذا ينتهي هذا التعليق الذي قد طال، والذي أرجو أن يكون مجرد اجتهاد سريع في صراحة هذا الموضوع الذي أتاحته لنا مجلة **الآداب**، موضوع الثورة الثقافية العربية، مع كل تقديري. وشكري لمجلة **الآداب** مسؤولين عنها، وكتاباً فيها، وقراء لها.

الأديب العربي بين التراث والمعاصرة(*)

حنفي بن عيسى

كلما فكرت في وضعية الأديب عندنا أتذكر كلمة قالها أبو الطيب المتنبي، منذ حوالي أحد عشر قرناً، في موقف الساخط على الدهر الذي أرغمه ـ وهو الانسان الأبي الأنوف ـ على مدح قوم لا قيمة لهم. فقد قال ذلك الشاعر المفوه:

إلى كم ذا التخلف والتواني وكم هذا التمادي في التمادي؟
وشغل النفس عن طلب المعالي ببيع الشعر في سوق الكساد

ولعله، من القدامى، الشاعر الوحيد الذي تمردت نفسه على ما سماه صراحة بعملية البيع والشراء، في سوق تعمها الكساد وليس فيها من يلقي إليك السمع، أو يلتفت إلى ما تقول. . . ومتى بيعت الكلمة، فقد ذهبت قدسيتها، وصوحت روضة الشعر وأقفرت دوحة الأدب.

لقد أشار المتنبي إلى لون من الأدب لم يعد له، في أغلب الظن، وجود في البلاد العربية، وأعني به أدب الارتزاق: إنه قائم على التمسح باعتاب الطبقة المترفة، والتغني بأمجادها والتقرب من أفرادها. أما اليوم فإن الأديب ـ لحسن الحظ ـ لا تلجئه الضرورة إلى الحالة المحزنة التي وصفها بعضهم ممن هجا المتنبي بالعبارات التالية:

أي فضل لشاعر يطلب الفضل من الناس بكرة وعشيا
عاش حيناً يبيع في الكوفة الماء وحيناً يبيع ماء المحيا

لقد أصبح الشغل الشاغل بالنسبة إلى الأقطار النامية وشعوب العالم الثالث هو الازدهار والتقدم المادي، إلا أن هذه الأقطار والشعوب ليس لها إلا سهم قليل في الابتكار والاكتشاف. ولذلك فإن هذه الرغبة الملحة في الازدهار والتقدم كثيراً ما تنقلب

(*) نشر في: الآداب، السنة ٢٠، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٧٢)، ص ١٩ ـ ٢١.

إلى نزعة شيئية، وأعني بهذه العبارة حرص الدول المتخلفة على كسب جميع «أشياء» الحضارة ومصنوعاتها، كالسيارة وجهاز الاذاعة وما إلى ذلك... إنه لمن الغريب حقاً أن يغيب عن أذهان البعض بأن الرفاهية ليست كل شيء في الحياة وأن لباس البذلة الأنيقة وتوفير المرافق الحديثة لا يكفي لكي يرقى بالإنسان من وضعية المتخلف إلى وضعية المتقدم حضارياً، فنحن نستورد أكثر مما ننتج... وبعبارة أخرى، فنحن ننتمي إلى حظيرة الشعوب المستوردة... وبطبيعة الحال، نستورد السلع والأفكار... إلا أننا في أغلب الأحيان نكتفي باستيراد السلع الجاهزة، ولا نكلف أنفسنا أية مشقة لسلوك دروب الفكر الذي أنتج تلك السلع.

وهذا الموقف من الحضارة المعاصرة له عواقب وخيمة في مجال الأدب. فهذه العقلية السائدة عندنا في التباهي بمصنوعات غيرنا، والتنافس على كسبها، جعلت منا شعباً يستهلك منتجات الحضارة. وقد أصبح سلوكنا خاضعاً في كثير من مظاهره لهذه العقلية «الاستهلاكية» إذا صح التعبير، وأخوف ما أخاف أن يكون الأدب نفسه قد تحول إلى أدب استهلاكي بأتم معنى الكلمة.

وأنا لا أقول إن كل ما ينتج عندنا يعد من النوع الرخيص ومن البضاعة المزجاة. فممّا لا شك فيه أنه يوجد اليوم في العالم العربي أدباء لا يقلون مقدرة وأصالة عن غيرهم من مشاهير الكتاب في العالم... وإنما أقول إنني أخشى أن تكون قد سرت إلى أدبنا تيارات زائفة شبيهة باللوثة التي حذر منها حافظ إبراهيم في مطلع هذا القرن، حينما قال دفاعاً عن اللغة القومية:

سرت لوثة الاعجام فيها كما سرى ... لعاب الأفاعي في مسيل فرات

إن الشيء الأهم بالنسبة إلى عقلية المستهلك هو اللحظة الراهنة. فكما أن الجائع مشغول البال بإشباع بطنه، فكذلك الكاتب يتحول إلى شخص همه الوحيد حشو الأدمغة، ويعنى بالسفاسف من القول، والنوادر من الحكايات التي ليس القصد منها سوى التسلية وقضاء الوقت فيما لا يغني.

من الممكن إذن أن ينساق الأديب وراء الحلول السهلة، وأن تسول له نفسه الاقتداء بالتاجر والمهندس والطبيب والمحامي، وغير هؤلاء من أصحاب المهن الحرة. ولقد يقول في نفسه: إن المهنة التي أمارسها تستلزم من العناء وتتطلب من الذكاء ما يتطلبه ويستلزمه عمل الطبيب والمهندس. فإلى متى أظل محروماً من نعم الحياة؟... والغريب أنه يجد من المجتمع حوله تشجيعاً على المضي في السبيل: فأغلب القراء لا يميلون إلا لما يسمى بالمطالعات الخفيفة... والناشر سوف يقنعه بأن الكتب المبسطة وروايات الجيب والقصص البوليسية ومغامرات الجواسيس، أكثر رواجاً من المؤلفات التي لا يزال بعض «المتزمتين» يكتبونها فلا يجدون من يقرأها... ورجال الصحافة والإذاعة والتلفزيون سوف يشعرونه بأنه لا سبيل إلى قبول إنتاجه إلا إذا توفرت فيه بعض الشروط، وكتب على نمط خاص مقرر سلفاً. أضف إلى كل هذا أن الأدب أصبح اليوم مصنعاً (بتشديد النون) بأتم معنى

الكلمة. فقد تسربت إليه أساليب لم تكن تستخدم إلا في مجال النشاط الاقتصادي كإصدار النشرات المبسطة والاقتباس والاختصار وما إلى ذلك... بل أصبحت تعقد اتفاقيات دولية لشراء حقوق الترجمة قبل صدور الكتاب في اللغة الاصلية، ولا يكاد يصدر ذلك الكتاب حتى تتخاطفه دور النشر بالمزايدة في الثمن.

والترجمة في حد ذاتها، بصرف النظر عن نواحيها الايجابية، لا تخلو من جانب استهلاكي، لأنها عملية استيراد للفكر الأجنبي بقصد الاستهلاك المحلي، على غرار ما تستورد السيارات تماماً.

ولعلكم توافقون بعد هذا أننا لم نحرز في هذا المجال تقدماً كبيراً على عصر المتنبي. فأدب الارتزاق الذي كان سائداً في عهده وأدب الاستهلاك السائد اليوم في كثير من الأقطار إنما هما صنوان متشابهان يتحكم فيهما قانون العرض والطلب، وتشتم منهما رائحة المنفعة العاجلة ويتسم كل منهما بطابع الزيف والتفاهة، وليس في أي منهما شيء من الصدق والأصالة.

ولكننا نتساءل بعد هذا كله: هل خلق الانسان لتكديس الأرزاق وجمع الكتب من غير تمحيص بين جيدها وزائفها، أم خلق لتخليد ذكره في هذه الحياة بالعمل الصالح النافع له ولمجتمعه؟ وهنا آتي إلى الحديث عن لون آخر من الأدب، هو الذي أراه أجدر بهذه الأمة، وأليق بها في هذه الفترة الحرجة من تاريخها. وهذا الأدب أسميه «أدب الظروف الطارئة» أو «أدب الأحداث الجسام» أو يسميه البعض بأدب النضال أو أدب الالتزام... ومهما اختلفت التسميات، فإن الشيء المؤكد هو أن معركة المصير في حاجة إلى أن يساندها الكتاب والشعراء والفلاسفة والمفكرون، لأن الاحداث التي يمر بها الوطن العربي يحتم على الأديب أن ينهض بمسؤولية عظمى في التوعية، وفي معركة المصير بالذات.

ولكنني، قبل الخوض في هذا اللون الثالث من الأدب، أحب أن أمهد له ببعض الخواطر، فيما فهمته من عبارتي «معركة المصير».

إن كلمة «المصير» تتضمن معنى الصيرورة في الزمان، ولذلك فسوف أستطرد قليلاً لأتحدث عن مفهوم الزمان عند العرب.. فلأمر ما، لا يوجد في لغة الضاد سوى الماضي والمضارع، بينما نجد أن الشعوب الأخرى تحدد فكرة الزمان بالماضي والحاضر والمستقبل... ولكن المسألة لا تقف عند هذا الحد، بل تختفي وراءها فلسفة عميقة لمن أراد أن يبحث في مكنونات الألفاظ أن ما مضى من الأفعال والأعمال إنما يمثل بالنسبة إلى تاريخ الحضارة، التراث الثقافي، لأن تلك الأفعال إن هي إلا أعمال أجدادنا وتصرفاتهم وأنماط سلوكهم في هذه الحياة.. وكما أن الفعل الماضي في عرف النحاة، مبني، أي ملازم لحالة واحدة، فكذلك التراث الثقافي، يمثل القيم الثابتة التي لا تتغير، ومن واجب الانسان أن يحافظ عليها، وأن يقاوم كل محاولة لطمس معالمها، لأنها بمثابة الأساس في بناء صرح الحضارة... وكما أن الفعل المضارع في عرف النحاة معرب، أي

متغير الآخر، فكذلك الأعمال التي تقوم بها في الحاضر أو في المستقبل لا تثبت على حالة واحدة ولأنها متعلقة بالنية في مواصلة المشروع إلى النهاية، أو العدول عنه كلية أو التراجع في بعض أجزائه.

إن مفهوم المضارعة عند العرب شيء طريف حقاً، وذلك أن العرب بموجب حتمية التاريخ الزاحف، وبمقتضى الفلك الدائر، والزمان لا يقيدون أنفسهم بالحاضر، ما دام هذا الحاضر صائراً إلى المستقبل المتجدد السائر... فالواحد منا لا يكاد يعي نفسه في اللحظة الراهنة حتى تكون تلك اللحظة قد انقضت وحلت محلها اللحظة التالية، ومعنى ذلك أن فلسفة العرب قائمة على الصيرورة، أي على تحقيق المصير، انطلاقاً من الماضي الذي يحملُ القيم الثابتة، وانطلاقاً كذلك من الحاضر الذي يتضمن المستقبل وينصب فيه... على أن الحاضر إنما يمثل في عمر الزمان نقطة تحفز إلى المستقبل لأن العربي إنسان لا يرضى بحاضره، بل يظل دائماً محدقاً بالأفق، باحثاً عن معالم المستقبل، وطالباً لِ«المعالي» على حد تعبير المتنبي.

إن الحاضر يتجسم في وضعية لا بد من تجاوزها إلى وضعية أحسن منها، فإذا ما بلغت تلك الوضعية الجديدة، فلا بد من السعي لبلوغ البدل، فكذلك المعاصرة تفرض على الإنسان العربي أن يكيف وضعه بحسب مقتضيات الأحوال... وإذا نظرنا إلى تاريخ الفكر العربي الاسلامي، فإننا نجده حافلاً بالعبارات الدالة على سعي المفكرين العرب لتغيير الواقع وتحسين المعيشة وتصحيح الوضع... ومن تلك العبارات: «الاجتهاد» و«المناقشة» و«المجادلة» و«المناظرة» و«المحاورة» وكل عبارة من هذه العبارات تحمل في طيها روح الثورة الثقافية.

* * *

إن الجزائرَ التي خاضت بالأمس غمار الثورة المسلحة المظفرة، ترى أن تلك الثورة المباركة لا تكتمل إلا إذا ساندتها ثورات ثلاث هي: الثورة الثقافية، والثورة الزراعية والثورة الصناعية. وأنا أعتقد أن كل واحدة من هذه الثورات الأربع هي معركة المصير بالذات، لأنها تعبر عن عدم الرضى بالحاضر، وتدل على ديناميكية الفكر العربي وتكشف عن محاولة للحاق بركب الانسانية.

ويظن البعض أن مفهوم الثورة الثقافية، مستورد، وأن عبارات «النهضة» و«التوعية» و«التمسك بالشخصية»، و«تصحيح الوضع الثقافي»، و«الصراع العقائدي»، و«التبعية الثقافية»، إن هي إلا كلمات منسوخة إذا صح التعبير، أي انها وضعت على غرار مثيلاتها الأجنبية، وربما نسي أكثر الناس أن الثورة الثقافية التي أحدثها العرب والمسلمون منذ أربعة عشر قرناً، ليس لها مثيل في تاريخ البشرية.

بطبيعة الحال، لا يتسع المقام للدخول في تفاصيل هذا الموضوع، وإنما اكتفي بالإشارة إلى أن الآية الكريمة التي تقول: ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الانسان من علق.**

اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الانسان ما لم يعلم﴾[1] هي التي دفعت العرب في انطلاقة عبر الزمان والمكان، لم يشهد لها التاريخ مثيلاً... ففي تلك الآية، بصيغة الأمر الذي وردت به، حث صريح على القراءة، وإرشاد إلى سبل المعرفة وإشارة إلى أن صرح الحضارة لا يمكن أن يبنى إلا إذا استعمل القلم **﴿علم بالقلم﴾**، أي ان الحضارة لن تزدهر إلا إذا انتقلت البشرية من مرحلة الرواية الشفهية إلى مرحلة تدوين المعلومات، وتسجيلها على القرطاس.

ولا ننسى في هذا المجال أن هذه الآيات هي أول ما نزل من القرآن، وذلك دليل قاطع على أهمية القراءة في الحياة.

إن المعاصرة ـ وأعني بها الجهود التي يبذلها المرء ليكون ابن عصره ـ أصبحت تفرض علينا أن نتتبع باستمرار ما يجري في العالم من أحداث، وأن ندرس القضايا المعروضة علينا، وأن نستزيد من العلم حتى لا نتخلف عن ركب الحضارة، وأن نرفه عن أنفسنا بمطالعات جذابة... وهكذا ترى الواحد من أبناء هذا العصر، يطالع الجرائد والمجلات، وينكب على دراسة التقارير والملفات، ويقرأ القصص والروايات والمسرحيات، ويقبل على كتب الثقافة والعلم، أضف إلى ذلك كله ما نتلقاه من رسائل، وما نصادفه في الطريق من لافتات وما نراه ملصقاً على الجدران من إعلانات، فلا نجد مناصاً من قراءة كل ذلك... وهذا الأمر يستوجب على من يريد أن يكون ابن عصره، أن يتوخى طريقة في القراءة تمكنه من أن يطالع أكبر قدر ممكن... وقد وجد بعض الباحثين أن السرعة في القراءة يمكن أن تتحسن بالتدرب والمران، وهذا موضوع آخر، ويكفينا أن نقول بأن المطالعة أصبحت من أوكد الواجبات بالنسبة إلى معركة المصير... ولا بد هنا من الاقرار بحقيقة مريرة، وهي أننا لا نزال مقصرين في المطالعة، وإننا نعاني أزمة قراء... أوَ ليس من المؤسف أن نرى بعض أنصاف المثقفين عندنا، يقبلون على شراء مختلف أنواع الأثاث، وتجهيز بيوتهم بمختلف الأدوات العصرية، ومواعين الطبخ الحديثة، وآلات التسلية، إلا أنك تراهم يهملون ركناً أساسياً في البيت، ألا وهو المكتبة؟... إن أكثر الناس، للأسف الشديد، يتباهون فقط بما لديهم من كتب... إن تأسيس المكتبة في كل بيت، يعود ببلادنا إلى تقاليدها العريقة في حب العلم، ويخلق جواً مناسباً للثورة الثقافية.

إن الأدباء هم جنود هذه الثورة وطلائعها، وروادها. وينبغي أن يقوموا بدور أساسي في التوعية. وكيف يكون للأديب جمهور يتابع إنتاجه إذا لم يكن الشعب متعلماً واعياً؟ ولذلك فالثورة الثقافية قائمة أساساً: **أولاً**، على محو الأمية بجميع أشكالها، **وثانياً**، على مقاومة الخرافات والأباطيل التي ألصقتها جاهلية القرن العشرين بالدين وبالتراث القومي، **وثالثاً**، على تصحيح الوضع الثقافي الراهن، خاصة في الأقطار التي عرفت ليل الاستعمار، وتعرضت للغزو الثقافي ونكبت في أعز شيء لدى الانسان، ألا

---

(١) القرآن الكريم، «سورة العلق،» الآيات ١ ـ ٥.

وهو اللسان، ورابعاً على التفتح... وأحب أن أشير إلى أن التفتح لا يمكن أن يكون سليم العواقب إلا إذا حصل في اتجاهين: تفتح على الداخل وتفتح على الخارج، وذلك أن كثيراً من الناس يتوهمون أن التفتح عملية شبيهة بفتح النافذة لكي تطل منها على الخارج، وأنا أقول بأن عيوننا ينبغي أن تكون مفتحة قبل كل شيء على تراثنا القومي: فكل ما يلهج به الشعب من أغان وأمثال وحكايات، وقصص تروي البطولات، كل ذلك يبتغي أن يعتبر من الروافد الزاخرة التي تصب في نهرنا الخالد، ألا وهو لغة الضاد. أما موقف الاستعلاء والترفع على التراث الشعبي، فقد استنكره ابن خلدون بعبارات لا تزال حتى اليوم تحتفظ بجدتها وطرافتها، فهو يقول دفاعاً عن اللغات السائدة في عهده:

«ولا تلتفتن إلى خرفشة النحاة، أهل صناعة الاعراب، القاصرة مداركهم عن التحقيق، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت، وأن اللسان العربي فسد، اعتباراً بما وقع في أواخر الكم من فساد الاعراب الذين يتدارسون قوانينه... وهي مقالة دسها التشيع في طباعهم وألقاها القصور في أفئدتهم».

إن الأديب الحق لا ينبغي أن يكون مقطوعاً عن الشعب. ولذلك يجب أن يتفرغ لمهنته، وإلا فإنه سوف يتناول الموضوعات الأدبية من زاويته كموظف أو كأستاذ أو كطبيب الخ... فالأديب الحق لا يتردد إذا اقتضى الأمر، في الانخراط للعمل في المصنع، أو في المزرعة، أو في أي مكان آخر يمارس فيه مهنة يدوية، عمل يمكنه من تلمس الواقع وتحسس آلام الشعب وآماله وأفراحه وأتراحه. بطبيعة الحال، يمكن للأديب أن يتخذ موقفاً آخر، هو موقف المتفرج مما يقع حوله، ولكن ما قيمة الأديب الذي يكتفي بوصف المشاهد اليومية أو سرد الأحداث الخاصة أو العامة؟ وما قيمة الأديب الذي يكتفي بالوصف والسرد ويحاول أن يزيد من عنده شيئاً من الشرح والتفسير والتحليل؟ إن كل هذه المواقف تعتبر انهزامية، وفيها تهرب من تحمل المسؤولية فلا بد إذن من المساهمة في عملية التحويل الاجتماعي وفي بناء صرح الأمة.

أما التفتح على الخارج، فهو مكمل للتفتح على الداخل ولا يستقيم بدونه، وذلك أن الانسياق بدون تحفظ وراء الاتجاهات الأمية فيه خطر كبير على تماسك الشخصية القومية؛ إن هذا النوع من التفتح له محاذير أهمها أن الخارج هو دائماً مصدر لحملات التضليل... فمن واجب الأديب أن يفضح بعض الاتجاهات السائدة عندنا، وخاصة منها تلك التي تدعو إلى التبعية الثقافية، بدعوى أننا متخلفون في الميدان التكنولوجي... وهذا لا يمنع من القول بأن التفتح على الخارج شيء ضروري، خاصة أن بعض الجوانب من الحضارة، كالتربية والدين والتكنولوجيا، أنشأت لدى الناس من مختلف الجنسيات، العديد من المفاهيم الثقافية والحضارية المشتركة وعلى سبيل المثال، فإن الانسان الافريقي أخذ يخرج من بوتقته الضيقة ويدرك أن هناك زنوجة تربط بين الأفارقة السود، وأن هناك عروبة توحد شمل أبناء لغة الضاد، وأنه بعد هذا أو ذاك، توجد أفريقانية ينتمي إليها الأفارقة مهما اختلفت أوطانهم. ولا شك أن المهرجان الثقافي الافريقي الأول الذي عقد بمدينة الجزائر عام ١٩٦٩ قد أتى بالدليل القاطع على أن مختلف الفنون التعبيرية، من أدب ورسم وغناء ورقص وتمثيل، تكشف عن تراث مشترك من المفاهيم.

وزيادة على هذا، فإن التفتح يفرض على الكاتب أن يتجاوب مع جميع المعذبين في الأرض، فأينما كانت الحرية ذبيحة، ينبغي أن يرتفع صوت الأديب منددًا بالصهيونية والاستعمار والرأسمالية وجميع القوى التي لا تزال حتى اليوم تطبق أساليب التعذيب الوحشي، وتستعبد الشعوب، وتعكر صفو العلاقات بين الأمم.

وبعد، فإن القيم التي ضمنت للغة قريش الانتشار في المكان والديمومة عبر العصور والأزمان، ينبغي أن تكون للأدباء العرب خير رائد في مساعيهم للتفتح على العالم بما يعتمل فيه من أفكار، وما يتصارع فيه من مذاهب وعندئذ يمكن لهم أن يقولوا مع الشاعر الذي قال:

نبني كما كانت أوائلنا تبني، ونفعل فوق ما فعلوا

الأديب العربي بين التراث والمعاصرة في معركة المصير(*)

عبد العزيز الدسوقي

هل الأديب العربي ـ حقاً ـ حائر بين مواريثه الحضارية والروحية التي خلفها له الآباء والأجداد، وبين القيم الثقافية والفنية والعلمية التي يحتدم بها عالمنا المعاصر؟ هل هو حائر بين شيء مضى وأصبح تراثاً... وبين شيء حاضر تكسبه المعاصرة نبض الحياة وطبيعتها المتغيرة؟

هل هو حقاً، واقف بين طرفين متميزين: الماضي والحاضر؟ التراث والمعاصرة؟ لا أريد أن أجيب على هذا السؤال بالنفي القاطع أو الإيجاب الحاسم، فما أسهل الأحكام التقريرية الحاسمة.

ولكن أحب ـ في هذا البحث ـ أن أتكشف طبيعة هذه القضية، وما لابسها من مشكلات، وما ثار حولها من مسالك متشعبة، حتى أكوّن لنفسي تصوراً خاصاً محدد الجوانب واضح القسمات أسهم به في إلقاء بعض الأضواء على هذه القضية التي اعتبرها من أخطر القضايا التي تشغل حياتنا الفكرية والأدبية في هذه الظروف الحاسمة من تاريخ أمتنا العربية التي تحاول جاهدة إعادة صياغة كثير من قيمها السياسية والفكرية والأدبية، وهي تخوض معركة المصير العربي، التي ستقرر معالمها الجديدة لعدة أجيال قادمة.

وفي البداية لا بد من تحديد المصطلحات، ومعاني الكلمات حتى لا تختلط الأفكار وتتشابك.

فماذا نعني بالأديب؟ هل هو الأديب المبدع الذي يكتب الشعر أو الأقصوصة أو المسرحية أو الرواية... أو هو الناقد الدارس الذي يضيء بالدراسة والتحليل نتاج الأدباء المبدعين في هذه المجالات، ويؤصل لها، ويدرس التيارات والمذاهب الأدبية؟ أم هو

(*) نشر في: الآداب، السنة ٢٠، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٧٢)، ص ٣٦ ـ ٣٩.

المفكر الذي تشغله الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية؟

وأرجو أن يسمح لي في هذا البحث بأن أتناول القضية من خلال هؤلاء جميعاً: الأديب المبدع، والناقد، والمفكر. ثم ماذا نعني بالتراث العربي؟

لقد كتب الأجداد والأسلاف كثيراً، وأنتجوا بغزارة في كل مجالات المعرفة والانسانية، ولكن بعض هذا النتاج هو الذي صاغ عقل الإنسان العربي، وذوقه وضميره، وأثر على نحو ما في مسار التاريخ الانساني وألهم الحضارات الأخرى أجمل القيم وأنبل المعاني.

هذا «البعض» هو الذي انفلت من طوفان الزمن وكتب له البقاء وظل قادراً على الإلهام والتأثير إلى أيامنا هذه. وهذا البعض لا يقف عند حدود الأدب، بل يتجاوز ذلك إلى العلم والفلسفة والاجتماع والسياسة والاقتصاد وسائر ضروب المعرفة الانسانية.

فالتراث العربي ـ إذن ـ هو أكمل وأنضج ما ورثنا عن الآباء والأجداد في مجال الأدب والفن والعلم والحضارة.

فما هو موقف الأديب المبدع من هذا التراث؟ وهل هو حائر بينه وبين ثقافة العصر وما يمور في عالم اليوم من قيم فكرية وثقافية وفنية جياشة متجددة؟

أعتقد أن الأديب المبدع مجهز بحاسة فنية تمزج الماضي بالحاضر وتصهر ما ينفعل به من التراث مع ما ينفعل به من ثقافة العصر وقيمه بصورة دائمة لاشعورية، فتتحول الأصالة والمعاصرة إلى مزاج جديد يصوغ عقله وذوقه وشعوره، فإذا ما أنتج شعراً أو قصصاً أو مسرحيات هز الوجدان وأثر في العقول وألهم معاصريه وأثر فيهم، واختط خطاً متميزاً في عالم الابداع الفني. وبغير هذا المزاج الجديد لا يؤثر الأديب، ولا يضيف جديداً إلى دنيا الفن. ولعل طوفان الزمن قد ابتلع بين أمواجه العاتية آلاف الأعمال الأدبية الشوهاء التي تقلد نمطاً شاع في الماضي أو تحاكي نمطاً ذاع في الحاضر.

وقد عرفت الحياة العربية على امتداد تاريخها الطويل أدباء وشعراء يملكون تلك «الحاسة الفنية» التي تمزج الماضي مع الحاضر وتصهر التراث مع الثقافة المعاصرة فيخرج من ذلك مزاج جديد... ففي عصر بني أمية لم يقف عمر بن أبي ربيعة أو جميل أو كثير وغيرهم من الشعراء حائرين بين قيم الشعر الجاهلي وحياة البادية، وبين قيم حياتهم الجديدة التي دخل عليها لون من التحضر والترف والرفاهية، لكنهم راحوا يبدعون لوناً جديداً من الشعر له طعم خاص ومذاق منفرد... يختلف عن الشعر الجاهلي ويصور نوازع القلب، وأهواء النفس، وأشواق الروح، أو يصور حياة الشك والمجون والتمرد التي نشأت مع الحياة الجديدة، أو حياة الزهد والاعتزال التي تسللت إلى عصرهم. وفي أيام بني العباس لم يقف أبو نواس أو بشار أو المتنبي أو المعري أو غيرهم من الشعراء حائرين بين التراث والمعاصرة، بل تحولت عند كل واحد منهم ثقافة حاضرهم وتراث ماضيهم إلى مركّب جديد انصهر لا شعورياً بفضل ما يتمتعون به من حاسة فنية. وبذلك

أحدثوا في الشعر العربي ثورة جديدة عارمة، وأضافوا أنماطاً جديدة من الشعر كانت علامات مضيئة على الطريق.

فالحياة العربية كانت دائمة التجدد والتنوع والغنى بفضل هؤلاء المبدعين الذين كانوا يمتصون من رحيق الماضي ما يشبع شوقهم الفكري ويروي ظمأهم الروحي، ثم يتحول من خلال حاستهم إلى زاد فني يتفاعل مع ثقافتهم المعاصرة، ويصوغ ذوق كل واحد منهم، ويكوّن رؤيته الفنية، ومن هنا نشأت التيارات الأدبية. واختلفت المدارس. فلا شك أن مدرسة «امرئ القيس» وتلاميذه كانت تختلف عن مدرسة بشار وتلاميذه... وتختلف المدرستان معاً عن مدرسة مسلم بن الوليد أو مدرسة البديع، التي غنى في ظلالها وتأثر بها أبو تمام والمتنبي والمعري وغيرهم... وتختلف هذه المدارس جميعاً عن مدرسة التجديد في المعنى التي تزعمها أبو نواس والتي غنى في ظلالها البحتري وغيره من الشعراء.

هؤلاء جميعاً جددوا في الشعر، ولم يقفوا حائرين بين التراث والمعاصرة، لأن الله زودهم بتلك الحاسة الفنية التي تعمل بطريقة لا شعورية، هذه العملية المعقدة المستمرة وهي مزج الماضي بالحاضر واستخراج مركب جديد يختلف عن الاثنين. هذه الحاسة صهرت في وجدانهم روائع التراث التي انفعلوا بها مع روائع الثقافة المعاصرة التي استهوتهم وبذلك تكوّن ذوقهم الفني، وتميزت رؤيتهم الفكرية ـ كما نقول بلغة هذه الأيام.

على أن العملية لم تقف أبداً، فلا تزال الأرض العربية تخرج أدباء مبدعين يمتلكون هذه الحاسة الفنية، ويقودون من خلالها تيارات التجديد في الأدب والفن حتى هذه الأيام.

وأذكر على سبيل المثال بعض مدارس التجديد في الشعر العربي في مصر. ففي مطلع هذا القرن جاشت الحياة الشعرية بمدرسة البعث التي رادها البارودي وغنى في ظلالها شوقي وحافظ ومحرم وغيرهم من الشعراء. ثم جاءت مدرسة أخرى تختلف عنها في مذاقها الفني وتصورها الفكري هي مدرسة التجديد التي رادها شكري والعقاد والمازني. وجاءت بعد ذلك مدرسة أبولو التي قادها أبو شادي وناجي والصيرفي ومحمود حسن اسماعيل وصالح جودت والشابي والسحرتي وغيرهم من الشعراء. ثم أخيراً جاء تيار الشعر الحر الذي تمكن بعض رواده، ممن امتزجت في وجداناتهم ثقافة الحاضر بتراث الماضي، من أن يدخلوه في نسيج حياتنا الأدبية والفنية. ولا شك أن بقية أجزاء الأمة العربية تحتدم بتيارات التجديد ولكنني اقتصرت هنا على مصر فقط لمعرفتي بهذه التيارات، وتلك المدارس.

إذن الأديب المبدع يتحدد موقفه بين التراث والمعاصرة بطريقة تلقائية وبدون تردد من خلال عملية معقدة يعمل فيها الانفعال العقلي الحار والإدراك الوجداني، وبفضل ما أسميته الحاسة الفنية لو صحت هذه التسمية.

أما الناقد والمفكر فيختلفان عن الأديب المبدع في المقدمات ولكنهما يتفقان معه في النتيجة... فالناقد يمتلك مثل الأديب ما أسميته الحاسة الفنية التي تمزج الماضي بالحاضر وتصهر التراث بثقافة العصر، ولكنه يحتاج بجوار ذلك إلى مجموعة من العمليات العقلية والتحليلية التي يدرك بها العناصر التي تكون العمل الأدبي، والظروف المؤثرة عليه، وتاريخ الأدب ومدارسه... هذه كلها يدركها بعقله المجرد بعيداً عن الانفعال الوجداني. أما المفكر فكل عمله من خلال الإدراك العقلي....

بطبيعة الحال لا يمكن أن نجرد المفكر والناقد من حرارة الوجدان ونبض العاطفة، كما لا يمكن أن نجرد الأديب المبدع من شعاع العقل الذي يضيء له الطريق. فكل واحد منهم يتمتع بنصيب من العقل والوجدان والانفعال العاطفي، ولكن تغلب على كل واحد صفة من هذه الصفات.

على أن المفكر والناقد يتفقان مع الأديب المبدع في النتيجة، لأنهما ينسجان من خيوط الماضي والحاضر نسيجاً جديداً، ويحولون قيم الماضي الصالحة بعد مزجها بقيم الحاضر الصالحة إلى مركب جديد يثري الحياة ويطور الأدب والفكر. ولا بد لهما من شرطين أساسيين:

١ ـ دراسة التراث دراسة عميقة واعية.

٢ ـ التفتح على ثقافة العصر وتياراته واتجاهاته.

ثم بعد ذلك لا بد من صياغة مركب جديد من هذين، ولست في حاجة إلى ذكر أمثلة، فالمسألة أوضح من كل مثال.

فقد أصبح من الحقائق المقررة في حياتنا، أن رواد نهضتنا الأدبية والفكرية في مصر وأعلام ثقافتنا كانوا من الذين بدأوا حياتهم العملية في الأزهر الشريف أو دار العلوم أو القضاء الشرعي أو المعلمين العليا أو غيرها من أمثال هذه المعاهد التي تعنى عناية خاصة بدراسة تراثنا دراسة عميقة، ثم تفتحوا على ثقافات العصر واتصلوا بها في معاهدها وبلادها ومزجوها بتراث الماضي، وتكون لهم من خلال ذلك تصور جديد هو الذي طور الحياة الأدبية والفكرية بصورة دائمة. ومن هؤلاء رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وحسين المرصفي وحسين توفيق العدل وطه حسين وأحمد أمين ومصطفى عبد الرازق وأمين الخولي وعبد الوهاب عزام وأحمد حسن الزيات ومحمد خلف الله ومهدي علام وعلي عبد الرازق وزكي مبارك وغيرهم من الذين مزجوا الماضي بالحاضر وكونوا لأنفسهم مركباً جديداً ذا خصائص جديدة يضم أكمل عناصر المركبين القديمين. ولقد كان هذا المركب الجديد دائماً هو الذي يطور الحياة وينبض بها. إذن: الاديب المبدع والناقد والمفكر هؤلاء جميعاً في الأعم الأغلب كانوا دعامات هامة لتطوير الحياة العربية والحضارة العربية.

* * *

ولكن لماذا احتدمت المشكلات حول هذا الموضوع بالذات ـ على الرغم من هذا الوضوح الذي صورناه به ـ وتعددت الآراء وكثرت المعارك حول هذه القضية؟ في رأيي أن سبب كل الضباب الذي تراكم على هذه القضية والمشكلات العديدة التي ثارت حول هذا الموضوع نشأت بسبب:

١ ـ نقص ثقافة الأديب أو المفكر.

٢ ـ أو اضطراب إحساسه بين الماضي والحاضر.

٣ ـ أو اختلال قدرته على مزج ثقافة الحاضر بتراث الماضي.

ومن هنا نشأت كل هذه الظواهر المعقدة التي نشهدها في حياتنا الأدبية والفكرية المعاصرة.

فالذين درسوا الثقافة الحديثة وحدها وقضوا معظم تكوينهم العلمي في أوروبا أو أمريكا دون أن تتاح لهم دراسة منظمة لتراثنا القومي، هؤلاء يفقدون ـ لا شك ـ القدرة على تذوق هذا التراث أو فهمه، ومن هنا لا يشعرون نحوه بأي ولاء، بل إن بعضهم يحس بنفور منه، والبعض الآخر يحتقره ولا يرى فيه إلا أكفان الموتى!!

والذين درسوا تراثنا العربي بعمق واقتصروا على دراسته، ولم يتح لهم أن يدرسوا ثقافة العصر، أو يقفوا على ما يحتدم فيها من تيارات ومذاهب، لا يمكن أن يكون مثلهم الأعلى إلا في الماضي، فإذا ما نظروا إلى ثقافة الحاضر، شعروا نحوها باستهانة أو نفور، وربما شعر البعض نحوها باحتقار شديد.

ومن هنا نشأت الجفوة المصطنعة بين الماضي والحاضر، وترددت في حياتنا قضايا تأخذ طابع المناظرات هدفها المفاضلة بين «القديم والجديد» أو «الاصالة والمعاصرة».

وإن كان من الحق أن نقرر أن هذا الصراع لم يقتصر على حياتنا المعاصرة فحسب، فقد نشأ في الماضي شيء من هذا وأخذ أشكالاً مختلفة كالصراع بين الشعوبية والعروبة، أو الصراع بين السلفيين والمحدثين، أو الخلاف بين أصحاب اللفظ وأصحاب المعنى.

ولكن هذا الصراع حسم في الماضي بانتصار هذه التيارات التي كانت تجمع بين الماضي والحاضر في مركب جديد متطور، وانتهت كل البدع الشاذة والنزوات المنحرفة، وتجمدت كل الدعوات التي حاولت وقف الحياة بكل مظاهرها الحضارية، واختفى كل ذلك من قبو الزمن الرهيب وسار الفكر العربي في طريقه المتجدد وسارت الآداب والفنون في طريق التطور الخلاق الذي قاده هؤلاء المبدعون والمفكرون، الذين يتذوقون تراث الماضي، ويدركون عمق ما فيه من كنوز، وفي الوقت نفسه يقفون على ثقافة العصر ويدركون ما يجيش به من تيارات واتجاهات.

وما أشد الحاجة الآن إلى رواد من هذا الطراز يحسمون هذه القضايا التي أخذت شكل المظاهر المرضية.

وسنقف وقفة قصيرة عند قضية واحدة من هذه القضايا التي ثارت حول هذا الموضوع: قضية الجديد والقديم، وهي من أهم القضايا التي نشأت عن نقص ثقافة الأديب أو المفكر. . . ثقافة الماضي وثقافة الحاضر، هذه القضية كالظواهر الموسمية يتجدد الصراع حولها باستمرار، ولا تتجدد المناقشات أو الحجج والأفكار. ولو تأملناها وناقشناها بصورة علمية صارمة لأدركنا على الفور أنها قضية مصطنعة ليس لها أساس. فالحياة تيار دائم الجريان لا يمكن أن يتوقف وما كان جديداً منذ لحظة يصبح قديماً وهكذا، إذا أخذنا بمعيار هؤلاء القوم.

ولكن الحياة بكل مظاهرها، بحاجة إلى تلازم القديم والجديد وهما عنصران هامان من عناصر الحياة، متلازمان وضروريان لبقاء الحياة الجسمانية والنفسية والاجتماعية[1] كما يقول العلامة ساطع الحصري (يرحمه الله). فجسم الانسان دائم التجدد. في كل يوم تولد ملايين الخلايا وتختفي ملايين الخلايا، ولكن هيئة الجسم تظل كما هي، وكذلك شكل الأعضاء وتركيبها. فالجديد يمتزج بالقديم ويحتفظ بالطابع العام، ولو أن الجسم يتغير تبعاً لذلك لتغير شكل الإنسان آلاف المرات. والحياة الاجتماعية التي نعيشها هي أيضاً مزاج من القديم والجديد، فخبرات الماضي ومؤسساته، وقيمه وتقاليده، تبقى ميراثاً لكل جيل من الأجيال. يضيف إليها ويطورها ثم يسلمها للجيل الذي يليه. وهكذا تتطور الحياة. ولو تصورنا أن كل جيل يأتي يبدأ من جديد لظلت الانسانية حتى الآن تعيش حياة الكهوف. حتى حياة الانسان النفسية، لا بد أن يمتزج فيها القديم بالجديد والماضي بالحاضر والتراث بالمعاصرة.

ولو تصورنا على سبيل الجدل إنساناً فقد صلته بالماضي تماماً، ونسي كل معلومات الماضي وقيمه وعاداته وتقاليده، لا شك أنه سيتجمد ويصاب بالشلل تماماً ويفقد القدرة على الإدراك والتصرف والسلوك، وسائر العمليات العقلية، لأننا نفكر بالجديد بأدوات الماضي وخبراته، ونتصرف في الحياة المعاصرة بأسلحة الماضي المتطورة التي تنتقل دائماً إلى الأجيال الجديدة. ولو أن شخصاً فقد صلته بالحاضر واقتصر على ميراث الماضي، هذا الشخص سيتحول إلى شيء منقرض كالبقايا والهياكل التي نحتفظ بها في المتاحف.

لا بد إذن من امتزاج القديم والجديد في عملية متوازنة تخرج مركباً جديداً يحفظ على الانسان صحته النفسية والجسمية والاجتماعية. وأعتقد أن القيم الفكرية والفنية والحضارية لا تختلف عن المظاهر الجسمية والنفسية والاجتماعية، فهي في حاجة إلى امتزاج القديم بالجديد، والتراث بالمعاصرة. فالحاضر ليس منفصلاً عن الماضي وليس منقطعاً عن المستقبل، فالجميع تيار متدفق دائم الجريان، والذين يقفون عند لحظة من لحظات الحياة يجمّدونها ويعزلونها عما قبلها وما بعدها. . . هؤلاء يموتون وينعزلون عن تيار الحياة، سواء أكانت هذه اللحظة في الماضي أو في الحاضر.

---

(١) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع**، التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

الذين يعيشون في اللحظة الماضية يعيشون مع أكفان الموتى في أضرحة باردة من الرخام، ولكن الذين يجمدون اللحظة الحاضرة، ويفصلونها عن الماضي والمستقبل، هؤلاء يموتون وتبقى أجسادهم عارية في طريقنا بلا أكفان. فقضية القديم والجديد في الأدب والفكر، قضية وهمية، والحياة الأدبية والفكرية في أشد الحاجة إلى مزاج من القديم والجديد، في حاجة إلى التراث والمعاصرة.

وكذلك كل القضايا التي نشأت حول «التراث والمعاصرة» قضايا وهمية لا أساس لها، أثارها أناس لم يتذوقوا التراث ولم يدرسوه بعمق، ولم يدركوا تيارات العصر وثقافته إدراكاً حقيقياً. أو أناس تنقصهم القدرة على مزج ثقافة الحاضر بتراث الماضي أو لا يدركون النسب التي تشكل المركب الجديد الذي يضم عناصر الماضي والحاضر والمستقبل. فلا بد من تحرير مفهوم التراث والمعاصرة وموقف الأديب والمفكر منه.

وفي رأيي أن تحرير هذا المفهوم وتحديد موقف الأديب أو المفكر منه من أخطر القضايا وأهمها في صراعنا الحضاري، لأن اضطراب هذا المفهوم يصيب الأمة بالانفصام أو الانعزال، وكلا الأمرين دمار محقق. ثم إن اختلاط هذا المفهوم يجعلنا شيعاً وأحزاباً متنافرة متناكرة تتكلم لغات مختلفة لا تلتقي أبداً، ونتصور تصورات متشعبة لا تجتمع عند هدف واحد.

ولست أبغي من تحرير هذا المفهوم وتحديده، أن نصل إلى تعريف جامع مانع لمفهوم التراث والمعاصرة، ولكن أرجو أن نناقش بعمق ووضوح وصراحة، كل ما يثور حول هذا الأمر ونتفق على أسس عامة تكون بمثابة الأرض المشتركة نقف عليها جميعاً ونتحرك إلى أهدافنا الكبرى، وغاياتنا العظيمة، دون أن نتبادل التهم واللعنات.

* * *

وما دمنا قد توصلنا إلى أن:

* التراث العربي، هو أكمل وأنضج ما خلف لنا الأدباء والأجداد في مجال العلوم والفنون والآداب؛

* وأن الأديب المبدع والناقد الأصيل والمفكر، لا يقفون حائرين بين تراث الماضي وثقافة العصر، بل يمزجون هذا بذاك ويخرجون بمركب جديد، يطور الحياة ويضيف إلى التراث الحضاري قيماً جديدة؛

* وأن النزاع يحدث بين القديم والجديد والتراث والمعاصرة نتيجة نقص في ثقافة البعض أو اضطراب في إدراكهم للتطور أو خلل في رؤيتهم الفكرية؛

فمن الممكن أن نثير كثيراً من النقاش لنحدد كل عناصر القضية وأبعادها، ونلقي نظرة على المؤسسات المعنية بالتراث العربي؛

فلا يكفي أن نقيم المعاهد لتعنى فقط بتحقيق التراث ونشره، بعد تصوير مخطوطاته وجمعها من أنحاء العالم أو تصويرها وفهرستها، فهذا العمل الجليل قد حققنا فيه الكثير

ويجب أن نحقق الأكثر، ولكن نحن في حاجة إلى خطوات أخرى تجعل التراث:

١ - في متناول الجميع؛

٢ - وفي صور من الطبع والاخراج جذابة تغري الشباب بالمطالعة والاقتناء؛

٣ - ثم لا بد أن يعنى الأدباء والفنانون بالتراث دراسة واستلهاماً واستيحاء، بحيث تتحول عندهم صور التراث إلى مسرحيات وقصص وقصائد، يعطرها عبق الماضي، وينضرها نبض العصر ورشاقته؛

وهل يمكن أن يتبنى اتحاد الأدباء العرب فكرة عقد مؤتمر دوري للتراث كل عامين أو ثلاثة ندرس خلاله أهم الإنجازات التي تمت في مجال خدمة التراث، مع إعطاء عناية خاصة بالتراث العلمي وموازنته بأحدث النظريات العلمية، كما يقيم مهرجانات لرواد نهضتنا الأدبية والعلمية والسياسية والاقتصادية تكون فرصة لدراسة تراثهم وتقويمه من جديد على ضوء أحدث النظريات، ومن خلال معالجة جذابة تعيد بناء هذه الشخصيات بصورة تستهوي الجيل العربي الجديد، وتضيء أفكارهم ونظرياتهم، وتدخلها في نسيج حياتنا المعاصرة؟

هل يمكن أن تخصص جامعاتنا كرسياً للتراث العربي في كل كلية من كلياتها المتنوعة، يعنى بدراسة التراث العربي في مجال الفنون والآداب في الكليات الأدبية، ويعنى بالتراث العلمي في الكليات العلمية؟...

هذه تساؤلات يمكن أن نناقشها ونصل من خلال مناقشاتنا إلى رأي موحد، قد ندخله في توصيات المؤتمر.

ولكنني أعتقد بعد هذا كله أن المشكلات التي تثار حول قضية التراث والمعاصرة، لن يحسمها إلا طلائع من الجيل العربي الجديد، الذي اكتوى بلهيب المحنة، واختنق بدخان الهزيمة... طلائع من هذا الجيل تتاح لها دراسة تراثنا العربي بعمق، ثم تتاح لها في الوقت نفسه دراسة ثقافة العصر دراسة علمية واسعة، هذه الطلائع من الجيل العربي الجديد، هي التي ستحمل الراية وستمتزج في وجدانها ثقافة العصر بتراث الماضي، وسيتكون لها فكر جديد ورؤية جديدة، هي التي ستصوغ الحياة العربية من جديد. وستصوغ الذوق العربي والفكر العربي، ربما لعدة أجيال قادمة... ولن تنعزل هذه الطلائع المفكرة المثقفة عن معركة المصير العربي بل ستسهم فيها - فوق إسهامها الثقافي والحضاري - بخوض المعارك وحمل السلاح على جبهات القتال، وفي ميادين الحروب، وستحسم المعارك العسكرية بإذن الله، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

أيتها الطلائع العربية الجديدة، أيها الرواد المقبلون. إنني أراكم الآن رأي العين على آفاق الأرض العربية، تطرقون أبواب النصر، وتحملون على جباهكم أكاليل الغار، وتغسلون عن أمتكم العار، وتنقذونها من التمزق والاندحار، وتعيدون إلى أمتكم وجهها المشرق، لتعود سيرتها الأولى كما كانت دائماً خير أمة أخرجت للناس.

الأديب العربي بين التراث والمعاصرة(*)

أحمد يوسف داود

إن الأثر الأدبي رؤية للعصر من زاوية ما. . . إنه بالتالي موقف، وجزء من سلوك تسلكه شخصية إنسانية، ذات تكوين فكري معين، لم ينشأ تلقائياً ولا مصادفة، بل يرتبط ارتباطاً كلياً بعملية الصراع المذكورة آنفاً، ولعله يجدر بنا أن نتبين طبيعة الصراع وأطرافه في الحقبة الراهنة لنستطيع أن نحدد شرط المعاصرة وملامحها.

لقد قاد ازدياد حجم المعرفة الانسانية وتسارع نموها، دون أن يرافق ذلك الاتساع الكافي في تعميمها على قطاعات المجتمع البشري المختلفة، إلى ذلك النمط من الإنتاج الضخم المتمركز الذي قاد بدوره إلى نشوء رأس المال الاحتكاري، ورافق هذا أشكال جديدة من الاستعباد أضيفت إلى أشكال العبودية الأولى التي رافقت أنماطاً أخرى من الإنتاج، ولكن ما هو مهم في الأشكال الجديدة والنمط الجديد، إنما هو عمومية التأثير وشموله لكل جزئيات الحياة الانسانية ودقائقها. إن الآثار الجديدة تتغلغل، حادة وعنيفة في اللقمة التي يتناولها الفرد كما في العاطفة التي يحس بها وكما في الفكرة التي يعتنقها دون أن يعفى من ذلك أحد على وجه كرتنا الأرضية. إنه إطار القسر والاستلاب الامبريالي الذي لا يستثني أحداً.

وهكذا فبعد أن كان الاستلاب موجهاً ضد قطاعات محددة في مجتمعات محددة أصبح الآن موجهاً ضد شعوب بكاملها، تعيش خارج الحصن الذي يقيم فيه رأس المال الاحتكاري، وتشكل نسبة كبرى من سكان الأرض.

ومع أن بعض الشعوب قد استطاعت التخلص من دائرة تأثيره المباشر إلا أن مجموعة هائلة من البشر ما تزال تعاني الآثار الدموية لمواجهتها الحاسمة معه. إن هذه

(*) نشر في: الآداب، السنة ٢٠، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٧٢)، ص ٣٠ ـ ٣٣.

الشعوب هي التي تعرف اصطلاحاً باسم العالم الثالث، أو كما في التعبير المتأدب: الدول النامية، ذات الإنتاج المتخلف الضعيف، والتي تنهار باستمرار حدود التبادل بينها وبين الدول المتقدمة لصالح الأخيرة كما يقول الاقتصاديون. إلا أن هذا ليس كل شيء في الواقع، فمجتمعات العالم الثالث ليست ذات بنية موحدة: إن ثمة انقساماً يحدد بشكل أوضح مختلف أطراف الصراع الكبيرة وعناصره.

إن طبيعة الانتاج والتوزيع، وحصر المعارف التقنية وغيرها من المظاهر الأخرى للعصر الامبريالي قد أوجد ودعم طبقات وفئات داخل المجتمعات المتخلفة تعيش على هامش النظام الاقتصادي الامبريالي وتساهم مأجورة في تسهيل السيطرة على شعوبها واستنزافها. ذلك أن من أهم نتائج الاستعمار العسكري المباشر الذي سبق هذه المرحلة في العالم الثالث، انقطاع التطور الذاتي بفعل علاقات القسر، وخلق بنى طبقية وأشكال من الدول التابعة، مهيأة لتكون مدينة باستمرار لرأس المال العالمي، وبالتالي لتكون الإطار المكمل لعملية الاستغلال الامبريالي. وهكذا فإن عبء الاستلاب يقع في النهاية على كاهل طبقات الكادحين وفئاتهم، في العالم الثالث **أولاً**، وفي داخل الحصون الامبريالية بشكل ما **ثانياً**، وهؤلاء بالذات هم الذين يمارسون مواجهتهم الدموية للامبرياليين من أجل هدم العالم القديم الظالم وبناء العالم الجديد الخيّر والعادل والانساني قبل كل شيء.

إن وطننا العربي لا يخرج عن هذه الدائرة، وإن كان يتميز ببعض الخصائص التي تجعل المواجهة أكثر دموية وأكثر عنفاً وحدة.

إنه يعاني من شكل جديد من الاستعمار يتمثل في الظاهرة الصهيونية التي هي التجسيد العياني للاستعمار القديم ـ الجديد المركب: الاستيلاء على الأرض وإبادة وتشريد السكان، الاستمرار في التوسع، السمسرة الدولية لصالح الامبرياليين، التخريب المستمر في الدول النامية والاشتراكية على السواء... الخ.. الخ..

كما يعاني من ظاهرة أخرى عمل لها الامبرياليون وكرسوها لتسهل استغلالهم له: إنها ظاهرة التجزئة القومية التي تبعثر قواه وتشتت إمكانياته، مما يجعل الوحدة القومية هدفاً نضالياً حاسماً، لأنه السبيل الوحيد للتكامل الاقتصادي الذي يمكن بواسطته إسقاط التخلف والتبعية من جهة، وثورياً عادلاً من جهة ثانية، لأنه صراع قومية مضطهدة ضد قوميات أخرى شوفينية ومضطهدة.

ويترتب على هذه الظاهرة، ظاهرة تخلق مشكلات كبرى للدول العربية وتعيق نموها: إنها ظاهرة التجمع لدرجة الانفجار السكاني كما في مصر العربية، وظاهرة التمدد لدرجة الخواء الجغرافي كما في كثير من الأقطار الأخرى، ويمكن أن توجد الحلول المثالية لهذه الظاهرة في ظل دولة الوحدة العربية.

ولعلنا لن ننسى موضوع تشويه الثقافة الذي تمارسه أجهزة إعلام الامبرياليين بغية خلق الشخصية المهزوزة الاستسلامية غير القادرة على الانعتاق والتحرر.

باختصار، تشكل قضية الثورة العربية جزءاً حاسماً من الأزمة الحضارية لعصر انهيار الامبريالية، وكل تأخير في انتصار الثورة العربية هو تأخير لبناء العالم الجديد الحر العادل الاشتراكي. والصراع في هذا الجزء من العالم إنما تقوده من الجانب الثوري طبقات الكادحين، والمثقفون الثوريون.

وهذه الحقيقة ليست ناتج عملية فرز فكرية مجردة تعتبر معرفتها والأخذ بها مسألة ذاتية، وإنما هي واقع اجتماعي يترك آثاره وارتكاساته على كل شيء وكل فعل، ويصبح الاختيار نتيجة ذلك مصيرياً وحاسماً.

إلا أن ما تجدر ملاحظته أيضاً هو أن الفرد ليس مجرد متلق فقط لهذه الحقيقة الموضوعية. إن بينه وبينها علاقة حية تتمثل في محاولة التأثير والفعل من جانبه أيضاً، ولعل أهم ما يعانيه خلال ذلك هو إحساسه المر بالاغتراب الدائم.

فكيف يمكن أن يكون هذا الاحساس في بلد متخلف كالوطن العربي؟

إن الإجابة على هذا السؤال تشكل مدخلاً لفهم الفرد، وخاصة الفرد المثقف، وبالتالي يمكن أن تساعد على فهم أنماط السلوك المختلفة وكيفية تعاملها مع الواقع وحدود ذلك.

إن اصطدام المرء بالإطار الحضاري العالمي الذي سبقت الاشارة إليه، أمر لا تتناسب معه إمكانياته، ولهذا فهو يعيش مسحوقاً مستلباً معنوياً كما هو مستلب اقتصادياً.

إن حدود الاستلاب المادي واضحة في طبيعة علاقات التبادل بين العالم المتقدم والآخر المتخلف، وفي واقع الإنتاج الأولي في العالم المتخلف والمرتبط أساساً بحاجة العالم المتقدم وأرباحه ومطامعه، وهذا بالطبع يترك أشد الآثار على حياة الأفراد في البلدان المتخلفة، إذ نجد أن إمكانياتهم «النقدية» تتدهور باستمرار على سلم الوفاء بحاجات الحياة ومتطلباتها.

أما حدود الاستلاب المعنوي، فهي أن هذا الفرد يجد نفسه بعيداً عن المشاركة الفعالة في الإنتاج الراقي المتفوق، وبالتالي في صنع الحضارة. إنه سجين «عقدة النقص الحضارية» هذه، والتي نجدها واضحة جداً لدى الشعوب المغلوبة عسكرياً كشعبنا.

وهذه العقدة تدفع المرء إلى البحث عما يمكن أن يكون تعويضاً أو بالأحرى حلاً، وهو بهذا البحث يمر في حالة أقرب إلى الضياع والفوضى.

فما دام يعيش على هامش المرحلة الحضارية الراهنة فهو لم يبدع قيمه الخاصة المنسجمة مع العصر، ولذلك يعمد إما إلى أن يعيش بأسلوب مزور جاعلاً من تقليعات المتقدمين مثلاً أعلى له، وإما أن يرتد إلى الماضي باحثاً عما يمكن أن يشبع الحاجة النفسية المتولدة ويرضي طموحها.

وهو في الحالة الأولى يرفض التراث رفضاً عشوائياً صبيانياً مغترباً في تقليعات

الآخرين التي تصبح سجناً له. وهو في الحالة الثانية يصبح أسير الماضي لا يسمع إلا صوته الخاص ويتقوقع داخله مبتعداً عن عصره معتبراً أي تقدم ردة وانحرافاً عن الماضي المقدس الذي لا يجوز لأحد أن يلامسه بأكثر من الاستسلام له.

ولكن المرء لا يستطيع أن يستمر بشكل مطلق لا في سجنه الأول ولا في استسلامه التاريخي الثاني، إنه مرغم بحكم اندفاع العصر وطبيعته أن يكتشف نقص الوسيلتين وبؤسهما معاً.

وهذا الاكتشاف سيقوده إلى البحث عن الحل الأسلم... وما دام قد عرف كل شيء، فعليه أن يلغي أسباب اغترابه الحضارية كي ينتصر.. وهنا حالة اغتراب ثالثة:

إن عليه أن يبني مع مجتمعه قاعدة الانتاجية العصرية ليستطيع أن يجابه الاستلاب المادي والمعنوي، وهذه العملية، عملية بناء القاعدة الانتاجية العصرية، مرتبطة بأمور كثيرة أساسها وجود قوة الفعل في يد الطبقات التي تتضارب مصالحها مع العملية. وهو كفرد يحس بعجزه عن امتلاك قوة الفعل تلك، ويصبح هذا الاحساس مصدر الشعور بالاغتراب عن النظام السياسي، فالفرد العربي مثلاً يغترب في التجزئة وأنظمتها حيث تشكل إزالتها محور التحدي الأساسي لبناء قاعدة الانتاج العصري. ثمة حالة اغتراب أخرى، وهي وإن كانت أسهل كشفاً إلا أنها أساس في سلوك الفرد وفي استجابته، إنها اغترابه في العقلية الاجتماعية: إن هذه العقلية قد تركبت من «مفاهيم وآراء وقيم لمراحل تطور تاريخية ماضية زالت وزالت معها البنى الاجتماعية التي أعطتها معناها» ـ عن غرامشي.

وهنا نلاحظ التناقض بين العقلية الاجتماعية وبين مرحلتها التاريخية الراهنة. إن الجماعة مشدودة إلى الخلف طبقاً لذلك، وهي تجعل من مفاهيمها شيئاً مقدساً لا تكاد تسمح بالمساس به.

والفرد الذي يريد كسب معركته الحضارية سيكون بالضرورة عامل دفع إلى أمام، عامل تقدم، بحيث يكون من هذه الزاوية على نقيض مع الجماعة.

ولما كانت الجماعة تملك ثقلاً لا يمكله الفرد فإنه سيحس بالاغتراب تجاه عقليتها التي لا تستطيع أن تستوعب أفكاره وقيمه وتهيئ له المناخ لتنميتها. وقد يذوب الفرد، وقد يحاول إزاء ذلك أن يؤكد على شخصيته ودوره وأفكاره. وغالباً ما يلجأ إلى أسلوب شاذ فوضوي للتعبير عنها... إنه يود أن يؤكد على وجوده المستقل بنوع من الدراما غالباً ما تتوج بمهزلة. وهذه ظاهرة عامة في السلوك تستحق أن تدرس مستقلة.

الفرد العربي إذن يعاني من الضياع أيضاً، ولكن ضياعه يأخذ طابعاً مختلفاً عما لدى الغربي المتخم بقيم عصر الآلة المتقدمة.

ربما أستطيع أن أقول الآن انني قدمت تلخيصاً مكثفاً للهموم القومية والفردية،

وأستطيع أن أعود بعد ذلك إلى السؤال: كيف يمكن أن يكون الأديب معاصراً؟ إن كلمة المعاصرة هنا لا تعني العيش في مرحلة زمنية بشكل مجرد، إنها تعني ببساطة استيعاب هموم المرحلة المعاشة: إنسانياً وقومياً وفردياً، والتعبير عنها بالأسلوب المناسب. . إنها ليست، إطلاقاً، ارتداء ثياب الآخرين، وبالتالي ليست سرقة قيم الآخرين ومفاهيمهم وأساليبهم الأدبية والفكرية وحشرها في أمكنة لم تخلق لها، وليست محورة العالم على الذات والاستغراق في نرجسية تعطل الاتصال بين الأديب ومجتمعه.

إن ذلك لا يعني أبداً رفض الاستفادة من تجارب الشعوب في آدابها، كما لا يعني رفض الذات وإغفالها. إنه يعني بتعبير أوضح، إقامة علاقة جدلية بين المشاعر الذاتية والهموم الاجتماعية من جهة، وبين الهموم القومية والهموم الانسانية من جهة أخرى.

باختصار، المعاصرة ليست «موضة». إنها إبداع مستمر لقيم جديدة أصيلة دافعة لمسيرة التقدم إلى أمام، وهو في نظري شرط المعاصرة وحدها. وطبيعي أن هذا يتناول الأشكال كما يتناول المضامين حيث لا تفريق بين علاقتهما الحية.

إنني أؤكد على توظيف الأدب ضد كل شكل من أشكال الجمود والتخلف ولصالح حركة البشرية الناهضة وفلسفتها المستقبلية، دون أن أقصد بذلك أي نوع من «الجدانوفية» أو التسطيح.

وما دام الأمر كذلك فأين هو محل التراث منا؟ وكيف ينبغي أن نتعامل معه؟

لقد سبق وأكدت أنه لا يمكن أن يوجد الانسان الذي لا علاقة له قطعاً بالماضي، إن الإنسان المعاصر موجود حقاً في اللحظة الزمنية الراهنة، ولكنه يستعمل أساساً وبأشكال مختلفة، إنجازات الماضي. صحيح أن معطياته تتراكم كمياً في مراحل معينة إذا بلغت حداً معيناً أصبحت نوعية جديدة وحدثت الثورات والقفزات الحضارية المختلفة، ولكن هذه المعطيات لا تفقد كل ملامحها. إن الصيرورة الجدلية التي تنتظمها لا تحدث فجأة وتنقطع. إنها مستمرة ومتلاحقة أبداً ودون توقف. وقد يكون هذا أظهر في المجال الاجتماعي وأقل وضوحاً في الفكر، إلا أن الأمر في الجوهر لا يختلف، وعدم الوضوح أصلاً يعود إلى طبيعة عمل الفكر لا إلى الاختلاف في الصورة، فليس الفكر في الواقع إلا تعبيراً عن النشاط الاجتماعي سواء لحق به مفسراً إياه، أم زامنه داعماً له، أم سبقه مبشراً به.

إن التراث إذن، الذي هو حصيلة الماضي، موجود فينا ومستمر الوجود، ولكن ليس بكل حيثياته وجزئياته.

والتراث الأدبي، الذي يعنينا هنا أكثر، لم يتكون، على هذا، بمعزل عن بقية أشكال التراث: إنه مرتبط جدلياً بالمراحل التاريخية المختلفة التي تكون من خلالها العقل العربي. والعقل العربي عقل حر في الأساس حتى سيطرت عليه الارستقراطية وسخرته لمصالحها، ومع ذلك فقد ظل هذا العقل ينتفض دائماً محاولاً إزاحة القيود التي فرضت

على حريته، معبراً عن حريته من خلال الحركات الشعبية الكثيرة التي قامت في الماضي، والتي وإن انحرفت غالباً عن أهدافها الأساسية بتأثير عوامل مختلفة، تبقى مبررة تاريخياً بقيد العبودية الذي فرض على مجمل الحياة العامة.

إن تاريخنا حافل باللحظات المضيئة التي نفخر بها، ولكننا لا يمكن أن نتصور أننا نريدها الآن كما حدثت، لأنها حدثت في شروط تاريخية غير قابلة للإعادة، وبمعنى آخر لا يمكننا أن ننسخها الآن كما وردت، وإنما يمكننا أن نسترشد بها في الحدود الملائمة للشروط التاريخية الراهنة.

إن هذا الكلام، حتى لا يعتبر شوفينيا، يحتاج إلى دليل، ولأنه ليس لدينا مجال لتناول أحداث تاريخية بالعرض والتحليل، فسأكتفي بعرض ملاحظات متواضعة حول قيام أكبر حدث في التاريخ العربي له أثر بعيد في حياتنا الماضية والراهنة. إنه قيام الإسلام. وسأستعرض أولاً شيئاً من ملامح المرحلة التاريخية التي ظهر فيها لنتمكن من توضيح دوره وأهميته:

١ ـ كان المجتمع العربي في الجزيرة مجتمعاً قبلياً يعتمد على الرعي كوسيلة للإنتاج، وذا خصائص تتسم بانغلاق القبيلة تجاه القبائل الأخرى وعدائها لها، مقابل تعاون من الداخل. كما تتسم بتدرج رتبوي في القبيلة الواحدة قاعدته العبد وقمته الشيخ سيد القبيلة. وكان المجتمع تبعاً لذلك ممزقاً بحروب طاحنة لا تكاد تهدأ مما جعل القيم الفردية في السلوك هي السائدة. والفخر بذلك هو منحى التفكير القبلي. وقد عبر الأدب الجاهلي عن ذلك أسلم تعبير.

٢ ـ وفي إطار هذا المجتمع كانت ثمة مراكز تجارية مدينية، تنمو على أطراف الجزيرة (مكة ـ الطائف ـ يثرب) وتعيش على التجارة مع مراكز الحضارات الزراعية القديمة في الشام واليمن والعراق والحبشة، مما أدى إلى نشوء أرستوقراطية مالية أصبحت ذات نفوذ كبير في حياة الجزيرة وولد نموها المالي حاجتها إلى التنظيم في التشريع والتنفيذ، وقد استمر الكثير من القيم وجوانب العقلية القبلية في حياة هذا المركز، ولكن بتطوير منسجم مع الظروف الاقتصادية الجديدة. كما توضح الانقسام الطبقي وازدادت حدته بازدياد عدد المساكين والعبيد والذين لا مال لهم.

٣ ـ الاطار العام لتلك المرحلة يمتاز بكونه فترة نهاية امبراطوريات العبيد (الرومية ـ الفارسية) بنمط إنتاجها الزراعي الراكد. كما يتميز بالاضطراب والخلل اللذين أصابا الحياة العامة نتيجة اقتراب انهيار تلك الامبراطوريات التي، رغم أنها كانت تمر في حالة النزع، كانت تضغط بثقلها العسكري على الجزيرة (فارس في الخليج العربي. بيزنطة في شمال الجزيرة. الحبشة في اليمن. . .) مما ولد شعوراً مبكراً بالقومية وحاجة لدولة مركزية قادرة على الردع.

٤ ـ وقد جاء الاسلام ليرد على هذا كله. فإذا استثنينا مجموعة العقائد والشعائر

ودققنا في مجموعة المبادئ الناظمة لعلاقات المجتمع الجديد، وهي صلب حركة الاسلام الثورية المتقدمة، وذلك من خلال منظورها التاريخي، لوجدناها تشمل التشريعات التي هدفت إلى تحقيق ثورة ديمقراطية تحرر فئة المساكين والفقراء والعبيد. إنها تطرح شعارات الثورة الفرنسية قبلها بأكثر من ألف عام: ﴿إنما المؤمنون اخوة﴾[1]، ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[2]، «الناس سواسية كأسنان المشط»، ولائحة دقيقة ورائعة لحقوق الانسان. كما أنها أوجدت شكل الحكم المناسب الذي عادت الثورة الفرنسية فاكتشفته ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[3] وأوجدت مدخلاً لعدالة اجتماعية: كحق الفقراء في أموال الأغنياء، رفض الاستغلال والاحتكار والغش، ومحاربة الربا، والدعوة إلى العمل وأن ليس للإنسان إلا ما سعى...، وشراكة الناس جميعاً في بعض معادن الأرض... الخ.

ورغم أنها نشرت الطهرانية مقابل الفساد الخلقي المستشري، إلا أنها دعت لتحرير المرأة وقرنتها إلى جانب الرجل في كل الأمور تقريباً. ولم يعتبر الاسلام تنظيمه للمجتمع شيئاً نهائياً بدليل فتح باب القياس والاجتهاد حيث كان يمكن تطوير تلك المبادئ الناظمة لعلاقات المجتمع وفقاً للحاجات الجديدة لولا أن حدث تطور معكوس للتاريخ العربي سأوضحه فيما بعد.

٥ ـ ولقد استجاب الاسلام استجابة كاملة للحاجة القومية الجديدة حيث عمد إلى إقامة الدولة المركزية التي وضعت حداً للحروب الداخلية ووجهت القوى جميعاً نحو الامبراطوريات المسيطرة على حواف الجزيرة. وقد قضى الخليفة الأول أكثر فترة خلافته في إقرار تلك الدولة المركزية وتثبيتها.

٦ ـ ولقد تابع الخليفة الثاني عمر (رضي الله عنه) مهمة الاسلام الحضارية التي بدأت في عهد سلفه، وهي إسقاط امبراطوريات العبيد ونشر تلك المبادئ السابقة التي من أجلها استقبلت الشعوب الأخرى العرب استقبال الراضي، مما مكن لهم فتح رقعة كبيرة من العالم في برهة وجيزة. وهذا ما أشار إليه روجيه غارودي في محاضرته الأخيرة في القاهرة.

٧ ـ ولعله ينبغي هنا التوقف أمام نقطة خطيرة أقرها الخليفة العظيم عمر الذي كان متشبعاً بروح الاسلام مدركاً لمهمته الحضارية إدراكاً عميقاً، هذه النقطة أشار إليها بروكلمان[4] حيث اعتبر عمر أن جماع الأراضي المفتوحة إنما هو فيء للجماعة الاسلامية، وبذلك حظر على الفرد المسلم أن يستولي على شيء منها في المستقبل، فإذا دخل أحد الفلاحين من أهل الذمة في الاسلام ضمت أرضه إلى ممتلكات الجماعة في القرية.

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٠.

(٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٨.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٤) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الاسلامية**، ص ١٥٠.

إنني أترك تصور شكل الملكية التعاونية التي كان يمكن أن تنشأ نتيجة تنظيم هذا التملك الجماعي للأرض فيما لو استمرت هذه السنّة التي استنّها عمر العظيم... فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الأرض كانت وسيلة الانتاج الاساسية في تلك المرحلة أدركنا إلى أي حد تذهب عظمة هذه المبادرة التاريخية ومدلولاتها.

٨ ـ ولكن الارستوقراطية القبلية، بإلغائها هذه البادرة، بدأت تتحول إلى طبقة من ملاك الأرض الجدد مكونة هرماً اجتماعياً جديداً هدفه حماية مصلحة طبقة النبلاء الجديدة: «أمراء، قواد جيش، وزراء، نقباء، أشراف... الخ»، وبدأت المبادئ تتكيف وفقاً لمصلحة هذه الطبقة التي أخذت تستغل بقية الفئات. تلك الفئات التي صارت واسعة جداً نظراً لاتساع الفتوح، وهكذا أخذ تاريخ هذه المنطقة يسير في تطوره المعكوس الذي ألمحت إليه سابقاً.

٩ ـ إنني في هذه الملاحظات لا أقدم منهجاً لتفسير تاريخنا وبالتالي لتقييم تراثنا، كما لا أحاول فلسفة الاسلام. لقد حللت ظاهرة نشوئه وبعض مبادئه بشكل مكثف وفي ضوء منظور تاريخي، وذلك لأؤكد على أمرين اعتبرهما هامين جداً:

الأول ـ أن أولئك المسلمين الأول بما حملوه من مبادئ أوجزت القليل منها، قد هدموا امبراطوريات العبيد فاتحين أمام البشرية فرصة كبرى للتقدم رغم ما تلا ذلك. وفي هذا دلالة كافية على البعد الانساني للابداع الحضاري المتفوق الذي أهّل العرب للمساهمة بتطوير الانسانية.

وإن العظمة التاريخية التي يجب علينا أن نحملها من هذا الحديث هو أن علينا أن نساهم من جديد في هدم امبراطوريات الاستعمار المعاصرة من خلال العمل على إقامة دولة الوحدة ذات المضمون الاشتراكي العادل. والالتزام بهذه الموضوعة يشكل مهمة أساسية للأديب وللأدب، أخلاقية بقدر ما هي مصيرية.

أما الأمر **الثاني**: فهو أن تراثنا الأدبي كان صورة صادقة عن المعطيات التاريخية المستجدة والعقلية الاجتماعية المتراكبة من جماع التأثيرات الناجمة عن تلك المعطيات، وليس ينبغي لنا أن نفهم تراثنا الأدبي إلا في ضوء مراحل إنجازه، فلا نرفضه أو نقبله إلا بمقدار ما يسيء أو يقدم من دفع لحركة التقدم. ولست أعني بقبوله، إعادة نسخه وتوثينه، فلا نخرج عنه في أدبنا الجديد، وإنما أعني بذلك فرز الاشعاعات المضيئة فيه واعتبارها وحدها الممثلة لروح شعبنا وأصالته في هذا الماضي.

أما الأساليب التي أُدّي بها هذا التراث الكبير، فهي ليست إلا قوالب فنية مرتبطة بتذوق الجمال في تلك المراحل، وليس لنا أن نكون سجناء تلك المراحل وقيمها الجمالية. إن حياتنا قد تطورت، وأذواقنا قد تغيرت تغيراً عميقاً، ومن الطبيعي أن تتبدل أساليبنا فتكون قادرة على أداء تصورنا الشمولي الثوري للعالم العادل الذي نحلم به، وعلى نقل صورة تحركنا الملحمي العظيم نحو هذا العالم.

إنني فيما أظن قدمت صورة بشكل ما لكيفية وجوب حضور التراث فينا، وجليّ أنني لا أدعو إلى عقد مصالحة معه بخيره وشره. إنه لا ينبغي لنا إلا أن نعريه ونفرزه إذا أردنا الخروج من أسر النظرة المتزمتة التي نعممها على كل همسة مرت في الماضي، هذه النظرة التي لا ينتفع بها إلا أعداؤنا وأعداء الحياة الجديدة التي نحلم بها ونطمح إليها.

الأديب العربي بين التراث والمعاصرة(*)

أحمد أبو سعد

التراث العربي تعرض في السنوات الأخيرة لحملة جائحة قوامها التنكر له ودفنه وإطلاق الرصاص عليه.

والحق أن الحملة على التراث أو الهجوم عليه ليس بالأمر الجديد، فقد سبقت هذه الفترة دعوات بشر بها في العشرينيات من هذا القرن كتاب معروفون هدفوا إلى قطع الصلة بالعرب وتراثهم ووجهوا الأنظار إلى الغرب وحضارته والنهل من ينابيعها وحدها.

ولكن هذه الدعوات اصطدمت في الماضي بحصون امتنع تقويضها على المبشرين أولئك، لا سيما قبل فترة التحرير التي كان التمسك فيها بالتراث تمسكاً بمقومات الوجود وعنصراً من عناصر مقاومة الأجانب المحتلين وحفزاً لقوى الشعب أن لا تضعف أمام الأجنبي وغزواته الفكرية.

بيد أن البلاد العربية بعد أن نال قسم منها الاستقلال وخطا خطوات واسعة في مجال التقدم قد عادت فيها إلى الارتفاع أصوات «العصرنة» والانفكاك من أسار الماضي، ومد في شأوها أخيراً نفس جديد استمده أصحابها من كارثة الخامس من حزيران/ يونيو التي كانت فرصة ذهبية نادرة لكارهي التراث العربي لأن يرفعوا عقيرتهم ويحملوه مسؤولية الهزيمة ويخرجوا منها المسؤولين الحقيقيين براء.

وقد انجرف في هذا التيار فئة غير قليلة من الجيل العربي الشاب الذي رجت الهزيمة عقله وعطلت تفكيره ودخل ساحته أبطال جدد ممن يتبنون نظرية «الرفض» ويدعون بأن طريق النهوض يجب أن يكون في خط معاكس للماضي.

(*) نشر في: الآداب، السنة ٢٠، العدد ٢ (شباط/فبراير ١٩٧٢)، ص ١٩ ـ ٢١.

وقد استفحل في الآونة الأخيرة أمر هذه الفئة واشتد، وأصبح يخشى من تأثير أصحابه على الناشئة لما يحملونه من شعارات ثورية تغري الناس، لا سيما وأن الكثيرين من القائلين بنظرية الرفض هم في مركز القيادة من حيث توجيه الرأي العام، الأمر الذي بات يفرض على كل كاتب تقدمي أن يهتم له ويناقشه بأسلوب يعتمد المنهجية العلمية في التفكير وطرق الاقناع المنطقي والنقاش المستمر من داخل الأفكار الجديدة نفسها لا من جانب النظرة المعادية لها كما جرت العادة.

ومن هنا فإن الذين حضروا المؤتمر الثامن للأدباء العرب الذي انعقد مؤخراً في دمشق قد حمدوا للذين أشرفوا على تنظيمه إدراجهم موضوع التراث بين الموضوعات التي استحسن أن يعالجها المؤتمرون، وحمدوا لهم بصورة خاصة إدراجهم إياه على هذا النحو: «الأديب العربي بين التراث والمعاصرة في معركة المصير».

قدم في الموضوع أبحاث أربعة كتبها الأساتذة: أحمد يوسف داود عضو الوفد السوري وعبد العزيز الدسوقي عضو الوفد المصري والدكتور عباس الجراري عضو الوفد المغربي وحنفي بن عيسى عضو وفد الجزائر.

ولا يحتاج الناظر في مضمون هذه الأبحاث إلى أن يقف عندها طويلاً ليدرك قيمة كل منها بالنسبة للآخر وقيمتها بالنسبة للموضوع. فالذين استمعوا إليها أو تمكنوا من قراءتها كان لديهم شبه إجماع على أن بحث الدكتور الجراري يأتي في طليعتها من حيث وضوحه وغناه واستيفاؤه لجميع الجوانب ومنهجيته وتركيز الأفكار فيه وحسن عرضه وترابط عناصره ونفاذ صاحبه إلى جوهر الحقيقة وإجابته عن جميع الأسئلة التي يمكن أن تعرض لمن يبحث في موضوع كهذا.

ينطلق الدكتور الجراري في بحثه من تصوير الواقع الذي نعيشه في مختلف أنحاء الوطن العربي ويرسم الخطوط الكبرى لكيفية الخروج منه وتغييره، ولا ينسى وهو يرسم خطوطه هذه أن يشير إلى أن نظر الأدباء إلى الوسائل التي يمكنهم اتباعها لوضع خططهم موضع التنفيذ غير موحد ويختلف فكرياً باختلاف رؤاهم وانقسامهم في تمثل الحلول.

ويصل من هذا الكلام إلى قضية الموقف من التراث وانقسام الأدباء حوله بين واحد يجد فيه وحده سبيل الخلاص، وآخر ينبذه، وثالث يقف منه موقف من يدعو إلى المزاوجة بين الأصيل منه والصالح من تراث الغرب، على أن يكون النظر فيهما من خلال شخصيتنا وفكرنا لا تقليداً لموقف الآخرين وعلى أن يكون انطلاقنا من واقعنا...

ويتبنى الدكتور عباس الجراري الموقف الثالث رافضاً الرأيين الأولين مع تعليل لأسباب الرفض، شارحاً نظريته التي على أساسها اتخذ موقفه بألمعية تنم عن ذكاء وفطنة ملحوظة ووعي لسيرورة التاريخ.

إن التراث العربي في نظر الدكتور الجراري ليس هو كل الماضي أو ما صدر عن الأجداد دون تحديد، ولكنه الجانب المضيء منه. وهو كذلك الجانب الذي يمثل أنماطاً

من وعي الانسان العربي ومراحل من واقعه ووجوده الفردي والاجتماعي خلال التاريخ ويعبر عن ذاتيته وتجربته ويعطيه مميزاته... وإذا كان هذا التراث غنياً في فترات ازدهار أمتنا فإنه ناضب في فترات التقهقر حيث تعرض لهزات أخطرها تفكك الأمة العربية وانقسامها والتدخل الأجنبي الذي فرض وجوده عليها وما نتج عن ذلك من انهيار عام شيأ الانسان العربي وطبع فكره بالجمود والسكونية... الأمر الذي أفسح المجال لبعض الباحثين لأن يدعوا للمعاصرة في مفهومها الضيق، أي إلى مساوقة العصر والتفاعل معه وتجاوز الماضي واعتبار الحاضر وحده البعد الزمني للانطلاق.

يناقش الدكتور الجراري هؤلاء الداعين إلى المعاصرة بقوله: إن فكرة البدء من الواقع لا تعني في حقيقتها غير البدء من الصفر في انطلاق مشتت غير موجه من شأنه تصفية النفس تاريخياً وحضارياً ورفض الذات الوطنية والقومية وهو ما لا يتفق مع اتجاه الجماهير في النضال التحرري القائم على الوعي الوطني والاحساس بالكيان التاريخي.. ثم يسائلهم عن هذا الواقع الذي يدعون إلى البدء منه ويصفه بأنه واقع ملطخ بعار النكبات لا يصح البدء منه.

وبكثير من الاتزان والنظرة الشمولية الواعية يأخذ الدكتور الجراري بتحليل فكرة «الحاضر» فلسفياً، فيقول إن الحاضر غير موجود إلا مرتبطاً بالماضي والمستقبل ولو كان الحاضر موجوداً بالفعل لكان ضرباً من الثبات والجمود وتوقيفاً لدولاب الصيرورة وتصنيماً لحركة التاريخ في لحظة معينة. وإذا كان الحاضر يمثل فترة الادراك الحسي السابقة لفترة الوعي، فإننا لا نستطيع تصوره إلا إذا دخل وعينا ولا يدخله إلا إذا ملأته أشياء ملموسة أي إذا أصبح ماضياً.

وينتهي حين يصل إلى اختتام تحليله إلى الفكرة الآتية: وهي أن الماضي هو الشيء الذي يمكن للإنسان أن يمتلكه، بل إن امتلاكه مفروض عليه مهما حاول رفضه أو التخلص منه، لأنه يعيش في أعماق كيانه، وكل ما يستطيع هو أن يغير نظرته إليه بأن يعيد تفسيره وتحليله على أسس جديدة تبث فيه الحياة وقوة التأثير.

وعلى ضوء المقولات السابقة يوجه الدكتور الجراري كلامه إلى جميع الذين تشغلهم هذه القضية بقوله: إننا حين ننظر في واقعنا العربي نجد أن تجربتنا التاريخية في الماضي البعيد والقريب هي الإطار الذي يستطيع أن يعيد بلورة واقعنا على الشكل الذي يمكننا من التخطيط لمستقبل يغنيه الماضي بإضافات دون أن يفقده جدته وإبداعه. ولكي نوفق في ذلك يجب أن نقوم بعمليتين:

أولاهما أن نعي ذاتنا ونعرف من نحن ونرسم على ضوء ذلك أهدافنا ووسائل تحقيقها، ويتم لنا ذلك بتحليل فكري لواقعنا وللمرحلة التي نجتازها وبالبحث عن الأصيل من تراثنا، ليس بما يجعله عامل تجميد لنمونا الحضاري والثقافي، بل لتدعيمه وتطويره وإدماج الصالح منه مع حاضرنا في وحدة نكيف بها المستقبل ونشرف منها عليه.

وثانيتهما أن نأخذ من فكر الغرب ومن جميع ثقافات العالم وحضاراته القديمة والحديثة ما هو إيجابي وما من شأنه أن يقوي فكرنا الثوري ويدفعنا إلى الأمام. . . وأن نفعل ذلك دون تعقيد أو إحساس بأي مركب نقص لأن طبيعة الثقافات والحضارات أنها تقوم على الأخذ والعطاء وعلى التفاعل والتبادل.

وإن في تراثنا - يقول الدكتور الجراري - جوانب إيجابية يمكنها أن تخدم قضايانا ومعركتنا المصيرية التي من أهدافها تحررنا من الاستعمار ومن التبعية الأجنبية ومن الأنظمة الرجعية وتحقيق وحدتنا الشاملة. . ويضرب الأمثال الكثيرة على ما يمكن أن تفيده الحرية والروح الثورية والعقلية العلمية والفكر الفلسفي والفكر السياسي والنزعة الوحدية من تاريخنا وتراثنا في ما مضى من العصور، مما يؤكد إيجابية التراث في المعركة والقضايا المصيرية ويحملنا على التعامل معه بالكف عن البكاء عليه أو تعظيمه والافتخار بأمجاده والسير في عملية إحياء غير آلية تقصد إلى جلاء معالمه الخصبة وملامحه التقدمية الثورية بوسائل ثلاث: تحقيقه على أساس خطة تتفق ومتطلبات المعركة ودراسته بأسلوب الشك المنهجي وأعمال النقد والعقل المنطقي واستيحائه بالخلق والابداع، بما يبرز منطلقات الحرية والمضامين الانسانية، الخ الخ. .

هذا هو ملخص بحث الدكتور الجراري، وقد حرصت على أن أثبته هنا لتكون منه شواهد قريبة تؤيد ما وصفت به صاحبه حين نسبت إليه الألمعية والذكاء وعمق التفكير، وقد شاقني فيه جملة من المزايا أهمها:

١ - تحديده جوهر الموضوع والتزامه به.

٢ - دراسته إياه في ضوء منهج علمي يعزز الاتجاه الوطني التقدمي.

٣ - تصوره الواضح عن مفهوم التراث الثقافي، ثم عن طبيعة العلاقة بين الواقع المعاصر والثقافة المعاصرة وبين هذا التراث، من حيث هو إحدى ظاهرات النشاط الخاص لوعي الإنسان في واقع ماض من تاريخه، وبكلمة ثانية تأكيده على صلة الحاضر بالماضي، أي صلة الثقافة الوطنية المعاصرة بتراثها الممتد على رقعة تاريخها القومي.

٤ - انطلاقه في فهم التراث من الحاضر إلى الماضي، أي دراسته العناصر الحية للتراث ودراسة علاقاته التاريخية بقضايا الماضي في ضوء القضايا والمشكلات والأسئلة التي يطرحها الحاضر.

٥ - قوله بانفتاح ثقافتنا المعاصرة على الفكر التقدمي العالمي وعدم خشيته على أصالتها، وإدراكه في هذه المناسبة ديالكتيك العلاقة بين الداخلي والخارجي في سعيه لإقامة الأساس لحركة تطوير الثقافة باتجاه يقضي بصهر كل ما يرد من الخارج وتحويله إلى ملاءمة ما في الداخل.

٦ - فهمه التراث وقيمه التقدمية والرجعية معاً فهما منطقياً عقلانياً حضارياً.

٧ ـ وضعه الأسس العامة للاتجاه الصحيح في إحياء القديم.

ويلي بحث الدكتور الجراري في الأهمية بحث الاستاذ أحمد يوسف داود. افتتح الأستاذ داود بحثه بالكلام على الأثر الأدبي من حيث أنه «رؤية للعصر من زاوية ما.. وموقف.. وجزء من سلوك.. لا ينشأ تلقائياً ولا مصادفة وإنما هو مرتبط بعملية الصراع المذكورة آنفاً». واعترف هنا أنني اجتهدت في أن أعثر لهذه العملية على ذكر في ما تقدم فلم أوفق، وإنما فهمت من خلال الكلام الذي جاء بعدها أنها عملية صراع الدول النامية مع الدول المتقدمة. صراع المسلوب مع السالب والشعب البائس الفقير مع الشعب الرأسمالي المحتكر.

وبعد تحديده للأثر الأدبي هذا التحديد مضى الباحث في تبيان حلبة هذا الصراع وأطرافه في الحقبة الراهنة، فذكر أن وطننا العربي هو من الأوطان الكثيرة الداخلة حلبة هذا الصراع، وأنه قد يتميز على غيره من الأوطان بأنه يعاني من شكل جديد من الاستعمار يتمثل في الظاهرة الصهيونية التي من آثارها الاستيلاء على الأرض وإبادة السكان وتشريدهم، كما يعاني من ظاهرتين أخريين: ظاهرة التجزئة القومية وظاهرة التجمع لدرجة الانفجار السكاني كما في مصر، أو التمدد لدرجة الخواء كما في كثير من الأقطار الأخرى. وإن واقع هذا الوطن لا بد تارك آثاره على المواطن وبخاصة الفرد المثقف، وإن من هذه الآثار شعور الفرد العربي المثقف بالاغتراب الدائم في وطنه وعيشه مسحوقاً مستلباً مادياً ومعنوياً. فإمكانياته المادية لا تفي بحاجات الحياة ومتطلباتها وهو يعاني عقدة النقص الحضارية لأنه لا يشارك مشاركة فعالة في صنع الحياة، بل يعيش على هامشها وعقدة النقص هذه تقوده إلى البحث عما يمكن أن يكون تعويضاً، أو بالأحرى حلاً، فيعرض له أمران: إما العيش بأسلوب مزور يستمر فيه مسلوب الشخصية ذائباً في تقليعات الآخرين، أو الارتداد إلى الماضي والبحث فيه عما يمكن أن يشبع الحاجة النفسية المتولدة ويرضي طموحها. الأول يفرض عليه أن يرفض التراث رفضاً عشوائياً وينفك من إساره، والثاني يجعله يتقوقع فيه، وكلا الأمرين لا يستطيع المرء أن يستمر بشكل مطلق فيهما لأنه مرغم بحكم اندفاع العصر وطبيعته أن يكتشف نقصهما، وإذن فليس أمامه إلا أن يسعى لإلغاء أسباب اغترابه الحضارية كي ينتصر.

غير أن التمكن من تحقيق هذا الإلغاء ليس مرتبطاً به وحده وإنما هو منوط بالأنظمة السياسية والطبقات التي تتضارب مصالحها مع العملية وترفض أن تتخلى عن مفاهيمها المتخلفة مما يوقعه في بحران اغتراب جديد، اغتراب عن النظام السياسي، واغتراب في العقلية الاجتماعية الراكدة، ويؤدي به إلى معاناة الضياع، وما دام الأمر كذلك فأين هو محل التراث منا وكيف ينبغي أن نتعامل معه؟

يجيب الأستاذ داود عن هذا التساؤل بأن التعامل مع التراث ينبغي أن يكون عن طريق الاسترشاد به في الحدود الملائمة للشروط التاريخية الراهنة، ويضرب على ذلك مثلاً قيام الاسلام الذي أدى ظهوره إلى تحقيق ثورة ديمقراطية حررت المساكين والفقراء

والعبيد، وإلى طرح شعارات الثورة الفرنسية قبلها، وإيجاد شكل الحكم المناسب الذي عادت هذه الثورة فاكتشفته (حكم الشورى)، وإرساء مدخل لعدالة اجتماعية قوامها حق الفقراء على الأغنياء، ورفض الاستغلال والاحتكار، وشراكة الناس جميعاً في بعض معادن الأرض واستجابته استجابة كاملة للحاجة القومية الجديدة، حيث عمد إلى إقامة الدولة المركزية التي وضعت حداً للحروب الداخلية، ووجهت القوى جميعاً نحو امبراطوريات العبيد وأسقطتها، ونشرت مبادئها السابقة التي من أجلها استقبلتها الشعوب استقبال الرضا.

ولا ينسى الباحث أن يتوقف عند نقطة أقرها الخليفة عمر، وهي اعتبار جماع الأراضي الاسلامية فيئاً لجماعة المسلمين تاركاً لنا في ذلك تصور شكل الملكية التعاونية التي كان يمكن أن تنشأ نتيجة هذا التملك الجماعي للأرض الذي استنه عمر في ما لو بقي.

ويختم الباحث حديثه في أنه قد أراد من خلال هذا الكلام أن يؤكد على أمرين يعتبرهما هامين جداً:

أولهما أن أولئك المسلمين الأوائل بما حملوه من مبادئ قد هدموا امبراطوريات العبيد فاتحين أمام البشرية فرصة كبرى للتقدم رغم ما تلا ذلك. وفي هذا دلالة كافية على البعد الانساني للابداع الحضاري المتفوق الذي أهّل العرب للمساهمة بتطوير الانسانية والذي ينبغي أن يؤهلهم للاسهام من جديد في هدم امبراطوريات الاستعمار المعاصرة.

ثانيهما أن تراثنا الأدبي كان صورة صادقة عن المعطيات التاريخية المستجدة والعقلية الاجتماعية المتراكبة من جماع التأثيرات الناجمة عن تلك المعطيات، وليس ينبغي لنا أن نفهم تراثنا الأدبي إلا في ضوء مراحل إنجازه، فلا نرفضه أو نقبله إلا بمقدار ما يسيء أو يقدم من دفع لحركة التقدم ـ ولست أعني بقبوله إعادة نسخه وتوثينه فلا نخرج عنه في أدبنا الجديد، وإنما أعني بذلك فرز الإشعاعات المضيئة فيه واعتبارها وحدها الممثلة لروح شعبنا وأصالته في هذا الماضي.

ويمكننا بعد هذا التلخيص لبحث الأستاذ داود أن نلمح كثيراً من نقط الالتقاء بينه وبين صاحب البحث السابق، من حيث اعتقادهما بأن التفاعل مع التراث ينبغي أن يكون عن طريق الاسترشاد به في الحدود الملائمة للشروط التاريخية الراهنة، وسوقهما الشواهد العديدة على ما يمكن أن يستفيده حاضرنا من ماضينا، وانطلاقهما من المفهوم الجديد للأدب الذي ينظر إليه من خلال السياسة والاجتماع.

إلا أن المراجع لهذين البحثين لا يلبث بعد أن يقرأهما ملياً أن يلاحظ أن الأول منهما أكثر إحاطة بأطراف موضوعه، وأجزاؤه أشد التحاماً من أجزاء البحث الآخر، وسياقه شديد الوضوح بينما يفتقر البحث الثاني إلى شيء مما ذكرت.

اترك التعليق على هذين البحثين لانتقل إلى ما بقي من الأبحاث الأربعة وهما بحثا الأستاذين عبد العزيز الدسوقي وحنفي بن عيسى اللذان يأتيان في الدرجة الثانية من

الأهمية بالنسبة إلى البحثين السابقين. فالأستاذ عبد العزيز الدسوقي على الرغم من أنه يتفق مع زميليه السالف ذكرهما على ضرورة دراسة التراث دراسة عميقة واعية والتفتح على ثقافة العصر وتياراته واتجاهاته وصياغة مركب جديد قوامه التوفيق بين القديم والجديد. . . فهو لا يذكر نوع التراث الذي يطلب دراسته ولا الغاية التي من أجلها يجب أن يدرس التراث ولا المبادىء التي يجب أن ينظر إليه على ضوئها. وحين يطلب التفتح على ثقافة العصر وصياغة مركب جديد منها ومن ثقافة القديم، لا يحدد نوع هذه الثقافة ولا الهدف من هذا المركب، ويقرر في كثير من الاقتناع بأن «الأديب المبدع يتحدد موقفه بين التراث والمعاصرة بطريقة تلقائية وبدون تردد من خلال عملية معقدة يعمل فيها الانفعال العقلي الحار والادراك الوجداني وبفضل ما أسماه الحاسة الفنية. . . وكذلك يفعل الناقد والمفكر اللذان يحتاجان بجوار ذلك إلى مجموعة من العمليات العقلية والتحليلية التي يدركان بها العناصر التي تكوّن العمل الأدبي».

ويضرب الأستاذ الدسوقي بعدئذ الأمثال في صحة مقولته هذه من التاريخ القديم والحديث بدءاً من عصر بني أمية وانتهاء بعصر النهضة، ثم يقول بشيء من الحزم القاطع ان هذه المشكلات التي احتدمت حول هذا الموضوع بالذات نشأت من جهل المثقفين المحدثين بالثقافة القديمة وتعصبهم للجديد وحده وتمسك القدماء بالتراث واقتصارهم على دراسته ونفورهم من كل ما عداه، ولو أنهم فكروا قليلاً لتوصلوا إلى معادلة المزج بين القديم والجديد في عملية متوازنة تخرج مركباً جديداً يحل كل هذه المشكلات.

ولا أجد في بحث الأستاذ حنفي بن عيسى انكباباً على جوهر الموضوع فهو يبدأ بحثه بتمهيد لا يمهد ويعلن أن الأدب في البلاد العربية تحول إلى أدب استهلاكي بكل معنى الكلمة وسرت فيه تيارات أعجمية شبيهة بلعاب الأفاعي. . . وأن الكاتب فيه تحول إلى شخص همه الوحيد حشو الأدمغة والعناية بالسفساف من القول والنوادر من الحكايات التي ليس القصد منها سوى التسلية، وأن الناشر في البلاد العربية لا يهمه غير روايات الجيب والقصص البوليسية ومغامرات الجواسيس لأنها أكثر رواجاً. . . وإننا في هذا المجال لم نحرز تقدماً كبيراً على عصر المتنبي، فأدب الارتزاق الذي كان سائداً في عهده وأدب الاستهلاك السائد اليوم إنما هما صنوان. . .

ثم يرى أستاذنا أننا في معركتنا المصيرية أحوج ما نكون إلى ما يسميه أدب الظروف الطارئة أو أدب النضال أو الالتزام، وقبل أن يخوض في هذا اللون من الأدب يمهد له ببعض الخواطر في ما فهمه من عبارة معركة المصير، ويذكر أننا بحاجة إلى ثورة ثقافية لا على غرار ما حصل في الصين، وإنما على أساس ما حصل في الاسلام «الذي لم يكن لمثل ثورته الثقافية التي أحدثها منذ أربعة عشر قرناً مثيل في تاريخ البشرية».

ويأخذ في تفسير الثورة الثقافية التي أحدثها الاسلام فيرى أنها الحث على القراءة ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾[1] ويجره الحديث عن القراءة إلى الحديث عن أهميتها وكيفية

(١) القرآن الكريم، «سورة العلق،» الآية ١.

التدرب عليها للوصول إلى السرعة فيها إلى آخر ما يقول. ونبحث في خلال ما قاله عما يمتّ إلى موضوع الأديب بين التراث والمعاصرة بصلة، فلا نجد غير الكلام الذي قدمنا فنكتفي بهذا القدر، ونعتذر إلى الاخوان الباحثين جميعاً عما يمكن أن يكون قد فاتنا من إبراز مضامينهم، ونشكر لهم جهدهم الذي أنفقوه من أجل خدمة الثقافة والفكر العربيين.

الأديب العربي بين التراث والمعاصرة(*)

عبد الكريم غلاّب

أربعة من الباحثين تناولوا هذا الموضوع في المؤتمر الثامن للأدباء العرب الذي عقد في منتصف ديسمبر الماضي وعكس أبحاثهم عدد يناير من الآداب.

أمام الموضوع وممارسته نجد أنفسنا في حيرة. فالذين حددوا الموضوع ليتناوله المؤتمر بالدرس كانوا مجازفين بموضوع عام يضع قضية وهمية أكثر منها حقيقية. ومن ثم وقع الذين تناولوا الموضوع بالدراسة في الفخ. وكان عليهم أن يخرجوا القضية من إطارها الوهمي ليجعلوا منها قضية جادة تستحق الدراسة والبحث وتقديم تقرير عنها إلى مؤتمر هام.

قضية التراث والمعاصرة قضية وهمية لأن أحداً لا يستطيع أن ينكر التراث إلا إذا كان غير جاد وإن أحداً لا يستطيع أن ينكر المعاصرة إلا إذا كان غير جاد. واستغلال التراث والمعاصرة في معركة المصير قضية ممارسة في غير ما حاجة إلى بحث يصدر عنه المؤتمر توصيات.

ولكن الموضوع وضع في قائمة أبحاث المؤتمر وكان من الذين تناولوه بالبحث أربعة من الباحثين من أربعة أقطار عربية هي سوريا ومصر والجزائر والمغرب. وكلها أسهمت في التراث العربي وكلها تعنى ببعثه وإحيائه والاستفادة منه. ولذلك انعكس التفكير في التراث على أبحاث الكاتبين، فتناولت أبحاثهم قضايا بعضها مهم وكثير منها أولي بدائي، ولكن أغلبها غير ذي موضوع في القضية المعروضة على المؤتمر.

ويمكن أن نلخص النتائج التي وصل إليها الكتاب الأربعة في ما يلي:

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٢٠، العدد ٢ (شباط/فبراير ١٩٧٢)، ص ١٧ ـ ١٩.

ـ نعي ذاتنا ونعرف من نحن، ونحصر ما عندنا من مقدرات وممكنات، ونحدد الظروف والملابسات التي أحاطت وتحيط بنا ونرسم على ضوء ذلك الأهداف ووسائل تحقيقها. وذلك بتحليل واقعنا والمرحلة التاريخية والحضارية التي نجتازها، ثم بالبحث عن الأصيل من تراثنا لتدعيمه وتطويره وإدماج الصالح منه مع حاضرنا.

ـ نأخذ من فكر الغرب ومن جميع ثقافات العالم وحضاراته القديمة والحديثة ما هو إيجابي وما من شأنه أن يقوي فكرنا الثوري.

هل يوجد في تراثنا جانب إيجابي يمكنه أن يخدم قضايانا ومعركته المصيرية؟ وكانت الاجابة هي أن البحث في التراث ينبغي أن يوجه للكشف عن كل ما يعزز الحرية كأداة والثورة كأسلوب والوحدة التي هي سبيل المواجهة والنضال والنصر.

ـ تتأكد إيجابية التراث في المعركة والقضايا المصيرية، كما تتأكد ضرورة الافادة الفورية من هذه الايجابية لتجميع القوى المادية والمعنوية لإمكان المواجهة.

تلك هي النتائج الأساسية التي انتهى إليها الدكتور عباس الجراري من المغرب في بحثه. أما الأستاذ أحمد يوسف داود من الجمهورية العربية السورية فقد وصل إلى نتيجتين:

ـ العظة التاريخية التي يجب علينا أن نحملها هي أن علينا أن نساهم من جديد في هدم امبراطوريات الاستعمار المعاصرة من خلال العمل على إقامة دولة الوحدة ذات المضمون الاشتراكي العادل. والالتزام بهذه الموضوعية يشكل مهمة أساسية للأديب وللأدب، أخلاقية بقدر ما هي مصيرية.

ـ تراثنا الأدبي كان صورة صادقة عن المعطيات التاريخية المستجدة والعقلية الاجتماعية المتراكبة من جماع التأثيرات الناجمة عن تلك المعطيات. ونحن لا نرفض التراث أو نقبله إلا من خلال ما يقدم من دفع لحركة التقدم. ولست أعني بقبوله إعادة نسخه وتوثينه فلا نخرج عنه في أدبنا الجديد. وإنما أعني بذلك فرز الاشعاعات المضيئة فيه واعتبارها وحدها الممثلة لروح شعبنا وأصالته في هذا الماضي.

ونتيجة واحدة يصل إليها الأستاذ حنفي بن عيسى من الجزائر أتت في نهاية بحثه:

ـ إن عيوننا ينبغي أن تكون مفتحة قبل كل شيء على تراثنا القومي. فكل ما يلهج به الشعب من أغان وأمثال وحكايات وقصص تروي البطولات، كل ذلك ينبغي أن يعتبر من الروافد الزاخرة التي تصب في نهرنا الخالد، ألا وهو لغة الضاد.

أما الأستاذ عبد العزيز الدسوقي فقد وصل إلى النتائج الآتية:

ـ التراث العربي هو أكمل وأنضج ما ورثنا عن الآباء والأجداد في مجال الأدب والعلم والفن والحضارة.

ـ الأديب المبدع وكذلك الناقد والمفكر كل منهم مجهز بحاسة فنية تمزج الماضي بالحاضر وتصهر ما ينفعل به من التراث مع ما ينفعل به من ثقافة العصر.

ـ الحياة الأدبية والفكرية في أشد الحاجة إلى مزاج من القديم والجديد، في حاجة إلى التراث والمعاصرة.

ذلك كل ما يمكن أن نستخلصه من نتائج عن موضوع الأديب بين التراث والمعاصرة في معركة المصير. وهي نتائج هزيلة تضافر في الوصول إليها أربعة من الباحثين من سوريا حتى المغرب واستغرق البحث منهم ثلاثاً وأربعين صفحة من وثائق المؤتمر.

والقارىء لهذه الأبحاث يشعر بأن الكاتب وجد نفسه فيها في شبه حرج. ذلك أن عنوان الموضوع يغري، ولكن الأفكار التي يمكن أن يصل إليها الباحث ستكون مستهلكة أو على الأقل بسيطة ليست بذات خطر كبير. ولهذا ذهب كل منهم في اتجاه يردد بعض الحقائق الأولية البدائية تاريخية أو فكرية أو أدبية أو فلسفية أو قومية ويفلسفها بشكل قد يكون مفيداً، ولكنه لا يتصل بموضوع البحث من قريب، وربما من بعيد.

فالدكتور الجراري مثلاً غرق في التفريق بين الذين ينكرون قيمة التراث، ويرون ضرورة الانطلاق من روح العصر والواقع ونبذ التراث عامة، وبين الذين يرون الاقتصار على التراث العربي والتمسك الأعمى بروح السلف والتحفظ تجاه ما يقدمه الغرب على أنه استعماري، وبين الذين ينطلقون من الإعجاب بالغرب ويرى تراثه كل شيء وأنه المنحى الوحيد.

وهذه صورة عقلية منطقية غرق الباحث في تفسيرها والرد عليها رغم أنها لا تمت للواقع الفكري إزاء التراث والمعاصرة بشيء. وإذا كان هناك حقاً من ينكر كل قيمة للتراث أو من يعتبر الغرب كل شيء فليست لهؤلاء وأولئك قيمة فكرية تستند إلى نظرية سليمة يمكن أن يشغل المؤتمر نفسه بها، وبالتالي تأخذ من أحد أبحاثه نصيباً موفوراً.

ومثل هذا البحث الجانبي نجده عند الأستاذ الدسوقي الذي بدأ منذ خلق الله آدم فتساءل ـ كما يتساءل أستاذ الصفوف الأولى من الثانويات ـ ماذا نعني بالأديب؟ هل هو الأديب المبدع أو يشمل الناقد الباحث والمفكر المتفلسف ليخلص من ذلك إلى أن كلا منهم يمزج بين التراث والحاضر، وتساءل أيضاً ـ بنفس المنهج ـ ماذا نعني بالتراث العربي؟ ليجيب بعد دورة واسعة البعد: هو أكمل وأنضج ما ورثنا عن الآباء والأجداد في مجال الأدب والعلم والفن والحضارة.

ومثل هذه الجانبيات أيضاً ما نجده عند الأستاذ حنفي بن عيسى من مقدمات لا سبيل إلى ربطها بالموضوع، وأهمها البحث في الحاضر هل له وجود، أو هو فقط لحظة صيرورة بين المستقبل والماضي، ولذلك فالمضارع في العربية لا يعني إلا المستقبل..؟

وفكرة الزمان، أو الماضي والحاضر والمستقبل، أخذت أيضاً من بحث الأستاذ الجراري الكثير من الجهد والوقت والورق. . .

والالتجاء إلى الجانبيات هو الذي دفع أيضاً الاستاذ أحمد يوسف داود إلى تركيز ثلاثة أرباع البحث على موضوع قومي هو الاستعمار وأثره في الوطن العربي، ولو أنه خرج من هذه المقدمة الجانبية الطويلة بحذق إلى أن يضع المواطن العربي، الذي يعيش على هامش المرحلة الحضارية الراهنة، في أزمة اختيار بين أن يعيش بأسلوب مزور جاعلاً من تقليعات المتقدمين مثلاً أعلى له وبين أن يرتد إلى الماضي باحثاً عما يمكن أن يشبع الحاجة النفسية المتولدة ويرضي طموحها.

والأبحاث الأربعة مليئة بالجانبيات والأفكار المسلمة والحقائق العادية البسيطة الأولية: مثل ما نجد عند الدكتور الجراري من أن العرب أنفسهم واجهوا المعادلة بين التراث والمعاصرة عند الاتصال بالأمم الأخرى بعد عصر الفتوح الاسلامية، ومثل ما أجهد فيه نفسه ليثبت أن الارتباط وثيق بين الماضي والحاضر والمستقبل في علاقة جدلية تجعل الماضي منعكساً على الحاضر ومؤثراً في المستقبل. ومثل هذه الحقيقة الأولية: الانسان مهما حاول أن يصل إلى تحقيق وجوده من خلال صراع ذاتي وانطلاقاً من الواقع المعاش فإنه لن يستطيع ذلك بعيداً عن الناس وعن العالم وعن الوجود الانساني الزاخر بالتجارب والمواقف. . .

ترى من يزعم غير ذلك؟

ثم ما أخذ به الأستاذ الجراري نفسه من تحليل طويل ـ وهو جيد في حد ذاته ـ لأفكار: الحرية والثورة والوحدة ليوضح لنا أن التراث الأدبي والفلسفي عامل إيجابي لإذكاء روح الحرية في نفوسنا. وليطيل في أهمية الفكر الثوري وليدلنا في الأخير على أن الوحدة ضرورة عصرية تقتضيها ظروف المعركة بعد أن جال جولة طويلة في وحدة الشعوب العربية والأوروبية على السواء. . !!

ثم ما صلة التراث والمعاصرة وموقف الأديب بينهما في معركة المصير بالبحث في فكرة الوطنية وظاهرة القومية، وهل عرفها العرب أو لم يعرفوها إلا بعد اتصالهم بأوروبا. . ؟

إن الموضوع كان أضيق من أن يتسع إلى كل هذه الاستطرادات التي تناولها الدكتور الجراري في بحثه، وإن كنت أؤكد أنه تناولها بطريقة جيدة وبأسلوب محكم.

وتأتي الاستطرادات والجانبيات بشكل مفجع في بحثي الاستاذين: الدسوقي وبن عيسى. فالأستاذ الدسوقي لا يستكثر أن يشبه الصراع بين التراث والمعاصرة بالخلاف القديم بين الجديد والقديم ليأخذها مناسبة ليتحدث لنا فيها عن الجديد والقديم، وليخرج بنتيجة (مهمة) وهي أن الحياة بكل مظاهرها بحاجة إلى تلازم القديم والجديد، وهما عنصران هامان من عناصر الحياة. . . !!

أما الأستاذ ابن عيسى ـ الذي كان بحثه مجموعة مقدمات ـ فلم يستكثر أن يتحدث لنا عن أدب الارتزاق، وأدب الاستهلاك على غرار صناعة الاستهلاك، والأدب المصنع ليدعو إلى أدب الظروف الطارئة أو أدب الأحداث الجسام، وليتحدث لنا عن مختلف أنواع الثورات ـ التي خاضتها الجزائر ـ كالثورة المسلحة والثورة الثقافية والثورة الزراعية والثورة الصناعية. وليرشدنا إلى أن «المعاصرة تتطلب القراءة المنوعة، وأن المطالعة أصبحت من أوكد الواجبات بالنسبة إلى معركة المصير.. وأن الأدباء ينبغي أن يقوموا بدور أساسي في التوعية وحتى في محو الأمية ومقاومة الخرافات...» الخ.. الخ.

ثم إن هناك أفكاراً ألقيت كمسلمات لنا رأي فيها. يقول الدكتور عباس الجراري مثلاً: «نجد أن تجربتنا التاريخية في الماضي البعيد والقريب هي الإطار الذي يستطيع بلورة هذا الواقع على الشكل الذي يمكننا من التخطيط لمستقبل يغنيه الماضي بإضافات دون أن يفقده جدته وإبداعيته. وأخشى إن لم نفعل ذلك أن نقع في الارتجال والاغتراب والاستلاب لفكر وحضارة القوى التي تفرض سيطرتها ونفوذها علينا».

وهي صرخة حماسة أكثر منها علمية. لقد كان يدافع عن الالتفات إلى التراث، فإذا به يجعل من التجربة التاريخية الإطار الذي يبلور الواقع ويمكن من التخطيط للمستقبل: أما أن نعنى بالتراث كإنتاج علمي وفكري وفني وحضاري ونستلهمه ونُحيي نماذجه ونربط سلسلة هذا الماضي المجيد بالحاضر والمستقبل، فنعم، وأما أن تكون تجربتنا التاريخية إطاراً يبلور الواقع ويخطط للمستقبل، فذلك ما لا أستطيع قبوله، لأنه اعتماد أكثر من استلهام، وتحميله مسؤولية ضخمة لا أظن أنه ـ وهو الماضي المنتهي ـ يستطيع القيام بها.

والأستاذ حنفي بن عيسى يكرر كلاماً أوحى لي بأنه يعيش في عقدة من الحضارة والمعاصرة والآداب الأجنبية، ويكاد يوحي بأن الالتصاق بالتراث هو المهمة الأولى للمثقف العربي. ففي الصفحات الأولى من البحث يقول بالحرف: «وهذا الموقف من الحضارة المعاصرة له عواقب وخيمة في مجال الأدب. فهذه العقلية السائدة عندنا في التباهي بمصنوعات غيرنا والتنافس على كسبها جعلت منا شعباً يستهلك منتجات الحضارة..». وتلح عليه الفكرة حتى انه ليصرح: «وأنا أقول بأن عيوننا ينبغي أن تكون مفتحة قبل كل شيء على تراثنا القومي». ويقول أيضاً: «... إن هذا النوع من التفتح له محاذير أهمها أن الخارج هو دائماً مصدر لحملات التضليل..!!» وإذا كان مع ذلك يدعو إلى التفتح على الخارج، فإن إطلاق هذه الأحكام المسبقة يوحي بأن صاحبها يعيش في عقدة من كل ما هو أجنبي. وبقطع النظر عما توحيه عقدة الخوف هذه من عدم التفتح على الحضارة الحديثة والآداب الأجنبية، فإنها تشعر بانعدام الشخصية، فلن تكون للعالم الخارجي خطورته إلا إذا انمحت شخصيتنا أو كنا في غيبة عن إدراك ذاتنا. ثم إنها توحي بالانكماش والانزواء. وذلك هو سبب النكسة التي أصابت حضارتنا العربية الاسلامية في الوقت الذي انبعثت فيه حضارة الغرب متفتحة على حضارتنا وحضارة الآخرين بواسطتنا.

وبعد: فقد سمعنا وقرأنا الكثير عن التراث فيه أفكار مهمة وخاصة عند الجراري

وداود، وفيه مسلمات وأفكار عادية أولية عندهم جميعاً. ولكنهم لم يتناولوا الموضوع الأساسي إلا برفق. وكنت أنتظر أن يركزوا على الرأي في تناول التراث واستغلاله في الأدب الحديث وفي معركة المصير على الأخص، ولكنهم لم يفعلوا. وكنت أنتظر أن يعرضوا للنماذج الأدبية وللأدباء الذين استغلوا التراث العربي والأجنبي في الأدب الحديث ليلمسوا مدى إسهام هذا الأدب في معركة المصير أو عدم إسهامه. وما من شك في أن الكثير من الأدباء: شعراء وكتّاباً، استغلوا التراث واستفادوا منه، منهم هيكل والعقاد وشكري وشوقي وطه حسين وتوفيق الحكيم من الجيل الماضي، ومنهم نجيب محفوظ والبياتي وصلاح عبد الصبور من الجيل الجديد، فهل كانت التجربة هادفة موجهة أم كانت تجربة عشوائية تستهدف التلوين الأدبي واجترار الأفكار والصور؟

ذلك ما لم يدخل في حساب الباحثين عن: الأديب العربي بين التراث والمعاصرة في معركة المصير.

الفصحى والعاميّة
بين قومية الثقافة ومحلّيتها(*)

عبد الله الطيّب

اللغة العربية الفصحى لسان مشترك بين سائر العرب في مختلف أقاليمهم وعلى مختلف عصورهم. واللغة العامية شيء إقليمي، وربما تباعد ما بين اللهجات العامية في أقطار العربية المختلفة تباعداً يعسر معه التفاهم. ومع هذا ليس البون بين كل منها على حدته واللسان الفصيح بالبعيد الشاسع الذي يقال معه ان الاختلاف جوهري كالذي يكون بين اللغتين المستقلتين. ومن أجل هذه الصلة الواشجة بين كل عامية على حدتها وبين اللغة العربية الفصحى نجد من الممكن هذه الأيام أن نتفاهم بلسان وسط بين العامية والفصحى شبه مشترك بين سائر أقطار العربية، ولا سيما من طريق المذياع وفي لقاءات المؤتمرات وما أشبهها. على أن هذا اللسان الوسط شبه المشترك في حالة تغير مستمر، وهو أقرب إلى أن يكون صنفاً من اللغة الفصحى المسرع بها في أداء الكلام المتحدث به من غير ما تأت إلى تجويد الاعراب.

والحق أن اللغة العربية قد كانت في دهرها القديم الأول لهجات مختلفات منهن القصي جداً عما تواضع عليه أهل الفصاحة من بعد وجعلوه لسانهم الفصيح، كقول الآخر:

يـــا بـــن الـــزبـــير طـــالما عـــصـــيـــكـــا

وكأصناف ما روي من الكسكسة والكشكشة مما اطرح اطراحاً ولم يعد بفصيح. وفي أخبار القدماء ما يدل على أن اللحن كان قد يقع ويتعمد تحاشيه على نوع من تكلف

(*) نشر في: الآداب، السنة ٢٠، العدد ٦ (حزيران/يونيو ١٩٧٢)، ص ٨٨ ـ ٨٩.

واجتهاد. وفي كتاب الامالي ان سيدنا عمر رضي الله عنه عاب فتية على لحنهم لما رآهم يخطئون الرمي فسألهم، فقالوا: نحن متعلمين. وقد جاء في الأثر ما ينبئ عن أن اللحن كان يقع بين طبقات الفصحاء في الجاهلية، ولا ريب أن اللغة العربية الفصحى التي نظم بها امرؤ القيس والجاهليون إنما نشأت من بعد طول اختيار بين طبقات الفصحاء الذين كانت تجمعهم مواسم الحج والأسواق. وأنا أسمي هذا بطور العربية البطولي، إذ قد أقدمت فيه على اختراع أساليبها الجزلة من أصناف لهجاتها المتباينات.

وقد نزل القرآن باللسان الفصيح المختار، وصارت اللغة العربية الفصحى لسان حضارة الانسانية الكبرى في ذلك الزمان، واستوعبت علوم الأمم. وأتيح للعرب حينئذ من طرق التعليم ما تفوقوا به على جيرانهم من الأمم التي ما كان تفوقهم عليها بالسيف والعقيدة فحسب. ولقد نعلم أن سيدنا عثمان رضي الله عنه قد أمر بإتلاف المصاحف بعد أن تمت كتابة المصحف الامام على الحرف الذي وقع عليه الاجماع. فأية أمة في ذلك العهد كانت تملك من وسائل نشر العلم ومنهجه مثل الذي انتشرت به قراءة المصحف حتى قد احتيج إلى إتلاف ما أتلف منه في ذلك المدى القصير.

إن العرب لم يكونوا مقصوري طلب العلم على طبقة كنسية أو كهنوتية أو لاهوتية كالذي كانت تفعله الأمم الأخرى. وقد كان علمهم المستمد من الرواية تدعمه طريقة من الكتابة تيسر انتقاله وتكفل له سلامة الحفظ بأقصى ما يستطاع. وكانوا يكتبون على مواد هينة المتناول كالعسب والألواح والكتوف، وكان حبرهم من الصمغ وسكن الاثافي ومحروق الثمام، وكانوا يحفظون ما يكتبون ويمحونه ليكتبوا مكانه سواه فيحفظونه. بهذه الطريقة درسوا القرآن وما أثروه من شوارد لغتهم وروائع بيانها. وقد أعطى هذا المنهج الاعرابي منهم الاشعث الأغبر ذا القلوص مدرسة متنقلة لم يكن دهاقين الفرس وبطارق الروم وأباطرتهم يقدرون على شيء مثلها. ولعل المسافر الآن في أقاليم الصحراء الكبرى بأفريقيا أن يرى صورة تشبه شيئاً ما بعض ما كان عليه أوائل العرب في منظر علماء أصحاب القوافل المستظلين تحت الشجر المسندي ألواحهم إلى أقتاد رواحلهم يقرأون أو يكتبون. ولا بأس ههنا من الاستطراد للتنبيه على أن العرب حين غزوا فارس والروم لم يكونوا دونهما فكراً وحضارة كما يزعم بعض من قد يؤرخ لهم الآن من الأساتذة، بل كانوا أرقى منهما. وقد كان العرب بدوا وحضرا، فأهل الحضارة منهم كانوا على علم واسع بأحوال من كانوا حولهم فكانوا ربما سخروا من قلة معرفة البدو بنحو هذا من خبر الدنيا. فيخطئ من يستنتج من هذا أن العرب قد كانوا كلهم جهلة محدودي الآفاق. ثم إن تلاحم بدو العرب بحضرهم أعطاهم من الحيوية والمتانة ما كان مفقوداً عند مجاوريهم وهذا مكنهم من التفوق الباهر عليهم في ميداني الفكر والقتال.

هذا واللهجات التي غلبتها الفصيحة المختارة لم تمت، ولكن بقيت هي لسان الأقاليم يشهد بذلك مثلاً نحو ما روي من خبر رجز جند الحصين بن نمير:

يـــا بـــن الـــزبـــير طـــالما عـــصـــيـــكـــا

لا بل يبدو أنه قد كان من اللهجات العامية الموغلة في الاقليمية وما بمجراها من المحلية لهجات فصيحة شبه عامية، للذي يخالطها من عفوية الاداء وسرعته مثل ما رواه ابن جني من مقالة الاعرابية «أفي السوتنتنة»، أي «أفي السوأة أنتنه»، وما رواه سيبويه من نحو فعلي في فعل وردّن في رددن، وأمثال استمريت في استمررت، وفعلتيه في فعلته.

وقد أحوج وجود أصناف العامية مع اللسان الفصيح إلى مزيد من العناية باللسان الفصيح وإتقان دراسات نحوه وصرفه وأقيسته. ثم إن القوم قد أحسوا بنوع من حدس الغريزة أنه لا بد لبقاء الحيوية في اللسان الحضاري الفصيح من تزويده باستمرار بنفس فطري مستمد من روح بداوته الأولى. فالتمس ذلك طوال أيام بني أمية في الرجز القح كأراجيز العجاج ورؤبة التي كانت توشك أن تنبعث من أثناء ألفاظها ذرات رمال بيرين والدهناء. ثم ضعفت الاريحية إلى الرجز بضعف ملكات أهل الحضر على أن طلب أصول اللغة الحية في البادية ظل معمولاً به إلى أواخر القرن الرابع.

ثم إن اللغة الفصيحة أدركها ما أدرك حضارتها من عوامل الضعف وآل أمر العلم كله إلى أكناف الدين. وقل التداول بالأسلوب النحوي بين طبقات غير الفقهاء. وكان أكثر رجالات الدول من العجم وفشت الأمية، وانتشر التعامل بالعامية في أقاليم العربية. ولكنها لم ترم قط أن تسمو إلى أوج آفاق البيان التي عند الفصحى، بل جارتها وبارتها في حدود ضيقة. فكتب بعضهم بها مقامات وحكايات، ونظمت فيها أصناف أشعار. وكثيراً ما عمد العلماء أنفسهم إلى التأليف المنظوم بالعامية ليقربوا مادة الدين من الناس.

ولعله يصح أن نطلق على ما بعد سقوط بغداد إلى أوائل عصرنا هذا الحديث اسم الطور الديني في تاريخ اللغة العربية وطابعه اقليمية الآداب العامية وضعف التآليف بالفصيحة إلا ما خطته بعض أقلام المتصوفة - والفقهاء.

هذا وقد بدأت النهضة الحديثة في آداب اللغة العربية بداية حسنة واعدة، أمثال البارودي وأحمد شوقي ومعاصريهما في مصر وغيرها. إلا أن هذه النهضة لم يتح لها البقاء لأسباب من أهمها مصادمتها غزوة الاستعمار، فهذه عمدت إلى الالتواء بمناهج التعليم في بلاد العربية إلى الترغيب في لغات الفرنجة مكان العربية الفصيحة وقد قوومت أول الأمر، ثم كان لها من بعد انتصار مؤسف.

هذا وقد عمت بلاد العربية الثورة على الاستعمار المصاحبها نوع إعجاب بحضارته وتقدمه. ومع الانتصار الذي حققته هذه الثورة من حيث أوضاع التحرر السياسي ظل يحيط بها ثقل مضن من الخنوع الحضاري لا بد من التخلص منه على وجه قاطع وبلا أدنى تردد، إن كنا نريد لأنفسنا حرية حقاً وانتصاراً. ولا أرى إلا أن اللغة العربية الفصيحة هي مفتاح ذلك الانتصار لما تشتمل عليه من معاني الأصل المكتنة في روح جزالتها البدوية القديمة النافرة من كل قيد وخنوع، ثم لما لها من المقدرة الخارقة على استيعاب العلوم والحضارات. وما قويت عليه في الماضي لن يعجزها في المستقبل القريب إن شاء الله.

وأحسب أننا الآن نجتاز مرحلة خطرة من مراحل النهضة. وينبغي أن نستبعد منذ الآن فكرة التعامل البياني فيما بيننا باللهجات العامية، لأنها أولاً محلية اقليمية رضيت لأنفسها منذ دهر قديم بالوضع الثاني بالنسبة إلى الوضع الفصيح الشريف، فلعلها إن ثارت على هذا الوضع ألا تكون ثورتها إلا ضرباً من ثورات الرقيق التي تحتدم قليلاً ثم تبوح إلى ارتكاس أبدي سقيم. ثم إنها حين كتب بها وتطلعت إلى أوج التعبير الأدبي الرفيع خضعت خضوعاً مزرياً للزخرف وغلت في تقليد بلاغة الأساليب الفصيحة حتى في ما كان يشوبه الضعف والانحلال. ثم أضف إلى هذا أن اللغات العامية متفاوتة متباينة مختلفة فأيها أصلح للتعميم وعلى ايما أساس، ثم على تقدير الاتفاق بيننا على أيها نأخذ به، ألن نجد في تعميمه من عناء حمله على الناس شيئاً كثيراً مما يوجد في تعليم اللغات الغرائب والتعويد لغير أصحابها عليها؟

هذا وعسى ألا يخلو الداعون إلى استعمال اللهجات العامية من نوع قياس فاسد، إذ كأنهم يشبهون العربية الفصيحة المشتركة بيننا الآن باللاتينية التي كانت مشتركة بين شعوب أوروبا، وإذ قد تخلصت شعوب أوروبا من اللاتينية، فكذلك يحسن بنا نحن مقلديها أن نتخلص من الفصيحة. والحق أن لغات أوروبا شيء عن اللاتينية مختلف، كاختلاف الفارسية والنبطية والتركية عن العربية. وقد كانت اللاتينية لسان العلم في المجر وفنلندا، وكلتاهما لغتها تركية الأصل. وما بين الالمانية واللاتينية بعيد على أن أصولهما «اندوجرمانية» على حد تعبيرهما، كما أن الذي بين النبطية والعربية يعتمد على أن أصلهما سامي.

الوجه الآخر تشبُّه اللهجات العامية بلهجات اللغات العامية التي بأوروبا وأمريكا المستعملة مع اللغات المثقفة، كالكوكني وأصناف لهجات أمريكا ولهجات شمالي انكلترا بالنسبة إلى لغة التاج الانكليزية، وكأصناف لهجات العامية بفرنسا بالنسبة إلى الأسلوب العالي، على أن الفرنسية، على تقدير التسليم أن الفرنسيين جميعاً يتحدثون بلهجة واحدة، لغة مكتوبة لا يجاء بها في أساليب الحديث وإنما يحتفظ بها للتعبير الرفيع ليس غير.

هذا وعسى اللغة المثقفة الوسط الشبيهة بالفصحى الدائرة بيننا الآن أن تكون مما يشجعنا حقاً على التماس أن نجعل الفصحى هي نفسها لغة المستقبل المشتركة بين سائر أقطار العربية على منهج حي متطور أصيل في كلا بابي البيان المكتوب والمتحدث به. ذلك بأن اللغة المثقفة إنما هي محاولات تقريب متعمد بين كل عامية على حدتها وبين اللغة العربية في مجال الجد، ثم بين مثقفي الأقطار العربية فيما بينهم. ومتى زادت موسوعة المثقفين من ذخيرة اللغة القديمة ودربوا بأساليب نحوها وبلاغتها وحرصوا على التبادل الفكري، ارتفع مستوى هذه اللغة الوسط حتى يجاوز مشابهة الفصحى إلى محض الصيرورة إليها والذوبان فيها.

واللهجات العامية ههنا مهمة عسى أن يضطلعن بها على وجه بناء عظيم النفع، وذلك انهن في طابعهن البدوي الخالص يحتفظن بمشابه كثيرة من معادن البلاغة العربية

الأولى وروحها الذي ندعوه الجزالة. ولعل الأدباء والبلغاء المعاصرين في الأمة العربية يحسنون صنعاً لو قد حرصوا حقاً على تتبع هذه الجزالة كل في لهجته العامية الصحيحة البداوة - وقلّ إقليم عربي يخلو من ذلك - ونقل معادن أصالتها إلى التعبير، ولا أعني بهذا نقل ألفاظ من اللهجات العامية بأعيانها ولا عبارات بأعيانها، ولكن تقمص روح البدوي العالي الصحيح بصدق قلب وبلا ادعاء وبث أنفاس أساليبه في الأساليب الفصاح. فإن ذلك مما يعين إن شاء الله على تجديد حيوية اللغة العربية. ومتى انضاف إليه الجد في درس النحو والتعمق في متن اللغة نفسه مع حبها والإيمان بها والعمد الصالح إلى زيادة مادتها بالأخذ والاقتباس من اللغات المعاصرة، أخذاً شريفاً حراً مرفوع الرأس لا يلابسه أدنى استخذاء محاكاة وخنوع تقليد، نشأت في لغتنا بإذن الله نهضة خلاقة تقود إلى تطور بطولي جديد تنفتح معه آفاق طور حضاري جديد - وعسى أن ننبه في هذا المقام إلى ما قد يرومه بعض أدبائنا المعاصرين من التماس الرواج بين طبقات عوام المدن بنوع مبسط من عبارات الجرائد - وأوشكت دوافع الكسب التجاري التي تصاحبها أحياناً دوافع الكسب السياسي وطلب الشهرة وجنون طلب الانتماء إلى تيار العصر، أن تودي بالبيان العربي الناصع الذي ينبغي أن تبنى عليه ثقافة القومية العربية في المستقبل.

التلفزيون: نصوصه وموادّه الثقافية بين قوميّة الثقافة ومحلّيتها(*)

سعد لبيب

أولاً: التلفزيون في معركة الثقافة بين الوحدة والتنوع

١ ـ أهمية التلفزيون في التأثير

لم يستخدم التلفزيون في العالم الغربي بطريقة مؤثرة إلا في الاربعينيات من هذا القرن العشرين، ومع ذلك فقد أثار ضجة كبيرة بين المشتغلين بالاعلام والتربية والتعليم والعلوم الاجتماعية والمعنيين بالثقافة بعامة، على نحو ما فعل استخدام المطبعة من قبل.

ذلك أن التلفزيون خلق وسيلة كهربائية جديدة في الاتصال بالجماهير، تنقل إليهم الكلمة والصورة المتحركة من مصدرها البعيد، لحظة حدوثها، على موجات لاسلكية، وتصل إليهم أفراداً أو في جماعات صغيرة، حيث يقيمون في بيوتهم أو منتدياتهم.

وبدأ التلفزيون يصل إلى أجزاء من الوطن العربي في أواخر الخمسينيات من هذا القرن، ويعم انتشاره بعد ذلك حتى وصل الآن إلى الغالبية العظمى من البلاد العربية وإن لم يصل بعد إلى تغطية كل مناطقها الآهلة بالسكان.

وكان طبيعياً أن تثير هذه الوسيلة الجديدة في الاتصال بالجماهير، في المنطقة العربية، مثل ما أثارت وما زالت تثير في الغرب والشرق البعيد من مناقشات وقضايا أساسية وتفصيلية تتصل بالعلوم الانسانية المختلفة وبالانسان المعاصر، وهو ما يجعلها تحتل مكانها في القضايا التي يثيرها موضوع الوحدة والتنوع في الثقافة العربية المعاصرة.

(*) نشر في: الآداب، السنة ٢٠، العدد ٦ (حزيران/يونيو ١٩٧٢)، ص ١٠٧ ـ ١١٤.

وترجع أهمية التلفزيون إلى أعمق الأثر الذي يخلفه في نفس مشاهده بسبب المميزات المتصلة بعناصر تكوين هذه الوسيلة الجديدة ذاتها.

فالرسالة أو التجربة الانسانية تنتقل عن طريق التلفزيون بالصورة المتحركة المقترنة بالصوت، فتحقق لها جاذبية خاصة وقدرة عالية على الاقناع يرجع بعضها إلى سهولة إدراك الرسالة والانفعال بها.

ويزيد من هذه الجاذبية والقدرة إحساس المشاهد بانعدام عنصر الزمن بين عنصر بث الرسالة وتلقيه لها، ويحيل عملية التلقي إلى عملية من المشاركة الوجدانية العميقة.

يضاف إلى هذا وذاك الظروف النفسية والاجتماعية التي تحيط بعملية التلقي، إذ إنها تتم عادة في جو من المودة والألفة التي تسيطر على التجمع العائلي أو الخاص وتكون فيه النفس البشرية مهيأة للتقبل العقلي والعاطفي.

٢ ـ التلفزيون جهاز إنتاج وجهاز نشر

وقد استتبع ظهور التلفزيون كوسيلة اتصال بالجماهير لها مميزاتها الخاصة، ظهور أشكال فنية تتلاءم مع طبيعتها. صحيح أن معظم هذه الأشكال قام على أساس أشكال أخرى مماثلة في وسائل اتصال أخرى، كالسينما أو المسرح أو الاذاعة الصوتية (الراديو)، إلا أن التلفزيون استطاع أن يفرض عليها مقتضياته، فأصبحت أشكالاً فنية جديدة لها مواصفاتها الخاصة وهي التي تعرف بالفنون التلفزيونية. فالدراما التلفزيونية مثلاً أصبحت شيئاً مستقلاً تماماً عن الدراما في السينما أو المسرح أو الراديو، سواء من حيث اختيار الموضوع أو طريقة العلاج أو طريقة التنفيذ، وإن كانت قد استعانت بما وصلت إليه هذه الوسائل كلها. وما يقال عن الدراما يقال عن التحقيق التلفزيوني (الريبورتاج) أو برامج المجلات وغيرها..

التلفزيون إذن جهاز منتج للأشكال الفنية المختلفة. ولكنه أيضاً جهاز نشر لبعض ما تنتجه وسائل الاتصال الأخرى التي يتلاءم نشاطها مع نشاطه... كالسينما والمسرح وقاعات البحث والمحاضرات وما إلى ذلك... ذلك أن الانتاج التلفزيوني يكلف الجهات المنتجة له الكثير من الجهد والمال. والخدمات التلفزيونية مضطرة إلى أن تقدم ساعات طويلة من الإرسال في كل يوم على مدار السنة حتى تضمن لها جمهوراً يشتري أجهزة الاستقبال المرتفعة الثمن، ولذلك نراها مضطرة إلى الاستعانة ببعض ما تنتجه وسائل الاتصال الأخرى على النحو الذي قدمنا... هذا بالإضافة إلى أن بعض هذا الانتاج غير التلفزيوني الذي يذاع عن طريق التلفزيون قد تكون له قيمة كبيرة من النواحي الثقافية أو الترفيهية أو الإعلامية.

ولذلك فإن تأثير التلفزيون مرتبط ليس فقط بما ينتجه... بل وبما يتاح له إذاعته من إنتاج وسائل الاتصال الجماهيري الأخرى.

٣ ـ تكامل دور التلفزيون مع وسائل الاتصال الأخرى

وما دمنا نتحدث عن تأثير التلفزيون على الفرد والجماعة فلا ينبغي أن يفوتنا أن التلفزيون لا يعمل في فراغ... بمعنى أن هناك عدداً من الوسائل الأخرى والأنظمة والمؤثرات المختلفة تشاركه في عملية التأثير... فهناك التراث الديني والتراث القومي والتراث الشعبي والمدرسة والأسرة والمحيط الاجتماعي الخاص والعام، بالإضافة إلى الكتب والصحف والراديو والسينما والمسرح وغير هذا وذاك من المؤثرات التي تكوّن وجدان الفرد، وبالتالي فلا يمكن للتلفزيون أن يحقق أي أثر إيجابي أو سلبي على نحو فعال إلا إذا وجد من وسائل التأثير الأخرى ما يعاونه على تحقيق ما يريد من تأثير.

٤ ـ ماهية الثقافة عند علماء الانثروبولوجيا

وما دمنا في صدد البحث عن التلفزيون وأثره الثقافي، فلا بد لنا ـ بعد أن تعرضنا بشكل موجز للتلفزيون وبما يمكن أن ينتجه من أثر ـ أن نعرض بإيجاز شديد أيضاً لماهية الثقافة في إطار بحثنا هذا.

فعند علماء الانثروبولوجيا تعني الثقافة طريقة الحياة الخاصة بأي تجمع انساني، فهي تشتمل على أنماط السلوك المكتسبة والمعتقدات المتعارف عليها والتي يستخدمها الكل ويتوقع الآخرون منه استخدامها... وهي التي تميز المجتمع الانساني عن التجمعات الحيوانية. فعادات الجماعة وأفكارها واتجاهاتها تستمد من التاريخ وتنتقل تراثاً اجتماعياً إلى الأجيال المتعاقبة. واللغة هي العامل الرئيسي لنقل الثقافة وإن كانت بعض أنماط السلوك والاتجاهات تكتسب بوسائل أخرى غير اللغة.

وعلى هذا الأساس، فالثقافة تشمل أنماط الحديث والحرف اليدوية، والمباريات، والطقوس، والمعارف الأساسية المفروضة في المجتمع، والمعتقدات الدينية. ولا بد أن يتوافر لهذا كله قدر من الثبات والاستمرار.

٥ ـ الثقافة بمعناها العام

أما الثقافة بمعناها العام فهي نظرة عامة إلى الوجود والحياة والانسان، وهي كذلك موقف من هؤلاء جميعاً، وقد يتجسد هذا الموقف في عقيدة أو تعبير فني أو مذهب فكري أو مبادئ تشريعية أو في مسلك أخلاقي عملي.

والثقافة بهذا المعنى العام الشامل هي البناء العلوي للمجتمع، الذي يتألف من الدين والفلسفة والفن والأدب والتشريع والقيم العامة السائدة في المجتمع.

وعندما اجتمعت مجموعة من الخبراء بمقر المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم بمقر اليونسكو في الفترة من ٢٩ أيار/مايو إلى ٣ حزيران/يونيو سنة ١٩٦٩ ـ لوضع التوصيات اللازمة لإجراء دراسة عن أصالة الفكر والآداب والفنون العربية خلال المئة سنة

الماضية ـ اتفقوا على تعريف الثقافة العربية بأنها «مجموع الحقائق والنشاطات الفكرية والفنية والعلمية للمجموعة المعاصرة من الشعوب المنتمية إلى الحضارة العربية، كما تتمثل هذه الثقافة في استخدام الوسائل التي تعبر بها هذه المجموعة عن نشاطاتها وتبليغ رسالتها إلى أبنائها وإلى سائر العالم وتلقي رسالة العالم وأدائها في بلادها».

وقد أوضح الأستاذ الدكتور طه حسين معنى الثقافة بأن عرّف الرجل المثقف في مقال له نشره بالعدد السابع من مجلة المجلة، تموز/يوليو سنة ١٩٥٧، بأنه «هو الذي ذاق المعرفة وأحبها وتأثر بها وتهيأ لها فأصبح إنساناً بأوسع معاني هذه الكلمة، إنساناً لا يحس الغربة في أي وطن من أوطان الناس أو بيئة من بيئاتهم، ولا يجد القلق حين يسمع الناس يتحدثون في أي ضرب من ضروب الحديث».

٦ ـ الدور الوظيفي للثقافة

وعندما وضع علماء الانثروبولوجيا تعريفهم الواسع الشامل لكلمة ثقافة اتجهوا إلى أن الثقافة بهذا المفهوم كانت وما زالت تؤدي وظيفة في حياة المجتمعات الانسانية... ولذلك فإن دراستهم لأنماط السلوك في التجمعات الانسانية والعادات والاتجاهات الفكرية وتطورها جميعاً هي من بين المؤشرات، التي يعتمدون عليها في تحديد مسار التطور الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الانساني بعد أن ثبت لهم أن أنماط السلوك والاتجاهات الفكرية والعاطفية المختلفة وما قام حولها من أنظمة، إنما كانت تلعب دوراً محدداً في مسار المجتمع وتثبيت أنشطته الاجتماعية والاقتصادية... وقد سميت هذه النظرية بالانثروبولوجيا الوظيفية.

وهذا هو الشأن أيضاً في النظر إلى الثقافة بمعناها المعاصر... فقد كاد يستقر الرأي على أن الثقافة بالرغم من أنها تعبير عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة إلا أنها ليست تعبيراً أو انعكاساً آلياً مباشراً كانعكاس صورة الشيء في المرآة، إذ يدخل في تشكيل الثقافة عامل الإرادة الشخصية والخلق، فالثقافة هي تعبير عن الواقع إلا أنها أيضاً وسيلة فعالة لتغييره.

وقد وضح هذا المعنى في التقرير النهائي الخاص بندوة «السياسة الثقافية» الذي عقدته المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم في موناكو في الفترة من ١٨ ـ ٢٢ كانون الأول/ديسمبر سنة ١٩٦٧ وحدد السياسة الثقافية بأنها «مجموع النشاط الواعي الذي يهدف إلى مواجهة الاحتياجات الثقافية واستغلال المصادر البشرية والطبيعية المتاحة في المجتمع إلى أقصى حد ممكن». كما أكد التقرير في أكثر من موضع ضرورة ربط السياسة الثقافية بالتطور الاقتصادي والاجتماعي.

ونحن إذا نظرنا إلى النشاطات البرنامجية التي يقدمها التلفزيون لوجدنا أنها تعكس طريقة الحياة بعامة في مجتمعاتنا العربية بما تتضمنه من أنماط السلوك والحرف والمباريات، إلى جانب ما تقدمه من ألوان التعبير العقلي والفني... الأمر الذي يجعل الثقافة بمفهومها

الانثروبولوجي الشامل غير بعيدة عن إطار هذا البحث. ولعل هذا المفهوم أيضاً أن يكون هو الدافع إلى بعض المقترحات التي سنوردها عند التعرض لدور التلفزيون في خلق ثقافة عربية وظيفية متوازنة بين الوحدة والتنوع.

٧ ـ تكامل العناصر القومية والمحلية في الثقافة

ولقد كان موضوع الوحدة والتنوع في مجال الثقافة، موضع اهتمام كثير من المفكرين على المستوى العالمي. ولعل من أهم ما ظهر فيها من أفكار، ما كتبه ت. س. إليوت تحت عنوان «الوحدة بالنسبة للاقليم» في كتابه **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**. وقد أثبت في هذا الفصل مجموعة من النقاط الهامة... «فلكي تزدهر ثقافة شعب ما ينبغي ألا يكون شديد الاتحاد ولا شديد الانقسام. فكلا النقيضين يعوق اطراد النمو في الثقافة. والوحدة المقصودة في هذا المجال يجب أن تكون وحدة لا شعورية إلى حد كبير. فمن المهم ألا يشعر الإنسان بأنه مواطن في أمة معينة فحسب، بل مواطن في جزء معين من بلاده وله ولاء محلي. وهذا الولاء ينشأ من الولاء للأسرة. وأن القيمة المطلقة ـ في مجال الثقافة ـ هي أن كل منطقة ينبغي أن تكون لها ثقافتها المميزة التي ينبغي أيضاً أن تنسجم مع ثقافات المناطق المجاورة وتثريها. وإن الثقافة القومية محصلة عدد غير محدود من الثقافات المحلية التي لو حللت هي نفسها لوجد أنها مكونة من ثقافات محلية أصغر».

ولعل تاريخ الحضارة الاسلامية والحضارة العربية أن يعطينا مثالاً نموذجياً على استفادة التيار الثقافي العام من روافد الثقافات المحلية المتنوعة والمتعددة التي تغذيه وتلتئم معه في انسجام يثريهما معاً.

ولكن القضية موضوع هذا البحث، هي الدور الذي يمكن أن يقوم به التلفزيون في إثراء الثقافة العربية المتوازنة.

٨ ـ مدى التأثير الثقافي للبرامج

ولقد تعرضنا من قبل لعناصر التأثير المتصلة بالخدمة التلفزيونية بعامة. وعلينا الآن أن نتعرض للتأثير الثقافي لهذه الخدمة.

وهذا الموضوع بذاته يثير عدداً من التساؤلات الهامة علينا مواجهتها قبل الدخول في أعماق الموضوع.

فهل الأثر الثقافي للتلفزيون قاصر على مواده الثقافية؟ وما هو مدلول هذه المواد الثقافية؟ وهل لهذه المواد الثقافية نصوص بالضرورة؟ وما هي طبيعة هذا الأثر الثقافي للتلفزيون؟

وللإجابة على هذه التساؤلات نقول ان بعض محطات التلفزيون ـ وليست كلها ولا غالبيتها العظمى ـ تطلق على بعض قطاعات برامجها عبارة «البرامج الثقافية»، وتعني بها مجموعة البرامج التي تتعرض بشكل مباشر للأنشطة المتصلة بالأدب والنقد الأدبي

والدراسات الدينية والفنون التشكيلية والمسرح والعلوم والدراسات الانسانية وما إلى ذلك. وتقسيم البرامج إلى برامج إخبارية، وبرامج ثقافية، وبرامج ترفيهية أو فنية، وبرامج تعليمية وبرامج للأطفال وأخرى للمرأة، وثالثة للفلاحين، إلى آخر هذه السلسلة من الوحدات البرنامجية، إنما هو تقسيم اصطلاحي بحت ومقصود به في الدرجة الأولى تيسير عمليات الادارة والارتفاع بالمستوى الحرفي للانتاج، وليس المقصود به تعريف طبيعة البرامج وتحديد نوعية جمهورها وما تخلفه فيه من أثر.

ولنأخذ دليلاً على ذلك اصطلاح «البرامج الثقافية» في الخدمات التلفزيونية التي تأخذ به. فهي منفصلة تماماً من الدراما والموسيقى الجادة وبرامج الاحداث الجارية والبرامج التعليمية وبرامج تعليم الكبار بأشكالها ونوعياتها المختلفة. ولا يمكن بداهة أن تكون هذه الخدمات غير معترفة بارتباط الدراما والموسيقى الجادة والتعليم بالتكوين الثقافي للفرد وهي من مكوناته الأساسية. وهذا الخلط هو الذي أدى بالكثير من الخدمات التلفزيونية إلى عدم استخدام عبارة «البرامج الثقافية» إطلاقاً واستخدام اصطلاحات أخرى للإشارة إلى مجموعة البرامج التي كانت تدخل في إطارها الاصطلاحي.

والواقع أن كل برامج التلفزيون يمكن أن يكون لها أثر في التكوين الثقافي للفرد والمجموع، سواء كانت برامج للأطفال أو العائلة، أو كانت برامج سينمائية أو حلقات مسلسلة أجنبية أو عربية، أو كانت أخباراً أو برامج متصلة بالأحداث الجارية، وسواء كانت تمثيليات أو برامج ترفيهية تنشر مجرد التسلية، بل إن مثل هذه البرامج خليقة بأن تترك أثرها الثقافي في الفرد والمجموع - بطريق غير مباشر - بأكثر مما تفعله البرامج والدراسات والندوات الجادة المتصلة اتصالاً مباشراً بالأدب أو الفن أو العلم.

والأثر الثقافي الذي تتركه هذه البرامج قد يكون أثراً مباشراً أو غير مباشر، أو بمعنى آخر أنه قد يكون عاجلاً، أو يظهر على المدى الطويل ودون وعي من المستقبل. وقد يتصل الأثر بمجرد إضافة معلومات، أو خلق اتجاه جديد، أو إضعاف اتجاه قديم... أو المعاونة على خلق وجهة نظر محددة جديدة... أو متحولة من وجهة نظر أخرى، وقد يكون في خلق قيمة جديدة أو تدعيمها أو الاضعاف من قيمة قديمة أو التحول عنها... وقد يتمثل الاثر في تعديل سلوك قائم أو العدول عنه إلى سلوك جديد... وهذا كله هو ما يعرف باتجاهات التأثير.

وينبغي ألا ننسى في هذا المجال نظرية التأثير الوظيفي... أي الذي يأخذ «الظروف الأخرى في الاعتبار»، أو كما يسميها البعض نظرية «التأثير الذي يهتم بالظواهر الأخرى».

كما ينبغي ألا ننسى نظرية «سريان المعلومات على مرحلتين»، وهي التي تثبت أن تأثير التلفزيون - أو غيره من وسائل الاتصال الجماهيري - لا يشمل فقط الذين يتلقون عنه مباشرة... إذ إن هؤلاء أو بعضهم ممن لهم تأثير على الآخرين... يتولون نقل ما تلقوه أو تأثروا به من برامج التلفزيون إلى الآخرين الذين لم يشاهدوه... ومن خلال

رحلة التأثير الثنائية هذه يتم تداخل مؤثرات أخرى قد تقوى أو تضعف أو حتى تعكس الأثر الأول الذي أحدثته الرسالة التلفزيونية.

وأخيراً ينبغي أن نشير في الاجابة على التساؤل الخاص بنصوص البرامج - سواء كانت ثقافية أو غير ثقافية - ان كثيراً من برامج التلفزيون ليس لها نصوص بالمعنى المعروف... فالبرامج التلفزيونية تنقسم من حيث النص المعد إعداداً كاملاً من قبل، إلى قسمين: برامج ذات نصوص كاملة كالتمثيليات والأخبار. والبرامج المصورة تصويراً سينمائياً، وبرامج أخرى ذات نصوص غير كاملة أو شبه كاملة (أي مجرد توجيهات عامة مكتوبة أو نقاط ارتكاز) كبرامج الندوات والحوار والمجلات والمنوعات وغيرها.

يضاف إلى هذا أن النصوص التلفزيونية هي «نصوص تصوير» بمعنى أنها تدخل دائماً عنصر الصورة المتخيلة مضافاً إلى عنصر الكلمات المكتوبة في النص... الأمر الذي يجعل هذه النصوص عند قرائها عديمة الجدوى كنصوص أدبية إلا بالنسبة للمخرج التلفزيوني الذي يقرأها وهو يضع تخيله للصورة إلى جانب كلمات النص.

ولعلنا أن ننتهي من هذا كله إلى أننا في بحثنا عن الأثر الثقافي للتلفزيون، يجب ألا نقف عند ما يسمى بالبرامج الثقافية، ويجب ألا نعير كثيراً من الاهتمام لنصوص هذه البرامج... وإنما نبحث عن الأثر في كل ما يقدمه التلفزيون من برامج في شكلها النهائي الذي تظهر به للناس دون نظر إلى الجانب الأدبي في النصوص... وهو الجانب الخفي من البرامج.

٩ - البرامج التعليمية وعلاقتها بالبرامج الثقافية

وإذا كنا قد وقفنا عند البرامج التلفزيونية بعامة وأثرها الثقافي فلا بد لنا من وقفة قصيرة عند البرامج التعليمية بالذات في التلفزيون.

ونعلم مبدئياً بأن هناك فرقاً بين الثقافة والتعليم... فالثقافة بمعناها العام، على نحو ما أوضحنا من قبل، نظرة عامة إلى الوجود والحياة والانسان، وهي كذلك موقف من هؤلاء جميعاً... أما التعليم فهو «تلقي معلومات منظمة بطريقة مخططة لصياغة الفكر وتوجيه الوجدان وتحديد المسلك الاخلاقي على نحو معين».

ومع اعترافنا بهذا الفرق في طبيعة كل منهما... إلا أننا لا بد أن نعترف أيضاً بأنه لا ثقافة بغير أساس سليم من التعليم العام. ولا تثبيت للتعليم العام بغير تصورات وقيم فكرية وروحية وأخلاقية وجمالية سليمة... فالعلاقة بين الثقافة والتعليم وثيقة ومتبادلة.

وقد جاء في التقرير النهائي لاجتماع الخبراء الذي نظمته اليونسكو في موناكو لمناقشة السياسة الثقافية، والذي سبق لنا أن أشرنا إليه أيضاً، أن «الذي لا شك فيه أن السياسة الثقافية ينبغي أن تسير الآن جنباً إلى جنب مع التطور الاقتصادي والاجتماعي، كما ينبغي أن تسير جنباً إلى جنب مع السياسة التعليمية».

والواقع أن الدور الذي يمكن أن يلعبه التلفزيون في التعليم، والذي يقوم به بالفعل في كثير من بلاد العالم المتقدمة والنامية، هو دور كبير عميق الأثر ثبتت فعاليته بالتجربة العملية الواقعية. ولا نعني أن يحل التلفزيون محل المعلم داخل المدرسة أو خارجها فلا غنى في العملية التعليمية عن وجود المعلم وعن الصلة المباشرة التي تنشأ بينه وبين تلامذته، ولكن التلفزيون يستطيع أن يثري العملية التعليمية بوسائل أخرى عن طريق برامجه المدرسية. فهو يعاون المدرس في داخل الفصل الدراسي بتقديم وسائل الإيضاح السمعية والبصرية اللازمة له لاكتمال العملية التعليمية... وهي الوسائل التي لا يمكن حصول المدرس عليها بالوسائل التقليدية لضخامة تكلفتها ولاتساع مجالات التعليم كماً وكيفاً. وهو يعاون مدرس الفصل بأن يضيف إلى جهده جهد مدرس التلفزيون الذي يختار من الصفوة المتخصصة في فروع التعليم المختلفة... وفي طرق التدريس. وهو يعاون الطالب في منزله بدروس «الاثراء» التي يقدمها تدعيماً لما حصله الطالب في فصله. وهو يعاون السلطات التعليمية في اتصالها بالمدرسين المنتشرين في داخل القطر أو الاقليم للأخذ بطرق التعليم المتطورة.

١٠ ـ التلفزيون وتعليم الكبار

وإذا كان هذا هو الدور الذي يمكن أن يقوم به التلفزيون في التعليم المدرسي فإن له دوراً آخر في تعليم الكبار.

فهو يستطيع المعاونة في حملات محو الأمية، سواء العام منها أو الوظيفي، وهي الحملات التي ينبغي لها أن تسير بطريقة علمية مدروسة، على المستويات المحلية والقومية والاقليمية، ولا تترك للمبادرات الفردية، وأن تستغل فيها جاذبية التلفزيون وقدرته على الوصول إلى أماكن بعيدة متفرقة، وقدرته على تركيز انتباه المشاهد على أشكال بعينها، مع عدم إغفال دور الرواد في تجمعات محو الأمية الذين يقع عليهم العبء الأكبر في تعليم المهارة على الكتابة بالذات.

ويستطيع التلفزيون أن يعاون في تقديم المناهج «بعد المدرسية» أو «التكميلية» المختلفة أو مناهج «الانعاش» للذين استكملوا مراحل التعليم المنهجية المختلفة ودخلوا في الحياة العملية ويلزمهم وفق منطق القرن العشرين أن يظلوا على اتصال بما يجدّ في فروع العلوم والحياة المختلفة، أو أن يحصلوا منها مناهج تكميلية ترفع من مستواهم التعليمي في التخصصات المتعددة. وفي هذه الحالات من الأفضل أن ترتبط مثل هذه البرامج التلفزيونية ببرامج التعليم بالمراسلة، والمراكز العملية لتعليم الكبار.

ويستطيع التلفزيون أن يعاون في رفع مستوى المهارات الفنية للعاملين في مجالات العمل المختلفة ويوسع آفاق إدراكهم للوسائل والغايات في مختلف التخصصات العملية. كما يستطيع التلفزيون في مجال تعليم الكبار أن يقوم بدور أساسي في تعليم اللغات الأجنبية... وتعليم اللغات الأجنبية، على الأخص بالنسبة للشعوب العربية، لم يعد ترفاً

بل ضرورة أساسية لوصول الفرد إلى المستوى الثقافي المناسب.

١١ ـ كلمة عن الأثر الذاتي للتلفزيون

على أن المتتبع للبحوث والنظريات المتصلة بوسائل الاتصال الجماهيري... وبوسيلة التلفزيون بالذات يكتشف أن هناك اتجاهاً جديداً أو نظرية أحدثت دوياً هائلاً في علوم الاتصال، هي «نظرية ماكلوهان في فهم وسائل الاتصال». ومؤدى نظرية هذا الفيلسوف الكندي المعاصر أن اكتشاف أي تكنولوجيا جديدة وتطبيقها في مجال الاتصال من شأنه أن يؤدي بذاته إلى إحداث تغيرات ثقافية وحضارية في المجتمع الذي تدخل إليه هذه التكنولوجيا الجديدة... بصرف النظر عما تحمله هذه الوسيلة من أفكار... فهو يقول إن «الوسيلة في ذاتها هي الرسالة».. أما الرسالة التي تنقلها الوسيلة أو المضمون فهي رسالة أخرى تضاف إلى الرسالة الأولى التي لها تأثير بذاتها. فالتلفزيون مثلاً عندما يدخل إلى مجتمع من المجتمعات الانسانية، فإنه بذاته وبصرف النظر عن البرامج التي يقدمها ـ دون التقليل من أهمية هذه البرامج ـ يحدث تأثيرات عميقة في ثقافة هذا المجتمع. من بين هذه التأثيرات مثلاً ـ فيما يقرر ماكلوهام ـ تحول المجتمع من ثقافة المشافهة إلى ثقافة الرؤية، أي اعتماده فيما يتلقاه من خبرات إنسانية على حاستي النظر والسمع بدلاً من اعتماده في الدرجة الأولى على حاسة السمع وما يترتب على هذا من آثار ثقافية عميقة. ومن هذه التأثيرات مثلاً إلغاء إحساس الفرد بالبعد المكاني... وبالتالي اتساع اهتماماته لكي تعبر مجتمعه المحلي القطري ثم المجتمع القومي ثم المجتمع العالمي. ومن هذه التأثيرات أيضاً بداية سيادة الثقافة القومية والثقافة العالمية ـ بالنسبة للفرد ـ على حساب الثقافة المحلية والقبلية. ولا نريد أن نقف طويلاً عند هذه النظرية، رغم أنها جديرة بالبحث والدراسة، فموضوع بحثنا هو «البرامج» التي يقدمها التلفزيون... وليس «التلفزيون» في ذاته.

١٢ ـ الملامح الثقافية للخدمة التلفزيونية العربية

أ ـ اللهجات والثقافات المحلية

وبعد هذا الاستعراض العام لماهية التلفزيون وماهية الثقافة وماهية التأثير الثقافي للتلفزيون... نأتي إلى الهدف المقصود من هذا البحث، وهو التعرف على الوضع القائم بالنسبة للتلفزيون بين قومية الثقافة العربية ومحليتها.

وهنا نجد أن الخدمات التلفزيونية في المنطقة العربية تتميز بمجموعة من الملامح الاساسية، بعضها راجع إلى طبيعة الارسال التلفزيوني ذاته، وبعضها راجع إلى الإمكانيات المحدودة لكثير من الخدمات التلفزيونية العربية، ويرجع البعض الآخر إلى المدى المحدود لانتشار أجهزة الاستقبال التلفزيوني بين الجماهير العربية.

فالإشارة التي تنبعث من جهاز الارسال التلفزيوني ـ على خلاف الاشارات المنبعثة من أجهزة الراديو ـ لا تتعدى في الظروف العادية دائرة نصف قطرها تسعون كيلومتراً،

في حين أن إشارة الراديو على الموجتين المتوسطة والقصيرة يمكن أن تصل إلى عشرات الآلاف من الكيلومترات... ومعنى هذا أنه لكي تغطي الخدمة التلفزيونية قطراً عربياً متوسط المساحة، فلا بد من إقامة شبكة من محطات الإرسال التلفزيوني مختلفة المواصفات في عدة نقاط وفقاً للتوزيع الجغرافي للسكان ووفقاً للظروف الطبيعية للمكان، الأمر الذي يقتضي نفقات باهظة لم تستطعها حتى الآن غالبية الدول العربية، فاكتفت بإقامة محطات تخدم المدن الكبرى وحدها أو شبكات محدودة المدى لتغطية أهم المناطق الآهلة بالسكان من وجهة نظر المخططين للخدمات التلفزيونية.

وهذه المحطات أو الشبكات التلفزيونية المحلية تعمل أساساً لخدمة الجمهور المحلي، حيث لا توجد وسائل فنية لربطها بعضها بالبعض الآخر على المستوى القومي. والوسائل المعروفة حتى الآن هي ربط الشبكات المحلية معاً عن طريق سلسلة مترابطة من محطات التقوية أو عن طريق قمر صناعي تشترك فيه الشبكات المحلية عن طريق محطات أرضية خاصة بكل منها... ولا ترتبط من الشبكات العربية المحلية معاً في خدمة مشتركة في فترات معينة إلا شبكات المغرب والجزائر وتونس.

كل هذا فرض على الخدمات التلفزيونية العربية بشكل عام أن تركز معظم اهتمامها على جمهورها المحلي... بل وفي بعض الأحيان على جمهور المدينة الكبيرة التي تخدمها، والاستثناء الوحيد هو بعض البرامج القليلة التي ترجو بعض المحطات العربية المنتجة لها أن تبيع حق استغلالها إلى المحطات الأخرى في المنطقة العربية، فهذه وحدها يراعى فيها الجانب القومي.

وأول مظاهر هذا الاهتمام المحلي للبرامج التلفزيونية العربية سيطرة اللهجات المحلية عليها وتركيزها على ألوان الثقافة المحلية بفروعها المختلفة وتناول مشكلات وعادات لا تعني في الأغلب الأعم إلا هذا الجمهور المحلي الذي تتجه إليه.

ب ـ التبادل البرنامجي المحدود على المستوى القومي

ولا شك أنه مما يخفف من غلواء هذه الصفة المحلية الغالبة على الخدمات التلفزيونية العربية اضطرارها إلى الاعتماد على بعض البرامج التلفزيونية العربية المنتجة في محطات عربية أخرى لكي تسد حاجة الخدمة التلفزيونية المستمرة إلى إنتاج جديد، الأمر الذي لا يتيسر دائماً بالامكانيات المحلية المحدودة في أغلب الأحيان. ولكن من المؤسف أن هذا التبادل البرنامجي بين محطات التلفزيون العربية يتم في نطاق محدود لأكثر من سبب.

ـ فالمستويات الفنية والتقنية غير متكافئة بين هذه المحطات.

ـ وتكلفة انتاج البرامج التلفزيونية في المحطات القادرة على إنتاجها تكلفة كبيرة ونطاق توزيعها محدود، الأمر الذي يجعل مقابل حق استغلالها في المحطات التلفزيونية الأخرى كبيراً تعجز عنه كثير من هذه المحطات.

ـ عدم وجود نظام فعال لتبادل البرامج التلفزيونية على المستوى القومي تشرف عليه هيئة قومية رغم الجهود التي يبذلها لتحقيق هذا الهدف اتحاد إذاعات الدول العربية.

ج ـ الاعتماد على البرامج التلفزيونية الاجنبية

وأمام هذا الوضع غير الملائم على المستوى العربي، نجد الموقف يختلف تماماً في تعامل المحطات العربية مع المنظمات والهيئات والشركات الأجنبية... فنجد الكثير منها على استعداد لتزويد هذه المحطات بما تحتاج إليه من البرامج التلفزيونية الأجنبية بأسعار معقولة أو بأسعار زهيدة أو بدون مقابل على الإطلاق... مما يغري كثيراً من الخدمات التلفزيونية العربية بالاعتماد على هذه الهيئات الأجنبية في سد حاجتها من البرامج التلفزيونية الأجنبية... بل وفي التغالي في الاعتماد على هذه البرامج.

ونعرف أن هذه البرامج الأجنبية تخضع في كل المحطات العربية لنوع ما من أنواع الرقابة... ولكنها في الأغلب الأعم لا تعدو أن تكون رقابة سياسية أو رقابة أخلاقية، مع أن الأهم هو الرقابة على القيم والاتجاهات المباشرة أو غير المباشرة التي تحملها هذه البرامج.

ولا يقول أحد بوجوب انغلاق الثقافة العربية في وجه الثقافات الأجنبية المختلفة، بل إن الثقافة العربية كانت وما زالت وستظل في أخذ وعطاء مع هذه الثقافات... بهدف الاثراء المتبادل لكل منها... ولكن مع ضرورة الحفاظ على مقومات الثقافة العربية وحمايتها من القيم التي تخربها من داخلها..

د ـ طغيان ثقافة المتوسطين من أهل المدن

وهناك اعتبار آخر في الوضع القائم بالنسبة لعلاقة التلفزيون بالثقافة العربية... فالخدمات التلفزيونية العربية مركزة من ناحية الارسال، كما سبق أن أوضحت، في المدن العربية الكبيرة.

ويزيد الأمر تعقيداً أن أجهزة استقبال هذه الخدمات مرتفعة الثمن بالنسبة للمستوى العام للدخول في المنطقة العربية. وهي تقتضي في كل الأحوال وجود تيار كهربائي مستمر بسعر معقول في مناطق الاستقبال، ومعروف أن هذا الظرف لا يتوفر في كثير من المناطق العربية. كل هذا جعل الخدمات التلفزيونية العربية تتجه في غالبية الأحيان إلى الطبقات المتوسطة من أهل المدن.

والمخططون لبرامج التلفزيون مسؤولون بطبيعة وظائفهم عن الملاءمة بين الخدمة التلفزيونية التي يقدمونها وبين الجمهور الذي تقدم إليه... فهي خدمة لا تقدم في فراغ... بل تقدم إلى جمهور محدد له مواصفاته واحتياجاته الثقافية. والنتيجة المنطقية لكل هذا أن الخدمات التلفزيونية العربية أصبحت لا تعكس الثقافات العربية المحلية فقط، بل وتركزت على ما يتناسب مع الثقافات الطبقية للمجتمعات العربية المحلية التي تغذيها. أي

أن الصفة الثقافية الغالبة على إنتاجها هي المحلية الطبقية.

ثانياً: تخطيط الخدمات التلفزيونية العربية من أجل ثقافة متوازنة

إذا كان هذا هو الوضع القائم بالنسبة لعلاقة التلفزيون بالثقافة العربية، فما هي الوسائل التي يمكن عن طريقها وضع التلفزيون في مكانه الصحيح من أجل خدمة ثقافة عربية متوازنة بين المحلية والقومية؟ ينبغي أولاً وقبل كل شيء اعتبار التلفزيون عنصراً أساسياً في السياسة الثقافية على المستوى الوطني ثم على المستوى القومي.

وهذا يقتضي بداهة أن تكون لكل دولة من الدول العربية خطة ثقافية طويلة المدى وخطط أخرى قصيرة المدى. ويقتضي بالبداهة أيضاً أن تكون هناك خطة ثقافية عامة على المستوى القومي العربي كله... ووضع السياسات التخطيطية عملية علمية معقدة غاية التعقيد، وليست مجرد شعارات أو مجموعة من الآمال التي تطرح أمام الناس مع كل النيات الطيبة في أحسن الأحوال... ثم لا تعرف طريقها إلى الحياة.

وعملية التخطيط، وإن كانت قد نشأت من قبل في إطار الأنشطة الاقتصادية والعلمية، إلا أن الأخذ بها في مجال الثقافة وغيرها من الأنشطة الانسانية أصبح من ضرورات الحياة المعاصرة، بل واعتبر اكتشافاً رائعاً لما حققه من نتائج.

ويكفي أن نقول إن الثقافة بارتباطها بوجدان الفرد وفكره وقيمه وموقفه من الحياة لا يمكن أن يتحقق فيها أي تطوير فعال إلا إذا رسمت أهدافه وجندت من أجل تحقيقها الوسائل على المدى الطويل... ومن الأقوال الشائعة إن عملية بناء مصنع أسهل عشرات المرات من عملية بناء وجدان فرد أو جماعة.

وليس هنا مجال التفصيل في نظرية التخطيط بعامة أو التخطيط الثقافي بخاصة، ولكنا نرى من الضروري أن نعرض بسرعة لتعريف كلمة التخطيط بما يوضح عناصرها حتى تكون مقياساً نعرف به إذا كان ما نقوم به، ونطلق عليه هذا الوصف هو تخطيط فعلاً بالمعنى العلمي أم لا؟

- فالتخطيط عملية (أي أن يتميز بصفة الاستمرار وتفاعل عناصره مع بعضها البعض).

- مؤداها تجنيد الامكانات المادية والبشرية المتاحة (وهذا يقتضي حصرها أولاً وتحديد مدى كفاءتها).

- والتي يمكن أن تتاح (وهذا يعني ضرورة العمل مقدماً قبل وضع الخطة على إيجاد موارد مادية وبشرية جديدة يتوقع توافرها على أسس مقبولة).

- خلال فترة زمنية معينة (هذه الفترة قد تكون طويلة تمتد إلى عشرين سنة مثلاً أو قصيرة تمتد إلى خمس سنوات أو نحوها).

ـ من أجل تحقيق أهداف محددة (وهذه الأهداف تحدد في إطار الأهداف الأشمل على المستوى الاقليمي أو القومي).

ـ عن طريق سياسات عامة وتفصيلية (فالخطط التنفيذية أو السياسات تتم على مستويات الأمم في المستوى الأعلى والأكثر تفصيلاً في المستويات الأدنى).

ـ تختبر مدى فعاليتها على مدار التنفيذ (بمعنى أن تتلاءم مع عملية التنفيذ متابعة لمدى النجاح أو الفشل في تحقيق النتائج وأسباب ذلك مع تعديل السياسات التنفيذية وفقاً لهذه الاختبارات).

ـ مع الاستخدام الأمثل للموارد والطاقات (أي مراعاة الجانب الاقتصادي في التنفيذ وزيادة كفاية العمل).

ـ ومفهوم طبعاً أن وضع الخطط الثقافية على المستوى المحلي أو القومي يجب أن يكون في إطار خطة التنمية الاقتصادية والاجتماعية ومتمشياً مع الخطط التعليمية في مستوياتها المختلفة... ويأتي تخطيط النشاط التلفزيوني في إطار الخطة الثقافية الشاملة.

وينبغي أن ننبه هنا إلى ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: ان للتلفزيون دوراً إعلامياً ملحوظاً في الدول العربية المختلفة... وعليه واجبات في إطار الفكر السياسي القائم في كل بلد عربي، وهذه مسألة منفصلة عن الدور المؤثر الذي يؤديه في مجال الحياة الثقافية، وهو ما يركز عليه الحديث هنا، وهناك سلطات في كل دولة عربية مسؤولة عن الدور الاعلامي للتلفزيون في إطار فكرها السياسي الأمر الذي يخرج عن إطار هذا البحث.

الملاحظة الثانية: ان الدول العربية تختلف فيما بينها في الشكل التنظيمي الذي يوضع فيه التلفزيون داخل الاطار التنظيمي العام للدولة؛ على أنه مهما كان هذا الوضع فهو لا يتعارض مع ضرورة إيجاد صيغة تنفيذية مناسبة في كل دولة لربط التلفزيون بالخطة الثقافية العامة للدولة في إطار خطة أعم، تشمل المنطقة العربية كلها، وهو أمل ينبغي أن تجند القوى المخلصة في سبيل الوصول إليه.

فإذا اتفقنا على ضرورة وضع خطة التلفزيون ضمن إطار الخطة الثقافية العامة، فإن لخطة التلفزيون مجموعة من المقتضيات لا بد من مراعاتها نسوق ما نعتقد أنه أهمها في الفقرات التالية:

١ ـ الوصول بالخدمة التلفزيونية إلى أكبر عدد من المشاهدين

وهذا أمر طبيعي إذا أريد به للخدمة التلفزيونية أكبر قدر من التأثير... والغريب أن هذه الفكرة التي تبدو بديهية تغيب كثيراً عن اهتمامات القائمين على الخدمات التلفزيونية، بسبب انشغالهم بمحتوى البرامج وتوجيهها.

ونشر الخدمة التلفزيونية لا بد أن يسير في عدة اتجاهات:

أ ـ العمل على مد شبكات التلفزيون الوطنية، بحيث تغطي كل الأماكن الآهلة بالسكان في كل دولة عربية مع الأخذ في الاعتبار الجوانب التقنية التي تسمح بربطها بشبكات الدول العربية المجاورة.

ب ـ أن تقترن خطة امتداد الشبكات التلفزيونية مع خطة توفير التيار الكهربائي الثابت في الأماكن التي يصل إليها الارسال التلفزيوني. . . وذلك أن الاعتماد على أجهزة الاستقبال التلفزيوني التي تدار بالبطاريات الجافة أو السائلة عملية معقدة كثيرة التكاليف، وثبت بالتجربة العملية عدم جدواها، كما أن الاعتماد على تيار كهربائي من مولد محلي يجعل وصول الخدمة التلفزيونية إلى المستقبلين مرهوناً بمواعيد تشغيل مثل هذا المولد، وهو غالباً ما يتم تشغيله لأغراض تختلف ـ إن لم تتعارض ـ مع عملية الاستقبال التلفزيوني.

هذا بالإضافة إلى أن وصول تكنولوجيا الكهرباء إلى أي تجمع إنساني من شأنه أن ينقل ثقافة هذا التجمع من طور إلى طور آخر أكثر تقدماً.

ج ـ ضرورة العمل على توفير أجهزة الاستقبال التلفزيوني بأسعار مناسبة لمستوى دخل الأسرة العربية في البلاد العربية المختلفة، إما بإنشاء صناعات تجميع محلية أو بالاتفاق مع الشركات الأجنبية المنتجة على إنتاج أجهزة بمواصفات أكثر بساطة، وبالتالي أقل تكلفة، أو بإعفاء الأجهزة من الضرائب والرسوم الجمركية، أخذاً في الاعتبار أن هذه الأجهزة تشترك في أداء خدمة ثقافية عامة وليست من أمتعة الترف أو الكماليات.

٢ ـ الأخذ بنظام المشاهدة الجماعية

وذلك في الأوساط التي لا تتيح لها ظروفها الاقتصادية أن تمتلك أجهزة استقبال للمشاهدة الفردية أو العائلية، بإقامة نواد للمشاهدة التلفزيونية تسير وفقاً للنتائج التي وصلت إليها التجارب العالمية في هذا المجال، سواء في الدول المتقدمة أو الدول النامية، والتي تتبنى الدعوة إليها الآن منظمة اليونسكو.

والمقصود من هذا النظام ليس مجرد إتاحة فرصة المشاهدة العابرة لبرامج التلفزيون من جانب أفراد أو مجموعات لا تستطيع أن تشتري أجهزة الاستقبال، إذ ليس من شأن هذه المشاهدة العابرة أن تنتج الآثار الثقافية المرجوة، وإنما القصد أن يتيح النظام مشاهدة منتظمة لمجموعات محلية متناسبة ثقافياً ولبرامج معينة تصمم بالاتفاق مع الخدمات التلفزيونية، وأن تكون المشاهدة فرصة لكي تدخل الجماعة فيما بينها في حوار عن الانطباعات والمعلومات التي خلقتها هذه البرامج التلفزيونية، ويأتي التغيير المؤثر في السلوك أو القيم أو الاتجاهات نتيجة مناقشات الجماعة واقتناعها بضرورات واتجاهات التغيير. . . ومن أجل هذا كان من الأفضل الأخذ بالشروط التالية أو معظمها في إنشاء هذه النوادي:

ـ تحديد عدد المشتركين في كل ناد (وليس المقصود بالنادي هنا المعنى الاصطلاحي المعروف... بل المقصود مجرد تجمع هذه المجموعة من المشتركين في أي مكان تتفق عليه ويزود بجهاز للاستقبال التلفزيوني).

ـ أن يدفع كل مشترك أي قدر من المال مهما كان صغيراً لمجرد إشعاره بالمشاركة في ملكية الجهاز وإدارته... وتقوم بدفع بقية الثمن إحدى الجهات الرسمية أو الشعبية المعنية.

ـ أن يختار الأعضاء رئيساً لتنظيم المشاهدة والمناقشة من بين أعضاء الجماعة أنفسهم وليس من خارجها.

ـ إنشاء علاقة مستمرة بين النادي والمسؤولين في الخدمة التلفزيونية لإبلاغهم برغبات الأعضاء وردود فعلهم إزاء البرامج المختلفة.

ولما كانت هذه النوادي ستنتشر في الأغلب الأعم في المناطق الريفية، فستؤدي بالضرورة إلى رفع المستوى الثقافي الفردي والتقريب بينه وبين مستوى المدينة، الأمر الذي يؤدي إلى خلق وحدة ثقافية على المستوى الوطني تكون مع مثيلاتها وحدة متنوعة الأجزاء على المستوى القومي.

٣ ـ وضع نظام مستمر لبحوث المشاهدين

ذلك أن أي تخطيط ثقافي لا بد أن يأخذ في المحل الأول من اعتباره المستوى الثقافي للذين تصل إليهم وسيلة الاتصال مع تحديد احتياجاتهم الثقافية حتى لا تضيع الرسالة نتيجة عدم اهتمامهم بها لانقطاع صلتها باحتياجاتهم... الأمر الذي يحتم ضرورة إجراء مسح ميداني للمجتمعات المحلية المختلفة التي يصلها الارسال التلفزيوني.

ونظراً لأن القيم والاتجاهات الثقافية لأي تجمع بشري لا يمكن أن تكون ثابتة مع كل ما يحيط بها من تأثيرات مختلفة ومتنوعة... لذلك فلا بد أن تكون هذه البحوث مستمرة لرصد كل ما يطرأ من تغيير في المستويات أو الاحتياجات الثقافية لإمكان مواجهتها بالتغيير الملائم في السياسات الثقافية.

ولما كان التلفزيون وسيلة اتصال (غير مباشرة) بمعنى أنه غير قادر على الحصول على ردود الفعل لرسالته الثقافية بشكل فوري على النحو الذي يحدث في الاتصال المباشر (وجهاً لوجه) فلا بد أن يكون من أهداف هذه البحوث أيضاً رصد ردود الفعل بالنسبة للبرامج التلفزيونية... على الأخص لكي تجيب على الأسئلة التالية:

ـ هل وصلت الرسالة التلفزيونية إلى الجمهور المعني؟

ـ وما هي العناصر الأخرى التي ساعدت أو تعارضت مع وصول الرسالة صحيحة؟

ـ وهل استطاعت الرسالة أن تحقق أهدافاً محددة في إضافة معلومات أو تغيير اتجاهات ومواقف فكرية أو عاطفية معينة أو تثبيتها، وكذلك الأمر بالنسبة للقيم وأنماط السلوك؟

ـ وما هو المدى الذي حققته؟

ولكي تصل الخدمات التلفزيونية العربية إلى تحقيق المستوى المناسب من القومية الثقافية، فلا بد أن تتبادل فيما بينها هذه البحوث أو نتائجها حتى يكون المخططون المحليون للخدمات التلفزيونية في البلاد العربية المختلفة على دراية بالملامح الثقافية للهيئات العربية المختلفة وردود فعلها بالنسبة للأنماط البرناجية المختلفة لكي تعاونهم في وضع خططهم البرناجية التي يمكن أن يكون لها أثرها الثقافي على المستوى القومي.

٤ ـ وضع الخطط البرناجية المحلية على أساس تحقيق التوازن الثقافي

جرى العرف في الخدمات التلفزيونية العربية أخذاً بأساليب العمل التي كانت متبعة من قبل في الخدمات الاذاعية الغربية، على وضع خطط البرامج بطريقة فصلية، بمعنى أن ترسم خطة برناجية لكل ثلاثة أشهر فقط.

ولا بأس من الخطط الفصلية ـ بل إنها لا غنى عنها من الناحية العملية ـ بشرط أن تكون في إطار خطة شاملة متفق على خطوطها العامة في إطار السنة كلها، ثم في إطار الخطة الثقافية الأشمل التي يمكن أن توضع لخمس سنوات أو أكثر.

فالتأثير الثقافي لا يمكن أن يتحقق على فترات قصيرة بالإضافة إلى أن عمليات الإنتاج التلفزيوني تستلزم بطبيعتها وقتاً أطول كثيراً من إطار الخطة الفصلية.

وينبغي أن يدور التخطيط البرناجي بمستوياته المختلفة على عدة محاور لكي يحقق القدر المنشود من التوازن الثقافي.

ـ فلا بد أن يعمل على نشر وتطوير الثقافات العربية المحلية بأشكالها المختلفة فهي الروافد التي تغذي التيار القومي للثقافة العربية.

ـ بل لا بد له أيضاً أن ينشر ويطور الثقافات الفئوية والطبقية في إطار البلد العربي الواحد فهذا من شأنه تثبيت الوحدة الوطنية وزيادة مصادر الثقافة القومية.

ـ ويتوازى مع هذا العمل ضرورة نشر وتدعيم القيم العربية الثقافية القومية المعتمدة على تاريخ حضاري طويل خلف تراثاً من الفكر والفن يستطيع التلفزيون بل ينبغي له أن يعمل، مع غيره من الوسائل، على إحيائه ونشره بالأساليب الملائمة لجهاز التلفزيون.

ـ وضع معايير دقيقة بقدر الامكان لاستخدام البرامج التلفزيونية الأجنبية، بحيث تكون هذه البرامج نافذة تطل منها الجماهير العربية على الثقافات الأجنبية فتثري ثقافتها الذاتية دون أن تكون أداة، بوعي أو بغير وعي، لتخريب الثقافة العربية من الداخل وإفساد قيمها الأساسية.

٥ ـ وضع معايير لاستخدام اللغة العربية الصحيحة في التلفزيون

مع التقدير الكامل لما أجمع عليه الخبراء في اجتماعهم بمقر اليونسكو (من ٢٩ أيار/مايو إلى ٣ حزيران/يونيو منذ سنة ١٩٦٠) لدراسة أصالة الفكر والادب والفنون العربية خلال المئة سنة الماضية، من أن «الثقافة العربية، سواء القديمة أو الحديثة أو المعاصرة، تتجاوز في نطاق شمولها البلاد العربية نفسها، ولذلك فإن اللغة العربية لا يمكن اعتبارها المعيار الوحيد لهذه الثقافة..» إلا أننا نرى، في إطار هذا البحث، أن اللغة العربية تشكل عنصراً أساسياً في تدعيم التيار القومي للثقافة العربية.

فبحثنا يدور حول النشاط التلفزيوني ـ وهو نشاط يقوم على الصورة كما يقوم على الكلمة المنطوقة ـ أي اللغة، كما أنه يقتصر على الأنشطة التلفزيونية في المنطقة العربية، وهي منطقة لغتها الأولى هي اللغة العربية (رغم وجود لغات أخرى غير مكتوبة في الغالب لاقليات محدودة جداً تقيم في العالم العربي، ولكنها تنتمي إلى الحضارة العربية).

ولقد كانت اللغة العربية من العناصر الأساسية ـ ولا نقول الوحيدة ـ في تكوين واستمرار الثقافة العربية... وهي لغة حية متطورة لديها القدرة على مزيد من التطور والتكيف وفق مقتضيات العصر... وليست لغة مندثرة كاللغة العبرية مثلاً تبذل الجهود والوسائل المصطنعة لاحيائها لخلق وجود قومي مصطنع.

وبالنظر إلى الصفة المحلية التي تتميز بها الخدمة التلفزيونية على النحو الذي أوضحناه من قبل، والخوف من تردي هذه الخدمة بكاملها في مهاوي اللهجات المحلية المتباينة، لذلك ينبغي العمل بوعي كامل على ضرورة سيطرة اللغة العربية الصحيحة على الخدمات التلفزيونية العربية لضمان احتفاظها بعنصر أساسي من مقوماتها القومية، دون إهدار لحق اللهجات المحلية في الظهور بطريقة مهذبة لا تبالغ في البعد عن صحيح اللغة.

ولسنا نقصد هنا سيطرة الاسلوب الأدبي للغة العربية، فلقد فرضت الاذاعة الصوتية ثم التلفزيون (وهو إذاعة مرئية وصوتية) أسلوباً خاصاً في استخدام اللغة يختلف عن الاسلوب الأدبي، وأصبح يعرف بالأسلوب الاذاعي، أهم ما يميزه البساطة واختيار الكلمات العربية المألوفة، واستخدام الجمل القصيرة، وتكوينها بحيث تسهل على النطق والسمع معاً.

٦ ـ وضع الخدمات التلفزيونية العربية في خدمة التعليم

والتعليم الذي نقصده هنا هو التعليم بشقيه، المنهجي المدرسي، وتعليم الكبار على النحو الذي أوضحناه في فقرة سابقة من هذا البحث، أخذاً في الاعتبار أن التعليم ركيزة أساسية من ركائز الثقافة، وأن التلفزيون قادر بخصائصه الذاتية على معاونة المعلمين والدارسين على رفع مستوى الخدمة التعليمية، سواء في داخل المدرسة أو خارجها، والجهود التي تبذلها السلطات التعليمية على مستوى الوطن العربي كله في سبيل توحيد

السمات الأساسية لمناهج التعليم في مراحله المختلفة وطرق التدريس وصولاً إلى قومية التعليم في المنطقة العربية.

ومسؤولية تنفيذ هذه السياسة تقع على عاتق المسؤولين عن التعليم المدرسي وتعليم الكبار في البلاد العربية، على نفس مستوى مسؤولية المخططين للخدمات التلفزيونية العربية، وعليهما معاً تقع مسؤولية إيجاد الصيغة التنظيمية والاقتصادية والفنية المناسبة للوصول إلى هذا الهدف... فليست هناك صيغة عامة يمكن تطبيقها في كل الأحوال، وتجارب العالم في هذا المجال متعددة متباينة.

٧ ـ التدريب على المستوى العربي

ونعني هنا وضع سياسات تدريبية للارتفاع بمستوى العاملين في حقل التلفزيون في المجال العربي على اختلاف مستوياتهم التنظيمية أو تخصصاتهم وأن يكون الجزء الغالب في تنفيذ خطط التدريب على الأرض العربية. ونقصد من هذا إلى عدة أهداف:

ـ فالارتفاع بالمستوى الفني والتقني للبرامج يعني زيادة تأثيرها على جمهورها المحلي.

ـ وهو يعني فتح المجال أمامها للظهور على شاشات تلفزيونات أخرى عربية.

ـ وهو يعني أيضاً الوصول إلى صيغ وأشكال برنامجية جديدة تتيح للتلفزيون أن يطرق مضامين ثقافية لم يكن ليتاح له أن يطرقها في ظل الاشكال الفنية التقليدية.

وأن يكون التدريب في أغلبه على الأرض العربية يضمن لقاء التلفزيونيين العرب مباشرة... فتنشأ بينهم اللغة الفنية المشتركة التي تعاونهم في أداء مسؤوليتهم على المستوى القومي... وتضمن لهم التدريب على أجهزة فنية لا تختلف كثيراً عن مثيلاتها في المحطات التي يعملون بها... ويلمسون الاحتياجات الثقافية لأوطان عربية أخرى وكيف تنعكس على إنتاجها التلفزيوني، فيستفيدون من ذلك خبرة تتجه بطبيعتها إلى تدعيم العمل القومي.

ولا ينفي هذا أهمية التدريب في الدول المتقدمة... على أن يكون قاصراً على المستويات التنظيمية العليا التي تشكلت بالفعل قيمها الثقافية، بحيث تثريها الروافد الأجنبية وتطغى عليها. ويدخل في إطار التدريب... التنسيق على المستوى العربي... وفي لقاءات تتم بين المسؤولين عن الأنشطة التلفزيونية المتشابهة من أجل تدعيم القيم والاتجاهات الثقافية القومية في العمل التلفزيوني.

٨ ـ زيادة حجم التبادل التلفزيوني بين التلفزيونات العربية

ولا شك أن هذا التبادل البرنامجي، والذي نعني به إذاعة برامج تلفزيونية لدولة عربية في تلفزيونات دولة أو دول عربية أخرى، هو من أكثر وسائل تدعيم المعالم القومية للثقافة العربية، ويزيد الدعم بمقدار زيادة عدد البرامج ومساحة الأرض التي يشملها التبادل.

ويتم التبادل الآن بين تلفزيونات الدول العربية في نطاق محدود جداً خصوصاً إذا قيس بنسبة البرامج الأجنبية التي يذيعها كثير من التلفزيونات العربية. وتتم هذه العملية إما بتبادل التسجيلات (أي شراء حق استغلالها) بين محطتين أو أكثر، أو عن طريق ربط شبكة تلفزيونية وطنية بأخرى مجاورة لها، فتستطيع كل منهما أن تأخذ من الأخرى وتعطي.

وهذا الشكل الثاني لم يتيسر في المنطقة العربية كلها إلا في فترة متأخرة جداً وبين محطات تونس والجزائر والمغرب والتي ارتبطت بشبكة أرضية عرفت باسم «مغرب فيزيون».

ولا شك أن الجهود ينبغي أن تبذل من أجل مزيد من مثل هذا الربط بين الدول العربية المتجاورة، خصوصاً وهناك مشروعات مدروسة بالفعل في هذا المجال.

٩ ـ وضع خطة طويلة المدى لربط الشبكات الوطنية عن طريق الفضاء

على أن الطريقة المثلى لربط شبكات التلفزيون العربية الوطنية في شبكة واسعة على المستوى القومي كله، هي ربط تلفزيونات المنطقة العربية كلها عن طريق الفضاء عبر قمر صناعي يطلق خصيصاً لخدمة المنطقة العربية أو باستخدام أحد الأقمار الصناعية العالمية التي يمكن أن تقوم أيضاً بهذا العمل.

وتتلخص الفكرة ـ دون الدخول في تفاصيل فنية معقدة ـ في إقامة محطة استقبال وإرسال للإشارات التلفزيونية على قمر صناعي يدور بسرعة موازية لسرعة الأرض يستقبل الاشارات التلفزيونية من محطات أرضية خاصة تقام في البلاد العربية التي ترغب في إرسال برامجها، وتعكس الاشارات لترسل إلى المحطات الأرضية للدول العربية الراغبة في استقبال الاشارة. وبذلك تستطيع أي محطة عربية أن ترسل أو تستقبل ما تشاء من برامج الدول العربية الأخرى المشتركة في هذا النظام وتذيعه بين برامجها.

وبذلك تستطيع كل الدول العربية أو بعضها أن تشاهد برنامجاً تذيعه إحداها في نفس الوقت وبنفس مستوى الجودة... فتخلق وحدة ثقافية عقلية ووجدانية لا تستطيعها أية وسيلة أخرى من وسائل الاتصال. ولم يعد هذا حلماً بعد التقدم الضخم الذي حققته وما زالت تحققه تكنولوجيا القرن العشرين... وهو الوسيلة التي تربط الآن بين أوروبا الغربية وأمريكا والتي تربط جمهوريات الاتحاد السوفياتي. وهو الوسيلة التي ستأخذ طريقها قريباً لدعم الوحدة الثقافية القومية في كل من كندا وعدد من دول أمريكا اللاتينية... وأرجاء القارة الهندية الفسيحة.

ويتبنى اتحاد إذاعات الدول العربية هذه الفكرة منذ عدة سنوات... وقد أوفدت اليونسكو، بناء على طلب الاتحاد وعدد من الدول العربية، بعثة أجرت دراسة مبدئية في ست دول عربية تمثل اجتماعياً وسكانياً وثقافياً بقية أجزاء المنطقة العربية كلها، وانتهت إلى

أن المنطقة العربية منطقة نموذجية في صلاحيتها لدراسة مشروع ربط تلفزيوني عن طريق قمر صناعي بسبب مقوماتها الحضارية والثقافية واللغوية والجغرافية، يهدف إلى خدمة أغراض الثقافة والتربية والتعليم على المستوى القومي.

ولعل المستقبل القريب أن يحقق للثقافة العربية مزيداً من التطور والوحدة إذا ما أحسنا الأخذ بالمنجزات العلمية الضخمة للقرن العشرين، وأخضعناها لتخطيط واع مخلص من أجل تحقيق أمنية من أعز أماني العرب جميعاً.

الأغنية العربية بين القوميّة والمحليّة(*)

كمال النجمي

الأغنية هي الأصل في فن الموسيقى العربية، لأن شعبنا العربي في جميع أقطاره يميل منذ الزمان الأول إلى الغناء أكثر من ميله إلى الموسيقى الخالصة التي تعزفها الآلات غير مصحوبة بالغناء... وليس هذا عيباً ولا قصوراً في طبيعة الشعب العربي ووجدانه، فلكل شعب طبيعة ووجدان صنعتهما عوامل تاريخية عميقة ينفرد بها، ولا أحد يستطيع أن يفرض عليه طبيعة ووجداناً من خارج ذاته، ولا يمكن الغاء الذوق الفني لشعب من الشعوب فجأة وإقناعه بأن يتكلف ذوقاً آخر يستعيره على علاته، من هنا أو هناك.

ليس في مقصودنا أن الشعب العربي ينفر من عزف الآلات الموسيقية، فإن هذا أبعد شيء عن مقصودنا، وإن لنا نحن العرب لتاريخاً طويلاً في تذوق عزف الآلات الموسيقية العربية كالعود والناي والقانون والبزق والآلات الأخرى التي استعربت ونطقت بالنغمات العربية كالكمان. ولم تنفصل الأغنية العربية الحضارية قط عن مصاحبة الآلات الموسيقية... ونشأت حول الأغنية هوامش موسيقية خالصة، بعضها عزف منفرد وبعضها الآخر عزف جماعي اتخذ أسماء فنية مختلفة، منها ما نعرفه الآن بالبشارف والسماعيات والتحميلات واللونجات وغيرها...

هذا هو واقع الأغنية العربية ـ حتى اليوم ـ قومياً ومحلياً. فهي أصل السماع عند الغالبية الكبرى من المستمعين العرب... يتصل بها العزف منفرداً أو جماعياً، ولا ينفصل عنها إلا في مقطوعات قصيرة تكاد تكون بجملها الموسيقية وإيقاعاتها لوناً من الغناء الصامت ـ إن صح هذا التعبير ـ ولا تخرج هذه المقطوعات في تكوينها الأساسي عن «اللازمات» الموسيقية التي تصاحب الأغاني، إلا في بعض المؤلفات ذات القوالب الفنية

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٢٠، العدد ٦ (حزيران/يونيو ١٩٧٢)، ص ١٠٣ ـ ١٠٦.

المتعارف عليها سماعياً وهي قوالب بسيطة خالية من التراكيب الموسيقية...

وهذا الواقع في الأغنية العربية ـ وبخاصة الأغنية القومية ـ يحاول بعض المتعجلين تغييره فوراً، بل ينادي بعضهم بإلغائه، لأنهم يرون أن سيطرة الأغنية على المستمع العربي تحول دون اهتمامه بالتأليف الموسيقي البحت المستند إلى أسس فنية أكثر تركيباً، على غرار ما نسمعه في الموسيقى الأوروبية...

ولكن منصفي الأغنية العربية يرون أنها ليست هي الحائل دون انتشار التأليف الموسيقي البحت بتركيباته الفنية، وإنما الحائل هو التقليد الحرفي للموسيقى الأوروبية، ثم محاولة فرض هذا التقليد على ذوق المستمع العربي...

ومشكلة مقلدي الموسيقى الأوروبية في الوطن العربي كله هي عجزهم عن التأليف بغير الأساليب والأشكال والمفاهيم الأوروبية في الموسيقى، لأنهم تعلموا هذه الموسيقى مدرسياً وفاتهم أن يتعلموا الموسيقى العربية، بل فاتهم أن يتذوقوها بلا تعال عليها ولا زراية بها...

ولو أتيح لهم بناء موسيقى عربية الملامح بقدر الامكان، ولا نقول «عربية الوجه واليد واللسان»... لكان خيراً لهم وللمستمع العربي الذي ليس في الامكان أن يفرض عليه الموسيقيون المقلدون موسيقاهم بحذافيرها، لأن له الحق في رفضها كما أن لهم الحق في تأليفها... وقديماً قيل: «الذوق شيء ليس في الكتب».. ونجتزئ هنا من معاني الذوق المتعددة بالذوق الفني، وبخاصة الذوق الموسيقي، وعلى الأخص ذوق المستمع العربي الذي يحاولون إلغاءه بعد بضعة عشر قرناً من الزمان أكسبته ثباتاً هائلاً، وإن كان في جوهره من أكثر أذواق الشعوب مرونة وتقبلاً للجديد والمستحسن من كل ما يرد عليه من أنحاء العالم بلا استثناء...

صحيح أن الموسيقى لغة عالمية. ولكن اللغة الواحدة ذات الأصل الواحد والقواعد الراسخة، ينطقها أهلها أنفسهم بلهجات متعددة، كتعدد أقطارهم وبيئاتهم وظروفهم... فكيف يصح في الأذهان أن يقال ان لغة الموسيقى يتحتم على الناس جميعاً في كل أصقاع الأرض أن يتكلموها بلهجة واحدة، وحرام على قومية هنا أو قومية هناك أن تكون لها في الموسيقى لهجة مستقلة وطريق خاص؟!

أليس الأصح ان يقال إن الموسيقى ـ على طابعها العالمي ـ لا تضيق بتعدد القوميات في داخلها، وانها وإن كانت لغة واحدة، فإنها ليست باللغة المصطنعة أو المفتعلة كلغة الاسبرانتو، لا روح تنبض فيها، ولا جنسية تنتمي إليها؟

إن الغناء والموسيقى يفرقهما التجريد الميتافيزيقي، ويزهقهما البطلان والاخفاق إذا تجردا من الطابع القومي والمحلي، وخلت تعبيراتهما من الملامح التي يرى فيها كل شعب وجهه، كما يرى سماء بلاده وماءها وخضرة أرضها وجمال طبيعتها...

ومن المفارقات أن الذين هاجموا الأغنية العربية في الزمن الأخير بوصفها عقبة كؤودا في طريق التأليف الموسيقي البحت وازدهاره، أسهموا ـ على عكس ما أرادوا ـ في توسيع نطاق الاستماع والاستمتاع بالأغنية الفردية العربية على المستويين القومي والمحلي، لأن مؤلفاتهم الموسيقية المترفعة عن ملاقاة ذوق المستمع العربي،تعمدت أن تترفع عن ملاقاته وآثرت أن تتحدى هذا المستمع المتواضع المتطلع دائماً إلى الجديد، المستعد في كل وقت للتذوق والتفهم والتصفيق لما يستحسنه ويستطيبه.

ومع ذلك فإن الاتجاه السائد الآن في غالبية الأوساط الموسيقية المصرية والعربية المتصلة بالمستمعين اتصالاً مباشراً وثيقاً، هو الاعتراف بضرورة تطوير مفهومنا للغناء والموسيقى بوجه عام، وما يترتب على تطويرهما شكلاً ومضموناً من خطوات فنية بصيرة لا تتخبط ولا ترتطم بالتقليد الحرفي، فالشعب العربي في يقظته الحديثة لم يعد يغض الطرف عما في التأليف الموسيقي الخالص كالسيمفونيات مثلاً من آفاق رحبة، بشرط أن تكون المؤلفات الموسيقية متفقة والذوق العربي، غير متعالية عليه، ولا متأففة من عدم استجابته لما لا يرضى عنه.

ومن المستطاع في هذا المجال تأليف موسيقى عربية الذوق والوجدان قائمة على أسس الموسيقى الأوروبية أو «العالمية» ـ على حسب التعبير المتداول ـ ومن الواجب تأليف موسيقى عربية قائمة على السلالم الموسيقية العربية، مستغنية بتكنيك الموسيقى الأوروبية في الحدود المناسبة التي لا تؤثر في جوهر الموسيقى العربية والغناء العربي، فإن السلم الموسيقي العربي المنقسم إلى أربعة وعشرين قسماً قد تعددت طرق استخدامه من عصر إلى عصر، ولكنه لبث دائماً محتفظاً بقياس تردد الأصوات الموسيقية العربية التي يتذوقها العرب على المستوى القومي أو المستوى المحلي. . .

ولو صدقت النيات والجهود في هذا الاتجاه لتحولت الموسيقى العربية ـ بفرعيها الغنائي والآلي البحت ـ إلى موسيقى عالمية ذات كيان خاص، بجانب الموسيقى الأوروبية التي أصبحت عالمية بفضل سعة جمهورها الذي استغرقته أساليبها قروناً متوالية، وبفضل غلبة أصحاب هذه الموسيقى على الشعوب الأخرى ومن بينها الشعوب العربية في الماضي، فكان من الأسباب التي لا يمكن إنكارها ـ حيث التحدث عن غلبة الموسيقى الأوروبية ـ ما ذكره ابن خلدون من قوله الشهير عن تقليد المغلوبين للغالب. . .

ومن حسن الطالع أن أشهر وأبرع العاملين في الغناء العربي والموسيقى العربية الآن كعبد الوهاب والسنباطي والرحبانية، فضلاً عن أم كلثوم، لا تغيب عنهم هذه الحقائق وقد ساير اتجاههم الفني تمسك الشعب العربي في غالبيته بالغناء العربي والموسيقى العربية وما يمتازان به من خصائص فنية رئيسية مثل السلم الموسيقي وتركيب المقامات وكسور الأصوات التي اشتهرت بأرباع الأصوات ـ وحقيقة ربع الصوت هنا هي ثلاثة أرباع الصوت ـ وما إلى ذلك من خصائص تتشكل على أساسها الأغنية العربية القومية والمحلية ويقوم كيان متطور خاص لهما، يطرق باب «العالمية» ويدخله حين تصبح وراءه أمة

متحدة متطورة قوية ذات صوت مسموع في العالم...

أولاً: نشأة الأغنية العربية

نشأت الأغنية العربية نشأة خاصة، فهي لم تنشأ تراتيل جماعية في المعابد كالأغنية الأوروبية مثلاً... وما زال مؤرخو الأغنية العربية يبحثون عن تاريخ ميلادها. وبعضهم يرد ميلادها إلى ثلاثة آلاف سنة مضت، عندما كانت القبائل العربية تتبلور في الجزيرة العربية وكانت اللغة العربية أيضاً تتبلور وتتجه نحو شكلها الذي اتخذته في نضجها كما يفرضه علينا الشعر الجاهلي الذي وصل إلينا جانب منه وضاع جانب...

وارتبطت أصول الغناء العربي منذ نشأته بالشعر العربي، بل بالكلمة العربية المفردة فإن تفصيلات الشعر العربي هي إيقاعات ميلودية قصيرة قائمة على سلم الغناء العربي الذي ينقسم كما أسلفنا ـ دون سائر السلالم الموسيقية في العالم ـ إلى أربعة وعشرين قسماً... وليس ممكناً ـ على سبيل المثال ـ توزين تفعيلات الشعر العربي ـ فضلاً عن بحوره الكاملة ـ على إيقاعات الموسيقى الهندية التي ينقسم سلمها إلى اثنين وعشرين قسماً... دعك بطبيعة الحال من الايقاعات الانسيابية في الموسيقى الأوروبية الكلاسيكية، فليس ممكناً توزين الشعر العربي عليها... ولو تمردت تفعيلات الشعر العربي على إيقاع الغناء العربي ـ بالشروط التي ذكرناها ـ لخرجت من الأوزان العروضية العربية القائمة على أساس الصوت العربي وأجزائه الدقيقة...

كذلك الكلمة العربية المفردة، لا تخرج عن هذه القاعدة لأن اشتقاق المفردات العربية أساسه التوزين الصوتي في سلم الموسيقى العربية. وبهذه الميزة أو هذه الخاصية تنفرد اللغة العربية عن اللغات الأوروبية القائمة على النحت، ويختلف الغناء العربي عن الغناء الأوروبي... وقد التفت الخليل بن أحمد إلى هذه الناحية ـ قبل ألف عام ـ في كتابيه **كتاب النغم وكتاب الايقاع**...

هذا الامتزاج الدقيق بين الغناء والشعر واللغة عند الأمة العربية جعل للغناء العربي منذ بداية أمره طابعاً قومياً لا يخص قبيلة في الجاهلية، ولا يخص قطراً بعد الاسلام، بل يعم العرب جميعاً، ويعم العجم المستعربين أيضاً، واحتوت فطرة الانسان على الغناء والشعر واللغة كلا لا يتجزأ، حتى عند الأميين وغير العارفين بالشعر واللغة الفصيحة.

وفي عصور التدهور القومي والاجتماعي اغتربت الأمة العربية في أوطانها ـ كما اعتدنا أن نقول ـ ولكنها احتفظت في أعماقها بهذه الفطرة الراسخة العجيبة التي لم يكد فجر النهضة العربية يبزغ، حتى انطلقت من جديد تعمل عملها، وتعلن عن وجودها واستمرارها.

ولم يكن مدهشاً أن يحمل لواء النهضة في الغناء العربي والشعر العربي مجموعة واحدة متجانسة في مصر والشام وبقية البلاد العربية.

وقامت نهضة الغناء العربي في القرن التاسع عشر على أسس قومية، فإن كتاب **سفينة شهاب** الذي ألفه الشاعر الموسيقي الشيخ محمد شهاب قائم كله على الموشحات الأندلسية القديمة، أي على تراث قومي كانت له بطبيعة الحال محليته في زمنه القديم...

وحتى الكوارث الماحقة التي نزلت بالأمة العربية كهجمة هولاكو وتدميره بغداد ثم غزوة تيمورلنك وتخريبه دمشق وغيرها، ثم سقوط غرناطة في أيدي القشتاليين وانطواء صفحة العرب في الأندلس... كل هذه الكوارث التي مزقت روح الأمة العربية لم تستطع أن تغير اتجاه فطرتها القومية في فن الغناء...

وبعد حبوط غزوة بونابرت لمصر، أسهم ملحنو النهضة العربية الأوائل في تخليص الغناء الغربي من العجمة العثمانية والفارسية والغجرية، وإعادته إلى أسلوبه القومي مضافاً إليه ما أتاحه زمانهم من إضافات وتجديدات استخرجت من مقامات الغناء العربي ألحاناً لم تكن تخطر على بال الأولين الذين نشأ الغناء على أيديهم في بداية الدولة العربية الكبرى نشأة قومية، كطويس وابن مسجح وابن سريج والغريض وابن محرز... ثم عباقرة العهد العباسي كالموصليين ابراهيم وابنه اسحق، وابراهيم بن المهدي ومخارق وغيرهم كثيرون.

ثانياً: الأسس القومية للأغنية

بعد بداية الغناء العربي في الجزيرة العربية حداءً وراء الابل، أو هزجاً أو تطرباً بألحان بسيطة موقعة على عروض الشعر، جاءت الدول العربية الكبرى بعد الفتوح الكبرى، فتأسس الغناء العربي الحضاري في الجزيرة العربية وبخاصة في المدينة ومكة... ثم في دمشق... وأرسى الفنانون الذين ذكرنا بعضهم آنفاً تقاليد الغناء والتلحين والعزف... وظهر أول كتاب عربي عن الغناء، ثم ظهر الكتاب الثاني، وهما **كتاب النغم وكتاب القيان**... ألفهما الملحن المطرب الأديب يونس الكاتب الذي سبق أبا الفرج الأصبهاني في الكتابة عن الغناء بعشرات السنين...

ونضج الغناء ـ كفن عربي يعلو فوق كل فن ـ في عصر العباسيين... قال ابن خلدون في مقدمته: «ما زالت صناعة الغناء تتدرج إلى أن كملت في أيام بني العباس»... حتى أصبح الغناء العربي فناً عميق الأصول كثير الفروع، يتخصص فيه الدارسون، ولا يفلح في احترافه إلا من أخذ الحظ الأوفى من علومه. قال المستشرق البريطاني هـ. ج. فارمر في كتابه القيم **تاريخ الموسيقى العربية** منوهاً بما بلغه ثراء العلوم الموسيقية في العصر العباسي الأول: «قام إسحق الموصلي بتلحين صوت استرعى انتباه ابراهيم بن المهدي فكتب إليه يسأله عنه ورد إسحق يعلمه بشعره وإيقاعه وبسيطه ومجراه واصبعه وتجزئته وأقسامه ومخارج نغمه ومواضع مقاطعه ومقادير أدواله وأوزانه»...

هذه الكلمات ـ كما قال فارمر ـ «تعطينا مثالاً جيلاً لاصطلاحات ذلك العصر في الموسيقى العربية».. وهي اصطلاحات علم بلغ غايته من التفنن والتعقد بعد عهد السذاجة في بدايته... ويرى فارمر أن من المحتمل جداً أن يكون رد اسحق على ابن المهدي قد

اشتمل على رموز موسيقية كالرموز التي نسميها اليوم «النوته الموسيقية»... ومن المعروف أن الكندي قد استعمل في هذا المجال رموزاً موسيقية، لو استقامت الحال للأمة العربية ولفن الموسيقى فيها لاستبحرت هذه الرموز تبعاً لاستبحار الموسيقى العربية...

هذه النهضة في الغناء والموسيقى اتخذت طابعاً قومياً لأن الأمة العربية في ذلك الحين لم تكن قد انقسمت إلى أقطار تفصلها جوازات السفر، حتى بعد أن كثرت فيها الدول والامارات والحكومات... وقد تجلت قومية هذه النهضة الفنية في انتقال المطرب الملحن زرياب من بغداد في أقصى المشرق العربي إلى قرطبة في الأندلس أقصى المغرب العربي قبل ألف سنة، حاملاً معه فن أستاذه الموصلي وفن الغناء العربي...

ثالثاً: عود على بدء

ويطول الحديث في هذا الاتجاه، ولكن الثابت أنه ينتهي بنا في كل حال إلى التدهور القومي والاجتماعي الذي أثر في الغناء والشعر وكل فن وعلم بعد تلك النهضة التي قل أن شهد لها التاريخ مثيلاً...

وقد نوهنا بما صنعه رواد النهضة الحديثة منذ القرن التاسع عشر حتى الآن في الغناء والشعر... ولعلنا لا نغالي إذا قلنا انه بتحرير هذين الفنين العربيين من العجمة والغناء اكتملت لهما ثورة فنية مزدوجة ردت إليهما الملامح العربية... واكتملت لفن الغناء العربي في أيامنا أسباب التقدم والتطور على الصعيد القومي لأن الأسس التي صحت عند الملحنين والمطربين لا خلاف فيها إلا على التفاصيل... فلا فرق في استعمال مقام الحجاز كاركرد مثلاً بين ملحن مصري وملحن مغربي أو ملحن عراقي إلا في طريقة التعامل مع هذا المقام، على حسب موهبة الملحن وقوة نفاذه إلى أسرار الجمال في هذا المقام... وقس عليه المقامات الأخرى، والايقاعات... مع الاعتراف بأنه ـ حتى الآن ـ لا توجد مناهج ثابتة للتعليم والتمرين في الغناء والموسيقى عند جميع البلدان العربية...

إن النهضة الحديثة في الغناء العربي كانت بمثابة حركة إحياء، ولكن ـ برغم كل ما حققته حركة الاحياء هذه من نجاح ـ بقيت مشكلات تواجه الغناء العربي والموسيقى العربية في جميع البلاد العربية... مثل التوزيع الأوركسترالي في الموسيقى العربية وعلاقته بالآلات الموسيقية العربية التي لا تستعمل في الاوركسترا الاوروبية؟... وتطبيق قواعد الهارموني والكونتربونيت في المؤلفات الموسيقية والغنائية العربية... ثم المسرح الغنائي الذي انكمش أمام الأغنية الفردية، وعجز عن أن يحقق مثلها امتداداً شاملاً في الوطن العربي كله، فأصبحت الأغنية الفردية قومية بينما بقي المسرح الغنائي محلياً... ويمكن أن يقال أنه ما زال امتداداً غير ناضج للمسرح الغنائي الأوروبي إلا في عدد من الأعمال التي قدمها الرحبانية وفيروز في لبنان وقدمها من قبل سيد درويش والخلعي وزكريا أحمد في مصر.

وهناك مشكلة التدوين الموسيقي المستعار من الطريقة الأوروبية... هل يمكن أن

يقال انه يلبي جميع حاجات الموسيقى والغناء العربي بلا استثناء؟ وهناك المقامات العربية الكثيرة. وقد اقترح بعض الموسيقيين المجدّدين في خدمة الموسيقى العربية ضغط المقامات الكثيرة إلى أحد عشر مقاماً فقط... ثم اقترح آخرون ضغطها إلى سبعة مقامات أساسية على أن تبقى مشتقاتها لمن يريد أن يتبحر ويتوسع كيفما شاء.

هذه المشكلات تواجه الأغنية العربية قومياً، مما دعا إلى عقد مؤتمرات للموسيقى العربية في السنوات الأخيرة بعد أن انقطع عقدها زمناً طويلاً منذ أول مؤتمر للموسيقى عقد سنة ١٩٣٢، كما أنشئ في ظلال جامعة الدول العربية «مجمع الموسيقى العربي» الذي عقد حتى الآن مؤتمرين، وكان من بحوثه في مؤتمره الثاني بحث موجز عن «الأغنية العربية» جاء فيه أنه «من الشواهد الواضحة على تغلغل الغناء في طبيعة الشعب العربي طغيان العنصر الغنائي في الموسيقى الشعبية بالمقارنة إلى موسيقى الآلات البحتة. وهذا كله يفرض على الباحثين في هذا المجال أن يتعمقوا في بحث هذه الحقيقة ذات المغزى البعيد، حقيقة سيطرة الجانب الغنائي في الموسيقى العربية بجانبيها الشعبي والفني».

وقد تأذنون لكاتب هذه السطور أن يشير أنه يواصل منذ عشر سنوات بحوثاً في هذا المجال تضمنتها ثلاثة كتب عن الغناء العربي أصدرها حتى الآن. وكان التفات مجمع الموسيقى العربي إلى هذه الناحية في اجتماعه الأخير في شباط/فبراير الماضي دليلاً على أن المجمع يؤدي دوره وسط الجماهير التي تستمع إلى الغناء العربي بأشكاله القومية والمحلية، ويحاول أن يجد تفسيرات وحلولاً للمشكلات والمسائل المتعلقة بهذه الأمور من واقع الحال...

إن الأغنية بمعناها الحديث هي المتداولة الآن في الوطن العربي... وقد سبقت مصر غيرها من الشقيقات العربية بمئة سنة في هذا المجال ـ على حد تعبير للمطرب اللبناني وديع الصافي ـ وهو تعبير صحيح إذا ما قسناه علمياً، لأن تلاميذ الشيخ محمد شهاب يعملون في هذا المجال منذ مئة سنة على الأقل...

وهذا ما جعل الأغنية الحديثة ذات الشكل الفني أغنية قومية، ولما كانت مصر هي التي سبقت تاريخياً في هذا المجال، فقد أصبحت الأغنية المصرية معروفة ومحبوبة ومتداولة على المستوى القومي، أي في جميع أنحاء الوطن العربي... وأثرت الأغنية المصرية في أغاني البلاد الشقيقة، فنهضت الأغنية اللبنانية الفردية وبدأت تتخطى حدود لبنان إلى المجال القومي الواسع، وكذلك الأغنية السورية...

ويستمر تأثير الأغنية المصرية في البلاد العربية التي سارت حديثاً في طريق التطور والنهضة، فنجد الأغنية الكويتية الحديثة تنسج على منوال الأغنية المصرية، وكذلك الأغاني في بقية البلاد العربية، مما يدل على أن جميع البلاد العربية تحاول أن تسمع صوتها الغنائي لشقيقاتها من المحيط إلى الخليج.

إلا أن التراث القديم كالموشحات مثلاً، يتقاسمه عدد من البلدان العربية، ففي

تونس مثلاً تنهض الموشحات على مستوى يتيح لها القبول والاعجاب من جميع البلاد العربية. وقد أعلنت في تونس أخيراً نتيجة مباراة في تلحين تواشيح جديدة، فاز بجائزتها الأولى ملحن لبناني واشترك فيها ملحنون من الوطن العربي كله، بينهم ملحنون مصريون...

ويتجه الملحنون والمطربون في جميع البلاد العربية الآن إلى توحيد اتجاههم في التلحين والغناء على نحو ما يصنعه مشاهير الملحنين المصريين الذين كانوا وما زالوا ـ للأسباب التاريخية التي أشرنا إليها ـ هم القدوة لسائر أهل هذه الصناعة في البلاد العربية...

ومعنى ذلك أن الأغنية الفردية تتجه إلى طابع قومي مشترك في طريقة الغناء والتلحين، وحتى في الكلمات التي تلحن وتغنى... وهذا من أسباب ما تتمتع به الأغنية الفردية الآن من كثرة جمهورها في البلاد العربية، وبخاصة إذا أديت بأصوات محبوبة كصوت أم كلثوم مثلاً... وقد طافت أم كلثوم أخيراً بالمغرب وتونس ولبنان والكويت والسودان، فكانت أغانيها تقابل في كل مكان بتذوق وفهم، لأن أغنية أم كلثوم هي الأغنية النموذجية الآن عند المجتمع العربي ولهذا اتخذ الالتفاف حول فن أم كلثوم شكلاً قومياً، تتمثل فيه إذا أنعمنا النظر وحدة الذوق الغنائي لدى شعوب الأمة العربية...

وتتخذ التواشيح والأدوار والقصائد القديمة التي تؤديها فرقة الموسيقى العربية في مصر، طريقها إلى المستمع العربي، لأنها تتيح له الاستماع إلى شكل قومي للغناء تتفق عليه جميع الأذواق العربية، وتوجد في البلاد العربية الأخرى فرق من هذا القبيل تؤدي إلى الهدف نفسه...

ولا جدال في أن وسائل الإعلام الحديثة كالإذاعة والتلفزيون تحمل على جناحيها كل هذه الأصوات التي تعمل لتوحيد الذوق الغنائي في البلاد العربية، وتجميعه حول شكل قومي للغناء، هو الشكل الذي بدأ في مصر وما زال أكثره ينبع من مصر... ويتوقف مستقبل الغناء القومي على مدى التفاعل بين الانتاج الغنائي في البلدان العربية وتفاعل هذا الانتاج وتبادله.

ولكن هناك بلاداً عربية استقلت حديثاً، نخص منها بالذكر الجزائر، ما زالت الأغنية العربية «القومية» فيها أقل انتشاراً منها في البلاد العربية الأخرى، لأن الجزائر لها في هذا المجال وضع خاص، فاللغة العربية ذاتها ما زالت هناك تكافح للعودة إلى مكانها الطبيعي الذي عمل المستعمرون على طردها منه طوال مئة وثلاثين عاماً... والعمل من أجل اللغة العربية والغناء العربي في وقت معاً، هو بلا جدال عمل شاق فكلاهما مرتبط بالآخر، وكلاهما يصطدم بالتفرنس اللغوي والأدبي والفني الطويل الذي فرضه الاستعمار على الجزائر... ومع ذلك استطاعت الجزائر تكوين فرق للغناء العربي، بعد انبعاث العربية هناك... وارتبط تعريب اللسان في البلد الشقيق بتعريب الحناجر فلا يمكن أن

يكون لبلد لسان عربي وغناء غير عربي...

وفي السودان يوجد نوعان من الغناء... **أحدهما** الغناء الذي يتخذ من أسلوب الغناء المصري منوالاً ينسج عليه، **والثاني** هو الغناء المحلي.. وبين هذين اللونين من الغناء فروق فنية معروفة، فالغناء السوداني المحلي قائم على السلم الخماسي، وهو غير السلم العربي، ولهذا يقوم هناك ازدواج غنائي بين الأغنية السودانية الحديثة، وهي قومية في اتجاهها الفني، أي انها تسير على درب الأغنية العربية... وبين الأغنية المحلية ذات الطابع المحلي المحض...

وبعض الموسيقيين السودانيين يرون أن الأغنية السودانية المحلية ذات السلم الخماسي يمكن الاستغناء عنها، ولكن هذا الرأي لا يمكنه أن يثبت وجوده أو يحقق غرضه بجرة قلم، لأن الأغنية المحلية في كل مكان من العالم تقوم إلى جانب الغناء الفني، أو «الغناء المتقن» على حد التعبير الذي نراه في كتاب **الأغاني**، وليس السودان هو البلد العربي الوحيد الذي توجد فيه إلى جانب السلالم الموسيقية العربية، سلالم أفريقية أو آسيوية... ففي بعض ما يغنيه مطربو سواحل الجزيرة العربية أثر هذه السلالم غير العربية، نظراً للاختلاط الذي استمر طويلاً بين سكان هذه الجهات وبين النازحين إليهم من الأقطار الافريقية والآسيوية على مر الأجيال.

وفي كل بلد عربي، يوجد غناء شعبي بسيط، أو غناء محلي إلى جانب الغناء الفني أو الغناء المتقن، ومعظم هذا الغناء من الفلكلور القديم، وقد انبعثت في السنوات الأخيرة حركة لتذكير المستمعين بهذا الفلكلور واتخذت هذه الحركة طرقاً متنوعة، بعضها يعود بالضرر على الفولكلور لأنه يطمس معالمه، أو يبتره...

إلا أن الفلكلور والغناء الشعبي بصفة عامة، لا يبتعد في مصر والبلاد العربية التي لم تعلق بغنائها خيوط السلم الخماسي والموسيقى الآسيوية... لا يبتعد عن أصول الغناء العربي، فالأغنية المحلية المصرية أو اللبنانية أو العراقية أو السورية وغيرها، تقوم في صميمها على أصول الغناء العربي، وإن كانت عليها مسحة من السذاجة، مما يدل على أن الفلكلور الغنائي في هذه البلاد العربية هو في صميمه تفرعات عن الغناء العربي المتقن انبثقت منه على مر العصور ولم تخرج عن أصوله الفنية...

وهذا هو السبب في أن الأغاني الفلكلورية المصرية ـ مهما قيل عما لحق بأصلها من تغيير أو تشويه ـ قد لاقت نجاحاً في أكثر البلاد العربية، لأن المستمعين هناك ـ كالمستمعين في مصر ـ وجدوا فيها طرافة خاصة استمتعوا بها إلى جانب استمتاعهم بالغناء العربي الفني أو المتقن الذي سميناه الغناء القومي...

بقي أن نقول انه بالرغم من انتشار الأغنية الفردية الآن واتخاذها الطابع القومي أو الطابع المحلي، فإن مستقبل الغناء العربي ـ على الصعيدين القومي والمحلي ـ لا يتعلق بالأغنية الفردية وحدها، على أهميتها عندنا الآن وفي المستقبل أيضاً ـ ويستطيع المسرح

الغنائي أن يلعب في هذا المجال دوراً بالغ الأهمية... ولن يضير نهوض المسرح الغنائي مستقبل الأغنية العربية بفرعيها القومي والمحلي... ولن يكف المستمع العربي عن الاستماع إلى الأغنية الفردية أبداً لأن الأغنية الفردية موجودة في العالم كله، بأنواع متعددة قومية ومحلية لا حصر لها...

كذلك ينبغي ألا نقول ان المجتمع العربي يميل إلى الغناء أكثر من ميله إلى عزف الآلات غير مصحوبة بالغناء... ثم نسكت عن هذا القول... فإن من تمام نجاح الغناء العربي أن يقوم إلى جانبه فن الموسيقى العربية على مستوى رفيع.

شيء واحد يجب أن نحرص عليه، هو ألا نقول ان فننا الغنائي والموسيقي متخلف واننا نستطيع أن نستبدل به فناً ننقله بلا تصرف وبلا تبصر من «نوتات» الموسيقى الاجنبية ومن قوالب الموسيقى الأجنبية... فليس التقليد ـ طبق الأصل ـ هو السبيل الصحيح إلى أغنية عربية قومية أو محلية، ولا إلى مسرح غنائي عربي قومي أو محلي... ولا إلى موسيقى عربية بحتة ذات تركيبات رفيعة المستوى كالتركيبات التي نراها في شوامخ الموسيقى الأوروبية... لأن الغناء العربي بألوانه المختلفة لم تنقض مرحلته التاريخية، ولم يستنفد أغراضه، ولم يتحول إلى تمثال عتيق يوضع في المتاحف... ولأن الشرط الأول لتطوير غنائنا وموسيقانا هو أن نتجنب النقل الحرفي من «نوتات» الموسيقى «الجاهزة»... وألا يتعالى الموسيقيون ـ أو بعضهم ـ على ذوق شعبنا وعبقريته الخاصة في فن الغناء والموسيقى... وفي مثل هذا الجو الفني الصحيح تستطيع جميع ألوان الغناء العربي أن تلعب دورها في خدمة المستمع العربي، وأن تستمر الأغنية في أداء دورها الدائم بين القومية والمحلية.

الإذاعة: نصوصها وموادها الثقافية
بين قوميّة الثقافة ومحلّيتها(*)

فاروق شوشة

ملاحظتان

تقول النظرة التقليدية بأن للإذاعة من خلال برامجها وموادها المختلفة أهدافاً ثلاثة هي: الاعلام والتثقيف والترفيه. وعلى أساس من هذه النظرة يقوم التقسيم التقليدي للمواد والبرامج الاذاعية:

أ ـ مواد سياسية، نشرات أخبار، تعليقات، وبرامج تحقق الهدف الأول «الاعلام».

ب ـ مواد ثقافية، تحقق الهدف الثاني «التثقيف».

ج ـ مواد درامية ومنوعة، تحقق الهدف الثالث «الترفيه».

غير أن النظرة المتعمقة تتجاوز هذا التقسيم التقليدي، وترى أن في كل ما تقدمه الإذاعة ملمحاً ثقافياً وقيمة ثقافية، يستوي في ذلك ما قصد به التثقيف البحت، أو ما قصد به الاعلام والترفيه، فليست هناك أولاً فواصل قاطعة أو حدود مانعة بين هذه الأهداف الثلاثة، فضلاً عن أن المسألة يحكمها تماماً مستوى التناول الاذاعي لموضوع من الموضوعات ونوعية هذا التناول، وهو ما يعطي في النهاية الطابع العام للبرنامج أو المادة الاذاعية بحيث يمكن القول: إن هدف هذا البرنامج هدف ثقافي أو ترفيهي أو إخباري... وهكذا...

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٢٠، العدد ٦ (حزيران/يونيو ١٩٧٢)، ص ١٠٠ ـ ١٠٢.

هذا الفهم، من شأنه أن يعطي للنصوص والمواد الثقافية والاذاعية معنى أرحب وأفقاً أشمل، ودوراً أخطر بكثير من حدود ذلك المجال الضيق الذي تحبسها فيه تلك النظرة التقليدية، هذه واحدة. . .

وأخرى، ما تثيره تلك الجزئية من عنوان البحث «بين قومية الثقافة ومحليتها». وليس وجه الصعوبة هنا ما نعرفه من تداخل ما هو قومي مع ما هو محلي، وما هو عربي مع ما هو إقليمي - على صعيد الثقافة العربية - بحيث تصبح التفرقة بينهما في كثير من الأحيان عسيرة أو مصطنعة، لكن الصعوبة تكمن في أن الوجدان الثقافي العام للمستمع - الذي تتجه إليه النصوص والمواد الثقافية الاذاعية - وجدان يلتحم فيه القومي بالمحلي. . . ومن خلال هذا الالتحام الذي أكده الموروث الثقافي المستمر، والدين، واللغة الأم في صراعها المستمر مع اللهجات المحلية (وهو موضوع يتخذ بعداً خاصاً من خلال أجهزة وسائل الاتصال بالجماهير وفي مقدمتها الاذاعة) يصبح التحديد القاطع للمفاهيم والاتجاهات والسمات أمراً قد يتضمن بعض الشطط والمجازفة، كما قد تصبح التفرقة بين ما هو مصري وما هو عربي - على سبيل المثال - تفرقة تتطلب بحثاً حضارياً متكامل العدة والوسيلة، وهو أمر لم تتح دراسته حتى الآن.

أرجو - بعد هذه المقدمة - أن يتجه الحديث إلى تصور محدد يتناول الموضوع شكلاً ومضموناً وتطبيقاً.

أولاً: من حيث الشكل

لا بد من وقفة مستأنية عند قضية اللغة، باعتبارها وعاء الثقافة وحاملة التراث والحضارة من ناحية، واللسان الذي تنطق به المواد والنصوص الثقافية الاذاعية من ناحية أخرى، فضلاً عن أنها القضية المحورية دائماً بين دعاة القومية والمتصرين للمحلية.

لقد مرت نظرتنا إلى قضية اللغة - خاصة في الآونة الأخيرة - بمزالق قومية وعاطفية خطيرة، كان أبرزها الدعوة العنيفة إلى التمسك بالفصحى وحدها لغةً للتعبير والحياة باعتبارها لغة القرآن ولغة التراث واللسان الذي يربط بين أبناء الوطن العربي الواحد والذي بدونه لا يكون تفاهم ولا تواصل، وارتبطت هذه الدعوة بالهجوم العنيف على العاميات أو اللهجات المحلية والقطرية باعتبارها غير جديرة بالتعبير والحياة والاستمرار وعلى أساس أن التعصب لهذه العاميات يخفي مروقاً على القومية العربية وترديداً لدعوات الانفصال والعزلة.

ولم تكن هذه الدعوة العنيفة - في جوهرها - سوى رد فعل حاد لما نادى به أنصار العاميات واللهجات الاقليمية، الذين حاولوا جهدهم كسر رقبة الفصحى، وترديد الحملات الضارية عليها، وغمزها بالعجز عن مواكبة التطور ومسايرة ركب الحضارة والقيام بأعباء المعاصرة، فضلاً عن جمود التراكيب وجفاف التعابير والبعد عن مألوف الحياة والناس.

وهدأت العاصفة، بعد أن فرض الواقع نفسه، وكان منطق الواقع العربي دائماً ـ على صعيد الثقافة والأدب والفن ـ يقدم النموذج الرفيع للمواءمة والتعايش بين اللغة الأم من ناحية والعاميات أو اللهجات المحلية والقطرية من ناحية أخرى، منذ أقدم العصور وحتى اليوم، ولم تكن العلاقة بينهما علاقة سكون أو جمود، وإنما علاقة تفاعل وإثراء وإفادة، كانت نتيجتها ما يسميه اليوم بعض علماء اللغة المعاصرين ـ في وطننا العربي ـ اللغة المشتركة أو اللغة الثالثة أي ما نسميه نحن الاذاعيين العرب: لغة الاتصال بالجماهير.

ونزيد المسألة وضوحاً، فإن المتأمل فيما نستعمله الآن من ألوان التعبير اللغوي ومستوياته في مجالات حياتنا الثقافية المعاصرة يستطيع أن يضع يده على ثلاثة أنماط من التعبير يرتبط جميعها بلغتنا الفصحى، وهذه الأنماط الثلاثة خاضعة بدورها لطبيعة الأجناس الثقافية التي نمارسها وتعبر بها وتتخذها وسيلة للاتصال.

هناك **أولاً** ما يمكن تسميته بفصحى التراث، ومثلها الأعلى عند الناطقين بها قائم في الماضي، فهي إذن لغة سلفية، يتحمس لها من وقفت ثقافتهم الأساسية عند التراث دون أن يتجاوزوه، والذين يضيقون ذرعاً بكل ما يمكن أن يتسع له إهاب اللغة من معاني المعاصرة والانفتاح على مجالات أرحب نتيجة للاحتكاك والتفاعل اللغوي، بل إن هؤلاء عادة يقفون في وجه التطور اللغوي سواء كان هذا التطور في نحو اللغة أو بنيتها أو تراكيبها وأساليبها أو بلاغتها.

مثال آخر نجده لدى المشتغلين بالعلوم والبحوث التجريبية والمتصلين بالحضارة الحديثة ومنجزاتها، ان هؤلاء يستعملون لغة عصرية تحاول أن تستوعب هذه المنجزات، وتتسع لفروع العلم الحديث وتطبيقاته، وتتلقى الحضارات الوافدة وتتفاعل معها... وهي لغة تختلف عن لغة التراث، لأنها لا تعتمد على المتوارث المألوف قدر اعتمادها على الاشتقاق والنحت اللغوي والترجمة والتعريب والتوسع في القواعد والأصول اللغوية التقليدية حرصاً على أن يتسع رداء اللغة لمستحدثات العصر وعلى أن تنهض اللغة العربية بأعباء النهضة العصرية التي تبرز مشاكلها اللغوية الحادة في مجالي ألفاظ الحضارة ومصطلحات العلوم: (مشكلة ألفاظ الحضارة بين التعريب والترجمة ومشكلة صوغ المصطلح العلمي العربي وتوحيده).

هناك **ثالثاً** اللغة الأدبية التي يستعملها الأدباء في شتى فروع الانتاج الأدبي (الشعر والقصة والرواية والمسرحية والريبورتاج الأدبي) وأساس هذه اللغة الانفعال والعاطفة والشعور، وهي تنهض أساساً بالتعبير عن التجارب الشعورية والوجدانية... فهي إذن لغة ظلال تهتم بألوان الشعور ومستويات التعبير الانفعالي أكثر من كونها لغة تحديد وحتمية وحسم.. بل إن هذه اللغة الأدبية كثيراً ما تكون غاية في ذاتها (في الشعر مثلاً) لا مجرد وسيلة من وسائل التعبير.

هذه الأنماط أو النماذج الثلاثة من التعبير اللغوي، موجودة في مجتمعنا العربي

المعاصر تتفاعل وتتشابك وتتصارع مع المحليات واللهجات القطرية والاقليمية، ومن خلال صراعها وتفاعلها ولدت لغة رابعة هي لغة الاتصال بالجماهير، التي تبنتها الصحافة لغة لها أول الأمر - بعيدة عن تقعر فصحى التراث وغرابتها من ناحية وعن الوقوع في أسر العاميات واللهجات المحلية من ناحية أخرى - ثم آزرتها وسائل الاتصال السمعي والمرئي بالجماهير، الأكثر حداثة، وهي الاذاعة والسينما والتلفزيون. . . وهكذا وجد لدينا هذا النموذج الرابع من نماذج التعبير اللغوي، يرفض بطبيعته الجديدة المتغيرة والواسعة الانتشار، أن يكون حبيس لغة التراث، وليس من الممكن بطبيعة فاعليته ومدى انتشاره أن يكون لغة متخصصة للعلم والحضارة، ثم هو يختلف كثيراً عن لغة الأدب والفن. . . لكنه ليس مقطوع الصلة تماماً بهذه النماذج الثلاثة من التعبير اللغوي، فهو يأخذ من كل منها ويصنع من هذه الحصيلة المشتركة شيئاً جديداً يحمل ملامح التمايز والاختلاف، ويقرب بدوره من وجدان الجماهير وتعاملهم اليومي مع الحياة.

وهكذا استطاعت لغة الاتصال بالجماهير من خلال الصحافة والاذاعة بالذات، أن تكسب للعربية قاموساً جديداً من المفردات والدلالات والتراكيب الجديدة.

والخلاصة - بعد هذا الاستطراد الذي لم يكن منه بد - أن لغة الاتصال بالجماهير قد حسمت المناظرة التقليدية بين الفصحى والعامية أو القومية والمحلية في اللغة، وكشفت عن ملاءمة لغتنا العربية لاحتياجات العصر الحديث ومتطلباته، وحققت نفاذها الأوسع والأكثر انتشاراً إلى جماهير المستمعين عبر أقطار الوطن العربي، مجتازة حدود المتعلمين والأميين معاً، وأصبحت بذلك اللسان الذي يحقق المعادلة الصعبة بين القومية والمحلية في اللغة عبر إذاعاتنا العربية المختلفة.

وعلى صعيد التطبيق، فقد أصبحت هذه اللغة تتسم بالتخلص من العبارات والكليشيهات المحفوظة والمتوارثة، وألوان الزينة اللفظية والتأنقات البلاغية التقليدية، متجهة إلى تحقيق بلاغة عصرية من نوع جديد تتمثل في المباشرة والتحديد والمرونة والعمق والقدرة على الحركة ومراعاة مستويات المستمعين واحتياجاتهم، وأصبحت هذه اللغة تمثل «الوسط المشروع» الذي لا بد أن يراعيه كل إذاعي يتوجه بالمادة الاذاعية (خبراً كان أو تعليقاً أو برنامجاً ثقافياً أو تمثيلياً أو منوعاً) إلى جمهور المستمعين، لا يصعد عنه ولا يهبط دونه، ولم يعد السؤال المطروح: الفصحى أم العامية، لكنه أصبح: لغة اتصال ناجحة أم لا، لغة تحتفظ بالمقومات الرئيسية للفصحى، وتتسع - مع ذلك - للسمات والألوان والظلال الخاصة بالعاميات واللهجات المحلية، وتخلق من كلتيهما وسطاً لغوياً متناغماً، أساسه الوحدة والتنوع معاً. . .

ثانياً: من حيث المضمون

لعل الملاحظة الأولى الجديرة بالتسجيل - ونحن نتأمل نصوص الاذاعة وموادها الثقافية - هي أنه لا خلاف على التراث الثقافي العربي كركيزة أساسية ومنطلق رئيسي في

تشكيل الوجدان الثقافي العربي العام للمستمع، بل ولا صعوبة في العثور على هذا التراث والاهتداء إليه في مظانه ومصادره المختلفة، وبالتالي فإن تناول هذا التراث داخل مواد الاذاعة ونصوصها الثقافية أمر ميسور، غير مختلف عليه (كما هو الحال في البرامج الثقافية والأدبية والخاصة التي تعرض لشخصيات وأعلام التراث العربي: شعراء وأدباء ومفكرين ومصلحين وبرامج المختارات الشعرية والكتابات الأدبية والمواقف الحضارية واللمحات التاريخية الدالة.. الخ.)، لكن المشكلة الحقيقية هي في تناولنا للإنتاج الثقافي العربي المعاصر - على مستوى الوطن العربي - ومدى الافادة منه.

وهنا، لا بد من الاشارة إلى طغيان العنصر الاعلامي المباشر الوثيق الصلة بالحياة السياسية اليومية على غيره من مكونات الحياة العربية المعاصرة، وتحكم هذا العنصر في مدى الانفتاح أو الانغلاق على الحياة الثقافية في قطر عربي دون آخر، وإلى تعذر وسائل المتابعة والاتصال بالنسبة للإنتاج الثقافي في كثير من أقطار الوطن العربي - نتيجة لصعوبات النشر والتوزيع والقيود المفروضة على الكتاب والمجلة والصحيفة - مما أدى إلى استئثار بعض العواصم العربية بالمواجهة الثقافية لكل الوطن العربي (على سبيل المثال: القاهرة وبيروت) بينما بقيت في الظل عواصم عربية أخرى لم يتم التعرف على وجوه حياتها الثقافية المعاصرة بصورة كاملة، في أحسن الفروض، أو لم يتم التعرف عليها أصلاً في الأغلب الأعم!

بالإضافة إلى هذه الملاحظة، ملاحظة أخرى لا تقل عنها أهمية، وهي خاصة بانفتاح العواصم الثقافية العربية على الثقافات العالمية المعاصرة، وخضوع هذا الانفتاح في كثير من الأحيان لظروف التأثير السياسي والاعلامي - سلباً وإيجاباً - دون أن تتحقق له متطلباته الصحية المتمثلة في فتح جميع النوافذ، والاتساع لكافة الثقافات، مما أدى إلى ردود فعل متضاربة إزاء بعض المفاهيم والتيارات الأساسية في الثقافات المعاصرة رفضاً وقبولاً - وإلى اختلاف في المواقف من حيث النظرة العربية القومية إلى هذه المفاهيم والتيارات (على سبيل المثال لا الحصر: الفكر الماركسي والاشتراكي والوجودي، تيارات العبث واللامعقول، فكر العنف والغضب، الفكر الثوري بوجه عام...).

ومن هنا، فإن النظرة إلى نصوص الاذاعة وموادها الثقافية لم يعد ينبغي حصرها في إطار قومية الثقافة ومحليتها فقط، وإنما أيضاً في إطار قومية الثقافة ومحليتها وعالميتها.

ملاحظة ثالثة، يكشف عنها تأمل نصوص الاذاعة وموادها الثقافية - في إطارها العام - هي أنه ليس هناك تصادم بالضرورة بين ما هو قومي وما هو إقليمي، بين ما هو عربي وما هو محلي، لكن المشكلة هي دائماً في المنهج الذي يتناول هذا وذاك، والرؤية التي بها نستطيع أن نضع كلا منهما في مكانه الصحيح من الخارطة الثقافية للإنسان العربي المعاصر بحيث يتم التركيز على الأصيل والجوهري ويصبح كل ما هو إقليمي ومحلي وعابر زيادة في الغنى والثراء والتنوع في الاشكال والألوان والظلال والسمات، بهذا وحده يتحقق التكامل والتنوع (على سبيل المثال: التناول الاذاعي لموضوع أدبي كأحمد شوقي

شاعر العصر الحديث، من الممكن أن يصبح تناولاً إقليمياً محلياً، ومن الممكن أن يصبح تناولاً قومياً عربياً، فالعبرة هنا بمنهج الرؤية وأسلوب التناول).

ثالثاً: على صعيد التطبيق

لم يكن في خطة هذه الدراسة أن تقدم بحثاً إحصائياً ميدانياً من واقع النصوص والمواد الثقافية الاذاعية، بل كان اهتمامها الأول والرئيسي أن تشير إلى أبرز الظواهر والاتجاهات الموجودة فعلاً، ذلك أن تأمل هذا الواقع يكشف عن بعض الاتجاهات العامة ويمهد لبعض التوصيات التي يمكن أن تكون مجال مناقشة:

١ ـ يمثل البرنامج الثاني لإذاعة القاهرة ذروة الاهتمام الثقافي المتخصص لدى الاذاعة والموجه أساساً لمستمعي الثقافة الرفيعة، والطابع العام لما يقدمه البرنامج الثاني يتمثل أولاً في أنه يعكس أول ما يعكس الثقافة العالمية المعاصرة (الدراما العالمية ـ البرامج الخاصة التي تتناول موضوعات وتيارات وأعلاماً من المعاصرين ـ المترجمات الحديثة في القصة والشعر والأدب بوجه عام)...

تأتي بعد ذلك من حيث النسبة العددية لساعات الارسال، ما يخصصه البرنامج الثاني من حيز للثقافة المحلية، شعراً ونثراً، قصة وحديثاً، بالاضافة إلى بعض البرامج العلمية والأدبية والخاصة...

وفي المرتبة الثالثة، يجيء ما يخصصه البرنامج الثاني للثقافة العربية ممثلة في برامج خاصة تتناول موضوعات من التراث (شخصيات أدبية وفكرية وعلمية)...

وهكذا تتضاءل المساحة المخصصة للثقافة القومية وتنكمش، لتأتي قبلها في الأهمية والمساحة الزمنية المعطاة: الثقافة العالمية ثم الثقافة المحلية.

٢ ـ إذا نظرنا إلى إذاعة أخرى هي «إذاعة صوت العرب» وهي كما يفهم من اسمها إذاعة قومية بالدرجة الأولى، سنجد أن هذا الطابع القومي يصدق أكثر ما يصدق على موادها ونصوصها السياسية أكثر من انطباقه على نصوصها وموادها الثقافية التي تظل في كثير منها خاضعة لإمكانيات ومتطلبات الثقافة المحلية، خاصة ما يتصل منها بالآداب والفنون، فضلاً عن الصعوبات التي سبق الحديث عنها والتي تتصل بالعزلة الثقافية بين كثير من أقطار الوطن العربي الواحد، وانعدام القدرة والوسيلة على التواصل والتعرف على ملامح الحياة الثقافية المعاصرة فيها (على سبيل المثال: أين هي الصورة المكتملة لدينا عن واقع الحياة الثقافية في السعودية أو في اليمن أو في السودان؟ وما هو الدور الذي تقوم به النصوص والمواد الثقافية الاذاعية بالنسبة لحركة التعريب في المغرب أو في الجزائر وهي حركة عربية قومية في المحل الأول؟ وإلى أي حد تعكس براجمنا الثقافية الاذاعية النشاط العلمي العربي الموحد لعدد من المجامع العلمية المتماثلة في دمشق وبغداد والقاهرة؟ وإلى أي حد تستطيع أن تؤدي هذه النصوص والمواد الثقافية دوراً بالنسبة لتوحيد المصطلح

العلمي العربي، والصياغة العربية لألفاظ الحضارة الحديثة وبالنسبة لمشاكل الترجمة الحديثة ـ على مستوى الوطن العربي كله؟ الخ. . .).

٣ ـ بعد ذلك، فإن الأمر يتطلب تخطيطاً شاملاً ـ على مستوى الاذاعات العربية ـ تتحدد من خلاله النسبة بين ما هو قومي وما هو محلي، على أن يراعى ذلك في الخارطة العامة للمواد والنصوص الثقافية داخل كل إذاعة عربية، علماً بأن إذاعاتنا العربية جميعاً بحاجة إلى دراسة إحصائية ميدانية عن طبيعة وحدود هذه النسبة حالياً وعن التصور السليم لها مستقبلاً.

٤ ـ ضرورة العمل على تأكيد وإبراز جوانب اللقاء والتفاعل والترابط في الثقافة العربية وجعل هذه الجوانب محوراً للعديد من التناولات الاذاعية في أشكالها وصورها المختلفة تحقيقاً لتجانس الوجدان الثقافي العربي العام، وهنا لا بد من التأكيد مرة أخرى على ضرورة الالتزام بالمنهج القومي والرؤية القومية والتناول القومي لكافة جوانب الثقافة العربية قديمها وحديثها.

٥ ـ ضرورة الاهتمام بالعنصر الفعال في هذا المجال ـ ونعني به عنصر الانسان ـ أي الاذاعي العربي نفسه ـ فقبل القرارات والتوصيات والخطط والخرائط الاذاعية، لا بد أولاً أن يتجه الاهتمام إلى صنع هذا الاذاعي العربي وتشكيله وصياغته بحيث يتحقق في وجدانه الثقافي هذا التناسق والتناغم والتكامل بين كل ما هو قومي ومحلي وعالمي في ثقافته، وبحيث يصبح تأثيره وفاعليته من خلال المواد والنصوص الثقافية، متجهين إلى المسار الصحيح.

ذلك أن أخطاء التطبيق ـ التي سوف نكتشفها جميعاً من خلال تأملنا لواقع الاذاعات العربية بالنسبة للجانب الثقافي منه ـ ناتجة بصورة رئيسية عن افتقاد النموذج البشري المتوازن الثقافة، المكتمل الفهم والمتمثل لثقافته في أبعادها المختلفة (القومية والمحلية والعالمية)، والمتصل بوجدان أمته وروحها وحضارتها: تراثاً وحاضراً واندفاعاً إلى المستقبل.

المسرحية العربية
بين القوميّة والمحلية(*)

عبدالله شقرون

تمهيد

كثرت المقالات والأبحاث والمؤلفات عن المسرح في العالم العربي من الوجهة التاريخية ومن الوجهة التحليلية على السواء، وتعددت الندوات والمناظرات والمؤتمرات التي انعقدت في المشرق والمغرب وحتى في أوروبا عن ماضيه وحاضره ومستقبله، ولهذا قد يكون من العبث التوقف مديداً في مجال الحديث عن تدرجه أو تطوره، فلا حاجة والحالة هذه لإثارة النقاط المألوف الالماع إليها عادة في مثل هذا المقام، من الاشارة إلى الموانع والأسباب التي حالت دون معرفة العرب فن التمثيل قديماً، ومن محاولة التأريخ لميلاد المسرح العربي في القرن التاسع عشر للميلاد، ومن التعريف كذلك بأنواع «خيال الظل» وبالتمثيليات العربية التي خلدها «ابن دانيال» في القرن الثامن عشر للميلاد بمصر. فالمقصود إنما هو استخلاص حقيقة واقع المسرح العربي ومنزلته الحالية.

أولاً: التأصل والأصالة

فإذا ما تحدث العالم اليوم عن «تأصل» المسرح في أوروبا ـ مثلاً ـ أو في آسيا ـ الهند، والصين، واليابان، واندونيسيا، وإيران وسواها ـ فهل يجوز التحدث عن وجود مسرح عربي «أصيل» يربط جناحي الوطن العربي مشرقاً ومغرباً، ويصور مظاهر التفكير

(*) نشر في: الآداب، السنة ٢٠، العدد ٦ (حزيران/يونيو ١٩٧٢)، ص ٩٦ ـ ٩٩.

العربي، ويرسم مطامح القومية العربية ويمتاز «بالأصالة» الفنية والثقافية؟

قد يكون من قبيل التسرع الحكم بأن المسرح العربي «الأصيل» مفقود وما يزال في طور المخاض، كما قد يكون من التهور القول ان المسرح الذي نعرفه أو نزاوله في الوطن العربي مسرح منا وإلينا لحمة وسدى. وفي هذا الصدد لا بد من المبادرة بالقول ان المسرح الذي نعنيه ليس هو ذلك المحدود الاطار والدائرة، لأن العادة جرت ـ فيما نقرأه ونطالعه ـ أن المسرح الذي يتحدث عنه المؤرخون والنقاد طويلاً هو المسرح المعروف والمنحصر في جزء معين من المنطقة العربية بالشرق الأوسط، بل إننا هنا نعني المسرح الذي تمتد رقعته بامتداد الوطن الكبير من أقصى العراق إلى أقصى المغرب، شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً.

لقد قيل إن العمل الأدبي أو الفني بقدر ما يكون ممثلاً للبيئة التي ينتمي إليها بقدر ما يكون «أصيلاً»، وقيل كذلك إن المسرحية العربية ـ المنشودة ـ هي التي يجب أن تستمد أصولها ـ شكلاً وجوهراً ـ من التراث العربي ومن الحياة العربية معاً، كما قيل إن التراث الذي لا يتجدد ليس من «الاصالة» في شيء، ونادى آخرون بوجوب «الالتزام» في المسرح العربي من حيث المضمون لتكون الحركة المسرحية متجاوبة مع المطامح «القومية» التي يصبو إليها العرب على فرض أن هذه المطامح محددة الأهداف وموحدة المقاصد، وقيل كذلك إن المضمون ليس هو المقصود في باب «الاصالة» بل إن «الشكل» هو الذي يحدد إطار المسرح العربي الحق.

إننا نعلم أن «الاصل» الذي انحدر عنه المسرح العربي في شكله المعروف هو المسرح الغربي ـ الأوروبي ـ فقد اقتبسه الرواد واقتبسوا عنه، فكان أساساً أجنبياً لبناء أريد له أن يكون عربياً. وغير خاف أن موجة الاقتباس والتحويل من الجو الأجنبي ـ الأصلي ـ إلى الجو المحلي ـ العربي ـ قد طغت على الإنتاج المسرحي في كثير من أرجاء العالم العربي.

لقد قلد الرواد في المشرق كما في المغرب نماذج المسرح الغربي الذي كان معروفاً في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولا سيما ما ازدهى به المسرح الفرنسي حينئذ. فمن ثالوث مسرح «البولفار» الباريسي حيث تطغى مواضيع الزوج والزوجة والآخر أو الزوجة والزوج والأخرى، إلى مجازر نوع «الميلودراما» وما تحتفي به من العنف والمطاردة والاختطاف أحياناً، كما كان لمسرح «التراجيديا» عشاقه الذين نقلوا منه الروائع إلى اللغة العربية. أما مسرحيات «الفودفيل» ـ الفرنسية ـ فقد ظلت تلقى، في مقتبساتها باللسان الدارج، نجاحاً وإقبالاً.

ومن المعلوم أن موجة عارمة من الاقتباس والتحويل قد غمرت روايات «الكوميدي» التي نقلت من أصلها الفرنسي أو الايطالي أو الانكليزي ـ خاصة ـ ومثلت تارة بالعربية الفصيحة وتارة باللسان الدارج، تارة في «أصلها» وتارة مفرغة في القالب المحلي.

ثانياً: التأليف والخلق الفني

إن هذه الحركة قد استمرت طويلاً وما فتئت قائمة بل وفي بعض البلدان العربية مزدهرة، ولكن هل حال هذا النشاط، كيفما كانت درجته، دون نشأة العمل العربي الأصيل في الخلق والتأليف؟ إن العكس هو الواقع. فقد ازدهرت حركة التأليف والخلق الفني على شتى المستويات والدرجات ما بين الشعبية العارمة والابداع الفكري والانساني. غير أن المؤلفين العرب ليسوا معروفين جميعاً ودفعة واحدة من الفرات إلى المحيط نظراً لما تعرفه غالبية البلدان العربية من ضآلة وسائل النشر والتبليغ، ولذلك ظلت قلة منهم هي المعروفة وتنتسب في عموميتها إلى بلد عربي واحد هو الممتاز بوفرة تلك الوسائل وفعاليتها. فكم من مبدعين في ميدان المسرح ظهروا ـ مثلاً ـ في بلدان المغرب العربي ولم يعرف عنهم المشرق العربي لا قليلاً ولا كثيراً، وكم ظهر من المؤلفين المسرحيين في العراق وسوريا ـ مثلاً ـ فلم تعرف عنهم بقية دول المنطقة شيئاً. إن الحكم على الابداع المسرحي في العالم العربي يستدعي الاحاطة بجوانب هذا الابداع من أقصى الوطن إلى أقصاه ماضياً وحاضراً، وهذا ليس بالعمل الهين.

لقد اشتهرت أسماء أشخاص وأسماء أعمال في مجال المسرح العربي منذ سنوات عديدة، ولكن هل يمكننا ادعاء الاحاطة بمعرفة الجيل الجديد والصاعد من بين المؤلفين والمبدعين العرب ومن هم في زمرة شباب الخلق المسرحي؟ وهل نحيط فعلاً بمؤلفات هؤلاء؟

يخطئ من يزعم هذا الزعم ما دمنا متباعدين بعضنا عن بعض. على أننا بناء على ما يبلغنا أو نصل إليه ـ بالمطالعة أو المشاهدة ـ نستطيع أن نؤمن إيماناً لا يتطرق إليه الشك بوجود حركة مسرحية عموماً وبحركة في التأليف والخلق الفني على الخصوص. إن التجارب قائمة إلى جانب الاستهلاك العادي، وهذا ما يدعو إلى التفاؤل.

أما عن الخلق الفني فاعتماده طبعاً على إطارات التنفيذ، من المخرجين، ومصممي المناظر والأزياء، والممثلين والممثلات، ومن في حكم هؤلاء جميعاً. إن هذه الاطارات متوافرة نسبياً في العالم العربي لكن كفاءتها المهنية قلما تحمل على الرضى. ومن الملاحظ أن كثيراً من متعاطي الاخراج ليسوا دائماً في مستوى الخلق الفني حتى إنهم ليعتبرون مجرد متطاولين على هذا العمل، وما أكثر الادعياء في ميدان الفنون عموماً.

وإذا علمنا أن الاخراج تفهم دقيق لشخصيات المسرحية ومعرفة تامة بتقنية التمثيل وقدرة على دراسة جو التمثيل، وهضم وتذوق لمواقفها، وعملية خلق لا تقل عن خلق القصة ذاتها، أدركنا حقيقة الدور الهام الذي يضطلع به المخرج الكامل، المحنك نفسانياً وعقلياً.

ولكن نظرة لفترة المسرح العربي وحداثة عهده... فإن المخرجين الشبان غالباً ما تنقصهم التجربة الانسانية والمعرفة بشؤون وسطهم وثقافتهم الوطنية لأن تكوينهم كثيراً ما

يكون معتمداً على لون واحد من الثقافة الاجنبية ـ الفرنسية أو الانكليزية مثلاً ـ ولذلك قلما يقدرون على إبراز النفسية العربية ولا سيما إذا ما اعترضتهم مسائل اللغة القومية التي تخلق عندهم مركب نقص يشعرون به ويتجلى أثره في عملهم. وبالرغم من ذلك فإن طائفة صغيرة من المخرجين الاكفاء متوفرة ـ نسبياً ـ للمسرح العربي، ومن هؤلاء من يقتفون سبل مدارس الاخراج الغربية ويحاولون تقليد كبار المخرجين الغربيين، ومنهم كذلك ذوو الابتكارات الشخصية والاكتشافات الموفقة.

أما عن مصممي المناظر المسرحية فأعتقد أننا لا نشكو انعداماً في الاكفاء ولا شحاً في المواهب، بل إن المختصين في فن الديكور المسرحي يشكون من قلة العمل وشحِ من أسباب إظهار ما تلقنوه في المدارس والمعاهد.

وفيما يخص الممثلين والممثلات يبدو أن المدارس العالمية الحديثة ـ أي الطرق وما في حكمها من التجارب ـ تكاد تكون مفقودة الأثر والتأثير في أداء الممثلين العرب، وقد ظل بعضهم ـ وخاصة القدامى ـ مطبوعين بطابع سطحية الميلودراما وافتعالات الجيل السابق من الايطاليين والفرنسيين يوم كان التفخيم والتهويل علامة التوفيق، إذا ما توفرت لديهم أولاً وقبل كل شيء قوة الصوت وقوة النفس. ومن نافلة القول التأكيد في ميدان التمثيل ـ كما في سواه ـ بأن النفسية البشرية واحدة متشابهة، وما يختلف هو التعود الطارئ أما الاحساس الداخلي فقد لا يختلف فيه واحد عن آخر كما هو معلوم. ونحن لا نتحدث عن وسائل تلقين فن الاداء في العالم العربي، غير أن هناك جيلاً من الممثلين والممثلات قد نشأ أفراده على تتبع أحدث الطرق والأساليب في التشخيص... يبتعدون عن السطحية والآلية، ويعتمدون على روح الشخصية، وعلى القوة الداخلية ويلتزمون الارتخاء وعدم الانقباض، وفي ذلك عطاء ثري للخلق الفني.

على أننا في هذا الصدد نشير إلى أن هذا الخلق يشمل كذلك المسرحية المؤلفة ـ أو الأصلية ـ كما يشمل المسرحية المستوردة بما فيها المترجمة، والمقتبسة، والمستلهمة. كما نشير ـ من جهة أخرى ـ إلى كون حركة الترجمة في المسرح العربي ما ازدادت إلا تمكناً ورسوخاً وثباتاً، فأصبح لنا ما يسمى «المسرحية العالمية» إلى جانب «المسرحية المحلية» و«المسرحية القومية» إذا ما أردنا التوسع والتجاوز في الاصطلاح مبادرة.

ثالثاً: المسرحية العالمية

ان هناك عقدة تمكنت من بعض الأدباء العرب وانتقلت إلى بعض العموم وأجيز لنفسي أن أدعوها بـ «عقدة العالمية». فهناك «المسرح العالمي» و«المسرحية العالمية»، والتلفظ بكل منهما يوحي بالتقدير، ويحاط بالتفخيم، ويكفي أن نتأمل عناوين الآثار التمثيلية التي تصدر في اللغة العربية منذ سنوات في شتى السلسلات المطبوعة كيفما كانت أسماؤها لنتأكد من كون المقصود هو الانتاج المسرحي الاجنبي بقطع النظر عما إذا كان بالفعل تراثاً فنياً أو أدبياً، وعما إذا كان إنسانياً وبالتالي عالمياً، وعما إذا كان في حقيقته محلياً صرفاً

وإنما اللغة التي صيغ فيها هي التي أكسبته صفة العالمية (واللغات العالمية بحسب العرف الذي درجت عليه مراجعة الآفاق الدولية لحقوق التأليف هي الانكليزية والفرنسية والاسبانية).

وإذا كنا نعلم أن تلك الترجمات منقولة ـ مباشرة أو بواسطة أخرى ـ عن شتى اللغات بما فيها الالمانية والسلافية والسنسكريتية والصينية... الخ.، فإننا ندرك أن المقصود بالذات هو المسرح الأجنبي كيفما كان أصله، بحيث قد تكون تلك الترجمات المسرحية إقليمية أو محلية وما أفرغ عليها صفة العالمية سوى مصدرها الأجنبي... بصرف النظر عما قد يزينها من الملامح الانسانية ومن الأصالة التي قد تمتاز بها. ولذلك فإن الاعتبار على هذا الأساس يعد، من دون شك، نوعاً من النقصان في الاعتزاز بالشخصية القومية، كما ان مواصلة السير على هذا المنهج لن تكون عطاء حقيقياً للمسرح العربي، فلسنا ملزمين ـ ولو من حيث الشكل ـ بتقليد المسرح الأجنبي وتقديسه ووصفه بصفة العالمية لمجرد كونه صادراً عن لغة عالمية أو منقولاً بواسطتها، وربما كان مترجماً بصفة مباشرة عن مجرد لغة أجنبية.

رابعاً: المسرحية المحلية

قد نتساءل عن المقومات التي من شأنها أن تجعل من العمل المسرحي عملاً غير أصيل بعدما أخرجنا من هذا الحساب الترجمة والاقتباس كما أخرجنا «التحويل» الذي يعني إخضاع المصدر الأجنبي إلى محلية تامة سيراً مع الذوق العام وتقريباً لأفهام العموم.

أن تلك المقومات لا وجود لها محسوس، لأن عملية من هذا النوع تعني حركة فنية وخلقاً فنياً من حيث التشخيص والفرجة، ولكنها لا تعني مطلقاً «أصالة» محلية أو «أصالة» إقليمية ـ إذا جاز لنا أن نستعمل لفظ «الاصالة» هذا الاستعمال. فمن الصعب أن نأخذ بعين الاعتبار منطقياً الانتاج المستمد من النبع الأجنبي مهما بلغت «الصناعة» في ذلك الاستمداد.

فما هي المسرحية المحلية إذن؟ وكيف تتجلى أو يمكن التعرف عليها في المجال العربي؟ إن العمل المحلي يظل عادة مرتبطاً بمظاهر «الفولكلور» سواء كان هذا «الفولكلور» موروثاً أو طارئاً ما دامت الحياة العامة ـ في كل مكان وزمان ـ قابلة للتأثر بالمكتسبات الشعبية التي تلازمها في شتى مراحل التدرج والتطور.

وبناء على ذلك فإن المسرحية المحلية ـ على العموم ـ هي الصورة التي تبدو من خلالها شتى التقاليد والعوائد وشتى الأفراح والأتراح لفئة معينة من الناس على ما في حياة الانسان من المشاعر الانسانية والأحاسيس الأزلية. وقد تحمل المسرحية المحلية دعوة هادفة وقد تتضمن رسالة مخصوصة في التوعية، والأخلاق أو التوجيه، وقد تكون لمجرد التسلية أو الفرجة.

إن مفهوم المسرح لم يستقر على حال ولم يحظ بتعريف مدقق هنا وهناك من البلدان العربية، وقد نشأ عن ذلك تحريف اختلفت درجاته باختلاف الجهات والبيئات واحتفظ التاريخ بذكر الفرق ـ المحلية ـ التي اتخذ أصحابها من المسرح منبراً للوعظ والارشاد، أو مجالاً لعرض القصص شبه الواقعية والحكايات «الشعبية» وكذا أولئك الذين اتخذوا منه صحيفة للتحليل الاجتماعي والانتقاد، وكل هذا مع محاولة انتهاج الشكل الغربي والخشبة الغربية ولو لم تتوافر المسارح المشيدة الجاهزة لذلك الوضع الخشبي (الايطالي على وجه التحديد).

ومن التأمل في النصوص التي نعثر عليها لتلك المسرحيات ومن المشاهدة التي نشاهد عليها بعض الحفلات التمثيلية ـ المحلية ـ كثيراً ما نلاحظ هلهلة في البناء والتركيب، وضعفاً في تسلسل الحوادث، وسطحية في رسم نفسيات الشخوص: قد تبين لنا هذا النقصان في غالبية الانتاج العربي الذي أدركناه ودرسناه، المشرقي منه والمغربي، فقلما كانت المسرحية «المحلية» ـ العربية ـ متكاملة إلا ما ندر طبعاً، ولا حاجة إلى التدليل على هذا القول، فالمخطوطات متوافرة وهي خير شاهد. ويزيد في تأكيد هذه الحقيقة أن بعض الممثلين ـ الرئيسيين منهم أو من هم دونهم ـ يتولون هم أنفسهم وضع المسرحيات التي يقومون بالتشخيص فيها، وكثيراً ما يفصلون فيها الدور الأساسي على «قدهم»، وقد يكون أولئك «الممثلون ـ المؤلفون» متوسطي الثقافة وغير متمكنين من زمام القلم والفكر فيأتي عملهم هذا فجاً وضحلا.

وشيء آخر تتسم به المسرحيات العربية المحلية، ذلك أنها تكاد تكون على الدوام باللسان الدارج وباللهجة العامية، كما تعتبر من نوع الملهاة، وهذه خاصية عامة في المسرح العربي النزاع ـ في شتى البلدان ـ إلى الهزلية، والفودفيل والغنائية والكوميدية وذلك بخلاف الغناء العربي الذي يغمره النحيب والنواح والبكاء.

إن تقليد واقع الحياة الاجتماعية مع محاولة الايهام القصصي، ولو كان بسيطاً ومبسطاً، ميزة أخرى في المسرحيات ـ أو التمثيليات ـ التي عرفناها في إنتاج الفرق المحلية ـ أو الشعبية ـ كما اشتهرت في شتى البلدان العربية خلال القرن الحالي، وكان شعارها دوماً هو أن المسرح «مرآة» ناصعة لتشخيص عيوب المجتمع، واستدلوا في هذا بمسرح «موليير» مع الفارق في الأسلوب الشعري والمنثور وفي الرسم النفساني، ومع فارق الزمن والعقلية والوسط، ومع فارق تطور الادراك العام وتطور مفهوم المسرح، من القرن السابع عشر للميلاد بأوروبا إلى القرن العشرين في الوطن العربي.

أما المسرحيات «الجدية» التي عرفتها هذه الفرق المحلية ومثيلاتها بوجه عام فهي ذلك الانتاج الذي اصطبغ في غالب الأحيان بالعبوس والاكفهرار على أساس أنه نوع «المأساة» وهي على وجه التدقيق سلسلة «الميلودرامات» أو «المناحات» التي غمرت المشرق ـ ومصر على الخصوص ـ قبل أن يتعرف عليها عموم الغرب وقد شغلت الرأي العام زمناً وامحت.

وغير خاف أن الإنتاج المحلي لم يخل أبداً من المسرحيات الأدبية والتاريخية و«الوقتية» الموضوعة أصلاً باللغة العربية الفصحى، ونوعها جدير بالذكر في هذا الصدد، ولكن لا بد من الاشارة - مرة أخرى - إلى مستوى الممثلين والممثلات وتكوينهم وإلى مدى قدرتهم المحدودة على الاداء الجيد والمتقن بهذه اللغة من جهة، وقدرة الجمهور على تتبعهم وفهمهم، من جهة أخرى.

ولقائل أن يقول ان المسرحية المحلية هي من عمل فرق الهواة ومن اختصاص المجموعات المحلية ولا يمكن أخذها في اعتبار الحركة المسرحية العربية، ولهذا أجيب بأن فرقاً تجارية وفرقاً تحمل صفة القومية أو تدعي الاحتراف اضطلعت هي الأخرى بهذا النوع من النشاط.

ولا حاجة إلى ذكر القوائم المتوافرة في هذا المضمار عن الأعمال المحلية ابتعاداً من التدليلات المحلية أيضاً. وقمين بالاثبات أن العمل المسرحي المحلي في هذا البيان يعني المسرحية المقلدة في شكلها للمسرحية الغربية فصولاً ومشاهد ومناظر، والسجينة في نطاق الجوانب الثلاثة رابعها الجمهور على أساس السينوغرافية «الايطالية».

أما المسرحية «العربية» المرتكزة على أسس وتقاليد قومية أي المسرحية التي ننشدها فلها مجال آخر هنا.

خامساً: المسرحية القومية

هل يمكن للأدب العربي أو الفن العربي أو الثقافة العربية امتلاك حركة قومية صميمة في ميدان المسرحية بناء وتأليفاً وتضميناً وتشخيصاً وتبليغاً؟

حركة تشمل في المظهر والمخبر عموم الوطن الكبير ولا تقتصر على بعضه أو على جهاته «النامية أو المكتفية» فكرياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً؟

إنها الوحدة التي يحققها عادة الاعلام قبل السياسة والاقتصاد. والإعلام هنا بمعناه الحقيقي، معنى الوعي والتوعية وليس معنى البهرجة والدعاية، والمسرح من جنس الاعلام، والوحدة المقصودة والمستهدفة هي الوحدة الفكرية الشاملة في مستوى العالم الذي نعيشه.

لقد حقق الصينيون نهضة مسرحية قبل سنوات، وأوجد الهنود حركة مسرحية أصيلة في هنديتها، وعرفت بلاد اليابان مسرحاً خاصاً بها... ولم تكن لشعوب هذه البلدان حاجة إلى تقليد أوروبا أو الارتكاز على المسرح الغربي مطلقاً، بل إن أوروبا تحاول منذ سنين استلهام مسرح تلك الجهات الشرقية والآسيوية.

فلماذا ذلك؟ - لأن تلك البلدان التزمت شخصيتها الحقيقية وارتكزت في نهضتها وانبعاثها على مقوماتها الأصيلة وهي تقاليد ثقافتها التي تطورت تطوراً فعلياً فكان التراث

أساساً ونبراساً، ولم تخجل تلك الشعوب في ميدان الابداع الأدبي والخلق الفني من استيحاء ثروتها الفكرية والثقافية والفنية ولم تمد يدها إلى متاع الغير.

ونحن، العرب، ماذا ينقصنا لاكتساب هذه القومية في المسرح؟ أليس لنا تراث أدبي؟ أليس لنا متاع فكري مزدهر على مرور العصور؟

فلنستفت التاريخ والواقع، ولنلتفت يميناً ويساراً، شمالاً وجنوباً، وسنجد أن مصادر المسرح غير معدومة لا قومياً ولا محلياً بل ولا دينياً ما دامت هناك إسلامية عربية غمرت العالم العربي من أقصاه إلى أقصاه.

لقد قيل إن ملهمات المسرح العربي تتجلى في التقاليد المحلية والموروثات القومية على اختلاف مصادرها وعصورها، وكثيراً ما أشير إلى بعضها، ومنها على سبيل المثال وليس لغاية الحصر: أسواق الشعر بجزيرة العرب ومنها سوق عكاظ؛ حلقات الذكر و«جذبات» الصوفية بالمشرق والمغرب؛ تشخيص «التعازي» على مألوف عمل الشيعة لتصوير وقعة كربلاء ومقتل الحسين، كما عرفتها إيران وبعض البلدان العربية وخاصة العراق ولبنان؛ مسرح «البساط» في المغرب؛ حفلات «الزار» في مصر؛ تمثيل «خيال الظل» ومسرح قراقوز بالمشرق عموماً؛ حفلات «السر» عند نساء المغرب؛ نصوص «المقامات» في الأدب العربي؛ قصص «ألف ليلة وليلة»؛ الرقص الشعبي الجماعي على أشكاله وألوانه؛ مسرح «عبيدات الرمي» بالمغرب؛ حفلات المواسم والأعياد ببلدان المغرب العربي ـ المحلية ـ ومنها: «تكوكة» و«سيدي الكتفي» و«عيساوة» و«بوبطاين» و«مهرجان الشموع» ليلة المولد؛ قصص «المداح» في أسواق العواصم العربية والمدن الكبرى.

تلك منابع ومصادر تحتاج بطبيعة الحال إلى ماهر المعرفة، وواسع الخيال، وكفاءة الصناعة لإحالتها إلى عمل مسرحي، جوهراً وشكلاً، فإن في هذه الملهمات ما قد يصلح أساساً للشكل، وفيها ما قد يجوز جوهراً. وكم يطيب التذكير بأن شيئاً من هذا القبيل قد حدث فعلاً في ميدان التجارب المسرحية العربية. وأعرف نماذج خرجت إلى حيز الوجود وتحولت عملاً مسرحياً قائم الذات ولكنني أتحاشى في هذا الصدد الأسماء خشية الوقوع في المحلية الضيقة.

والتقنية الحديثة تعتبر من عوامل التوصل إلى خلق المسرحية القومية التي تبنى على هذه الأسس، فبدون تقنية التأليف من جهة، وتقنية المجال المسرحي ومشاركة الجمهور من جهة أخرى، قد يصعب خلق تعبير مسرحي قومي مقبول وناجح، فليس شرطاً لهذه الغاية التزام الخشبة التي هي على النمط الايطالي. فإن مجالات الهواء الطلق، والأسواق العامة والساحات العمومية وأماكن تجمع الجمهور (المعامل والمصانع والموانئ والمدارس وسواها) لا تقل شأناً في الاخراج عن القاعات، بل ولعلها أفضل بكثير من المسارح المغلقة. ولنتذكر أن مسرح «التعازي» لم يتردد في استعمال ساحات المساجد مجالاً للتشخيص والاداء التمثيلي، كما أن شكل «الحلقات المستديرة» المعروفة في الساحات العمومية حيث يلتف الجمهور حول القاص أو الراوي تتيح إمكانية واسعة لإشراك

الجمهور وتجاوبه مباشرة مع الممثلين، ذلك التجاوب الذي عرفته فنون الفرجة في العالم العربي قبل أن يلتجئ إليه الإخراج الحديث، وان المنشط الذي هو على شاكلة القاص أو الراوي قد التزمته التقاليد العربية ـ والاسلامية ـ في شتى التشخيصات، وذلك قبل أن يهتدي إليه المسرح الغربي حينما أراد أن يلغي الحاجز القائم عادة بين الخشبة والقاعة. وكل هذه العناصر تدخل في حساب التقنية الحديثة وليس من العسير الالتجاء إليها واستخدامها في هذه المسرحية القومية ولخلق المسرحية القومية.

وقد وقعت تجربة أداء المسرحيات أثناء «المواسم» في «الساحات العمومية»، والمواسم هنا بالمعنى المغربي، وهي تعني التجمعات الشعبية التي تقام موسمياً ودورياً وفي أوقات ومواعد معينة من السنة لإحياء ذكرى رجال الجهاد والوطنية، فيأتي أفراد القبائل والعشائر وسكان المدن ويقيمون هناك يوماً أو أياماً في المضارب والخيام، وتحدث حركة نشيطة في المتاجرة، وتجري الحفلات على شتى أنواعها... ونجحت التجربة في التجاوب الصريح بين الممثلين والجمهور، ولم تكن هناك خشبة ولا ستارة ولا كراسي الجلوس، وإنما التف المتفرجون بالمشخصين فنشأت فعلاً عملية الالتحام التي ينشدها المسرح... وكانت هذه الميزة الخالدة في طبيعة الحياة العربية منبعاً من حيث المظهر ومن مميزات المسرحية القومية التي لا ينبغي أن تكون مجرد نص يوضع على الرف أو يقدم لحفنة من المحظوظين.

ولكن، هل يقبل المفكرون على مثل هذه العملية «المظهرية» وهل يقبلونها؟ إني أشك في ذلك وإن كنت مقتنعاً بجدواها وفاعليتها وأصالتها.

قد يرى المفكرون في المسرحية التي تعرض على هذه الصفة «سوقية» سافرة، أو «شعبية» منحطة، بل ومنهم من قد يدعي أن ذلك تهريج في تهريج، وربما يتجاوز بهم التفكير إلى القول بأن ذلك عمل هدام يدفع إلى القيام به وتحقيقه غلاة الباحثين، إذا ما استحوا أن يقولوا إنه «عمل استعماري» (كذا).

ولكن ما هو أصل «المسرح المستدير» الذي تباهي به أوروبا ويجربه غلاة الباحثين ومن هم أقل غلواً في البحث؟ أليس هو تقليداً لحلقات القصاصين والرواة في ساحة مدينة مراكش بالمغرب أو ساحات عواصم عربية أخرى بالمشرق؟ نعم إن المسرح المستدير في أوروبا تزينه تقنية الادارة، ونحن ندعو إلى التزام التقنية الحديثة لخلق المسرح القومي. لكن ذلك مظهر في الخلق المسرحي قد يكون من مميزات تقديم المسرحية القومية فقط.

وهناك نقطة اعتبرها أزلية في المسرح العربي: الأصلي والمقتبس والمترجم على حد سواء، ولذلك لم أعتمدها ولم أتعمد التركيز عليها لأنها من القول المعاد والمكرر الذي مجته الألسن منذ زمان: إنها مشكلة اللغة، لغة الحوار في المسرحية العربية... تلك المشكلة كانت قبل الآن أعوص مما هي عليه الآن موضوعاً وواقعاً. فلقد عملت الاذاعة والسينما والتلفزة وكذلك الصحيفة على خلق لغة «وسط» في الحوار المسرحي، وهي الآن في مرحلة الترعرع وطور النمو أحب من أحب وكره من كره

وماتت لغة الشنفرى وامرئ القيس. وماتت لغة خليل مطران وأمثاله.

إن المسرح لم يكن في يوم من الأيام مجمعاً لغوياً ما دام المهم فيه والأهم هو المظهر الكامل مهما كانت أداة التبليغ.

إن اللهجات المحلية تطبع المسرح بصفة المحلية ولو كان «عالمياً» أما لغة المسرحية العربية القومية فهي اللغة العربية المبسطة السليمة وما أقربها إلى لغة الصحافة العربية، تلك اللغة التي توحد اليوم بين أطراف الوطن العربي من حيث التخاطب على الأقل.

والجوهر؟ وأعني بذلك المضمون، أهو المسرح السياسي على طريقة رجل المسرح الألماني «بيسكاطور» أم المسرح الملحمي الذي انتهجه الألماني الآخر «بريشت» أم المسرح القصصي الذي تزينه خيالات «ألف ليلة وليلة» وغراميات أمثال «ليلى العامرية»؟ قد يكون هذا وذاك في آن واحد.

إن إطار المسرحية العربية القومية يحدده الشكل والطابع المميز مظهراً أكثر مما يحدده المضمون، مع العلم بأن «النفس» العربي المعاصر يجب حتماً أن يشم ويستشعر من خلال كل عمل مسرحي، ومع العلم مرة أخرى بأن نفسنا نحن العرب غير متعارض أبداً مع نفس الأهداف الانسانية العامة من البحث عن الشخصية القومية، والدعوة إلى التطور الاجتماعي وتحقيق السلام، والغيرة على الحرية الفردية والجماعية، والسعي إلى تحقيق الاستقلال المحسوس والملموس، وكذا الدعوة إلى الخروج من التخلف الفكري والاقتصادي كيفما كانت درجة هذا التخلف. وكلما كانت المسرحية العربية متفتحة على العالم الخارجي وغير ضيقة الدائرة أمكنها أن تكون قومية فعلاً ومندرجة في المفهوم العالمي، أي مسرحية عالمية. إننا لا نريد أبداً لمسرحنا أن يكون منعزلاً مهما كان جوهره وشكله، فإن القومية الحقيقية هي الخروج من الإطار المحلي الضيق إلى المجال العالمي الواسع، ولنتأمل جيداً الحضارة العربية، فإنها ـ علاوة على ما أشرنا إليه من المنابع والمصادر ـ أهم أساس للمسرحية العربية القومية... إنها حضارة زاخرة بالقصص والشعر والموسيقى والغناء والرقص.. وتلك هي أسس المسرح المدعو اليوم «المسرح الشامل» استلهاماً للغرب (أوروبا) من الشرق (آسيا) والعرب جزء لا يتجزأ من الشرق، وبالتالي فهم أمة المسرح الشامل، وهكذا عليهم أن يكونوا، ولن يمكن المسرحية العربية القومية أن تكون إلا فناً شاملاً لشتى فنون المشرق والمغرب بالوطن العربي حيث معالم الحضارة العربية لا تخفى على العيان.

فليتأمل الخلاقون وليبدعوا، فالمجال غني وشاسع وكبير.

المسرح العربيّ بين القوميّة والمحليّة(*)

رجاء النقاش

بدأ المسرح العربي بدايته الرسمية المعترف بها تاريخياً في بيروت على يد مارون النقاش. وكان ذلك في أول مسرحية كتبها هذا الفنان العربي اللبناني ومثلها في بيته سنة ١٨٤٧، وكان اسم هذه المسرحية «البخيل». على أن طلائع الحركة المسرحية العربية لم تزدهر إلا بعد هذا التاريخ بأكثر من عشرين سنة، حيث انتقل النشاط المسرحي إلى مصر فازدهر فيها وازداد واتسع وأصبح حقيقة فنية واجتماعية واضحة وملموسة في الوطن العربي.

وعندما نراجع بدايات الحركة المسرحية في مصر نجد أنها قامت على يد يعقوب صنوع الذي ولد بالقاهرة سنة ١٨٣٩، ولكن هذه الحركة المسرحية لم تتأصل إلا على يد اللبنانيين والسوريين الوافدين إلى مصر، وكان أول هؤلاء الوافدين هو سليم النقاش، الذي ورث عن عمه مارون الاهتمام بالمسرح والايمان به والعمل على انتشاره وازدهاره في الوطن العربي، وقد انتقل سليم إلى مصر، لضيق المجال المادي في لبنان، حيث كتب هو نفسه يقول: «ولما كانت وسائط بلادنا المادية قاصرة عن إنجاح مطلبي، طمحت أفكاري إلى معالجة مقصدي في غيرها، وإذ كنت أسمع بما نال مصر من رفعة الشأن بين الأمصار، إذ فاقت ما سواها من الأقطار الشرقية في التهذيب والتمدن، ونجحت نجاحاً عظيماً في المعارف والعلوم، قصدتها». ثم يقول: «ولما تعرفت ببعض أعيان مصر الكرام، بسطت إليهم أمري وأطلعتهم على ما بسري فأوعزوا إليّ أن ألتجئ إلى المراحم السنية الخديوية، فهي ملجأ الراجي ومنية الراغب ومأمول الطالب ففعلت، وهكذا بلغت فوق ما تمنيت، من أفضال جنابه العالي، وأحسن إليّ بقبول طلبي وذلك بأن أدخل فن الروايات باللغة العربية إلى الأقطار المصرية، فعدت إذ ذاك لأجهز في بيروت جماعة للتشخيص، وألفت بعض روايات، وبعد جمع الجماعة باشرت دراسة الروايات، فأتقن أكثرها وعما قليل يتم إتقانها كلها، فأسير

(*) نشر في: الآداب، السنة ٢٠، العدد ٦ (حزيران/يونيو ١٩٧٢)، ص ٩٣ - ٩٥.

بالجماعة لأجري هذه الخدمة بالديار المذكورة...».

وهكذا بدأ سليم النقاش عمله الفني في مصر بمسرحية «حسن المغفل» في يوم السبت ٢٣ من كانون الأول/ديسمبر سنة ١٨٧٦.

وبعد ذلك توالى ظهور الفرق السورية في مصر، وكان من هذه الفرق، فرقة يوسف خياط التي قامت على أنقاض سليم النقاش، ثم فرقة سليمان القردامي وهو أحد أفراد فرقة خياط، استقل بنفسه وبفرقته، ثم ظهرت بعد ذلك فرقة أبي خليل القباني، ثم فرقة اسكندر فرح.

وهكذا، نجد أن الفترة التي تمتد من أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، كانت هي البداية التاريخية الحقيقية للحركة المسرحية العربية، وأن هذه البداية كانت تعتمد أساساً على ممثلين سوريين وجمهور مصري. لقد ضاقت سوريا ببلدانها المختلفة بهذا الفن الجديد، لأسباب مادية كما شرح سليم النقاش، حيث كان مجتمع دمشق أو بيروت مجتمعاً صغيراً لا يحتمل ظهور حركة مسرحية واسعة ونشيطة وبحاجة إلى جمهور دائم، كما كان هناك سبب آخر لهجرة الحركة المسرحية الناشئة، فقد كانت سوريا ما تزال تابعة تبعية فعلية للدولة العثمانية، بينما استطاعت مصر منذ عصر محمد علي أن تتخلص من الارتباط الفعلي بالدولة العثمانية، ليصبح ارتباطها بهذه الدولة ارتباطاً شكلياً، ولقد كان من المعروف أن الدولة العثمانية إنما تقوم على أساس من التخلف الفكري والكراهية الواضحة لأي تحرر أو انطلاق في ميدان الثقافة والفن، ولذلك فقد وقفت البيئات الرجعية ضد فن المسرح عند ظهوره في سوريا، وتصدى الرجعيون للشيخ «أبي خليل القباني» وشنوا عليه حرباً عنيفة، واتصلوا بالخليفة العثماني وحرضوه ضد هذا الشيخ الذي يفسد البلاد والعباد من وجهة نظرهم عن طريق هذا الفن الوافد الجديد وهو «فن المسرح»، فكان أن صدرت الإرادة السنية إلى حمدي باشا والي الشام بمنع أبي خليل من التمثيل وإغلاق مسرحه. وأغلق القباني مسرحه، ووجد خصومه الفرصة سانحة للنيل منه، فأغروا به صبية الأزقة وحفظوهم بعض الأغاني والأشعار، ليشتموه بها، كلما قابلوه في الطريق. وقد قيل في ذلك أشعار كثيرة، ظل السوريون يرددونها ويتفكهون بها أمداً طويلاً، ومن هذه الأغاني:

أبو خليل النشواتي

يا مزيف البنات

ارجع لكارك أحسن لك

ارجع لكارك نشواتي

أبو خليل مين قالك

على الكوميضا مين دلك

ارجع لكارك أحسن لك

ارجع لكارك قباني

أبو خليل القباني

يا مرقص الصبيان

ارجع لكارك أحسن لك

أبو خليل القباني

وهذه الصورة الدقيقة لموقف الرجعية السورية من مسرح القباني نجدها بتفاصيلها في كتاب **المسرحية في الأدب العربي** للدكتور محمد يوسف نجم.

لقد أطلت قليلاً في هذه المقدمة التاريخية لأخرج من هذا كله بأن نشأة المسرح في الوطن العربي كانت نشأة يتوفر لها عنصر «القومية» بصورة واضحة، وأعني بذلك أن المسرح ولد عربياً ولم يولد سورياً أو مصرياً أو لبنانياً، فقد اشترك في خلق هذا الفن الجديد على الثقافة العربية والمجتمع العربي عناصر مختلفة لولا تضامنها لفشلت الحركة المسرحية وانتهت إلى التوقف، فالمجتمعات العربية منذ عصور بعيدة تشترك في أنها ذات تراث واحد ولغة واحدة، ولذلك أصبح من السهل على الفنان أن يتحرك داخل هذه المجتمعات وينتقل من بيئة إلى أخرى، دون أن يضعفه هذا الانتقال، بل على العكس فإن الانتقال من بيئة عربية إلى أخرى كان مصدراً من مصادر قوة الفنان وقدرته على الاستمرار. إن الوحدة الثقافية القائمة في الوطن العربي منذ أكثر من ألف سنة تجعل بيئة الفنان والمفكر عريضة واسعة، حتى لو كانت بيئته المادية محدودة وضيقة، ومن هنا نستطيع أن نقول إن ظهور فن جديد عظيم مثل فن المسرح مدين للوحدة الثقافية القائمة في الوطن العربي، ولولا هذه الوحدة لانحصرت الحركة المسرحية الناشئة في بيئات ضيقة واختنقت وماتت. ومن الغريب أننا لو تأملنا الموقف الراهن للحركة المسرحية العربية لوجدنا أننا نعيش تقريباً في نفس نقطة البدء بالنسبة للحركة المسرحية العربية في القرن الماضي، فإن الأزمة الراهنة التي تعانيها الحركة المسرحية العربية في مصر وفي غيرها من البيئات العربية لا تجد حلاً أو طريقاً للخلاص أفضل من الانتشار والاتساع والاستفادة من وحدة الوطن العربي، أما إذا توقفت الحركة المسرحية العربية الراهنة في بيئاتها الضيقة وانحصرت فيها فسوف تتعرض للذبول والاختناق.

وإذا واصلنا تأملنا في تاريخ المسرح العربي فسوف نجد أن الفرق المسرحية الكبرى التي ظهرت في مصر اعتمدت اعتماداً أساسياً على الوحدة الثقافية في الوطن العربي، ففرقة جورج أبيض تحركت في الوطن العربي طولاً وعرضاً، واستفادت من وحدة الجمهور العربي ولم تقتصر في نشاطها على مصر وحدها، وكذلك فرقة يوسف وهبي المعروفة باسم فرقة «رمسيس»، فقد كانت هذه الفرقة تعتمد اعتماداً أساسياً على رحلاتها إلى البلاد العربية المختلفة وعلى تقديم عروضها أمام الجماهير العربية الواسعة المختلفة.

وخلاصة القول في هذا المجال أن وحدة الأمة العربية، حتى في أشد لحظات التجزئة الجغرافية والانفصال، كانت دائماً من أهم عناصر النجاح والدعم والتأييد لميلاد الحركة المسرحية واستمرارها حتى اليوم، على أن الحركة المسرحية العربية قد وجدت على الدوام عناصر متعددة توحد بينها، كما وجدت عناصر أخرى تفرق بينها وتثير الاختلاف.

وبين أهم عناصر التوحيد في الحركة المسرحية العربية نقف أمام ثلاثة عناصر:

العنصر **الأول** هو أن «المسرح» فن غربي وقد أخذه العرب من الغرب، فمصدر الفن المسرحي واحد، والنبع الأساسي الذي استمد منه الفنانون العرب فهمهم لهذا الفن منبع واحد، ومن المعروف أن الذين أنشأوا هذا الفن في البلاد العربية قد اعترفوا اعترافاً صريحاً بأنهم تعرفوا على هذا الفن في الغرب وتعلموه هناك ونقلوه إلى الوطن العربي من البيئة الثقافية الغربية، وإذا كان هناك إضافات أو تعديلات في العروض المسرحية العربية، مثل الاهتمام في فترة من الفترات بالغناء المسرحي استجابة للمزاج العربي، ومثل الاتجاه إلى الكوميديا والعناية بها في بعض الفترات الأخرى على حساب أي لون مسرحي آخر. . . فإن هذا كله لا ينفي أن الشكل الفني الأساسي للمسرح العربي مستمد من الشكل الغربي، سواء عن طريق رحلات يعقوب صنوع أو رحلات مارون النقاش إلى أوروبا. وقد ظل المسرح العربي منذ نشأته إلى اليوم معتمداً على متابعة تطورات المسرح الأوروبي والاستفادة من هذه التطورات، فمصدر الإلهام والتوجيه بالنسبة إلى المسرح العربي مصدر واحد هو المصدر الغربي بمدارسه المختلفة مما يخلق عنصراً من عناصر التوحيد في الحركة المسرحية العربية.

العنصر **الثاني** من عناصر التوحيد في الحركة المسرحية العربية هو أن هذه الحركة قد تركزت لفترة طويلة في مصر، ومن هنا أصبحت الحركة المسرحية المصرية هي العنصر الرئيسي الذي تشكلت على أساسه الحركة المسرحية العربية، ولقد انتشر الفنانون المصريون في البلاد العربية عن طريق عرض مسرحياتهم أو عن طريق التدريس أو إنشاء المعاهد الفنية المختلفة أو عن طريق الإذاعة والتلفزيون. ولعلنا نذكر في هذا المجال رحلة جورج أبيض إلى تونس حيث بقي عدة شهور يدرب مجموعة من الشبان على أصول الفن المسرحي، ولعلنا نذكر رحلة زكي طليمات إلى تونس لنفس الهدف، ثم رحلته الطويلة إلى الكويت لإنشاء معهد للفنون المسرحية هناك. كذلك استطاعت مصر أن تؤثر بصورة مباشرة عن طريق معهد الفنون المسرحية الذي كان إلى فترة طويلة هو المعهد المسرحي الوحيد في الوطن العربي وكان طلابه من مصر ومن شتى أنحاء البلاد العربية في نفس الوقت.

وهكذا استطاعت مصر أن تخلق أساساً واحداً للحركة المسرحية العربية، فالحركة المسرحية في شتى أنحاء الوطن العربي متأثرة أشد التأثر بالحركة المسرحية المصرية، سواء كان التأثر عن طريق التشابه أو عن طريق المعارضة ومحاولة التحرر والانطلاق. وحتى

اليوم ما زالت الحركات المسرحية الناشئة في البلاد العربية تعتمد على جهود الفنانين المصريين الذين يعملون بجهد وإخلاص على ازدهار الحركة المسرحية في مختلف أنحاء الوطن العربي، وفي هذه المرحلة بالتحديد يوجد الفنان المسرحي سعد أردش في الجزائر، حيث يقوم بعمله كمستشار مسرحي للدارسين والفنانين المسرحيين هناك. وفي ليبيا يوجد الفنان عمر الحريري منذ سنوات طويلة يبذل جهداً مستمراً لتنمية الحركة المسرحية الليبية. ومن قبل كان الفنان كرم مطاوع في الجزائر، وكانت الفنانة نادية السبع في الخرطوم وكان الناقد المسرحي المعروف علي الراعي في الكويت ليساهم في توجيه الحركة المسرحية هناك.

العنصر **الثالث** من عناصر الوحدة في الحركة المسرحية العربية هو أن التاريخ العربي كان مصدراً من مصادر الالهام الأساسية للفنان المسرحي العربي منذ نشأة الحركة المسرحية حتى اليوم، فأول مسرحية قدمها سليم النقاش في مصر سنة ١٨٧٦ كانت بعنوان «حسن المغفل» أو «هارون الرشيد» وهناك قائمة كبيرة تضم مسرحيات كثيرة كان مصدر الالهام فيها هو التاريخ العربي المشترك أو القصص الشعبية القديمة. ونذكر على سبيل المثال هاتين القائمتين اللتين نجدهما في كتاب الدكتور محمد يوسف نجم عن **المسرحية في الأدب العربي** . . . القائمة الأولى من المسرحيات المستمدة من تاريخ العرب القديم ونجد فيها:

«المعتمد بن عباد ـ لابراهيم رمزي، علي بك الكبير لأحمد شوقي، فتح الأندلس لمصطفى كامل، اللقاء المأنوس في حرب البسوس لجرجس مرقص الرشيدي، السموأل أو وفاء العرب لانطون الجميل، الرشيد والبرامكة للأب أنطون رباط، حياة مهلهل بن ربيعة لمحمد عبد المطلب وعبد المعطي مرعي، حياة امرئ القيس لشارل اليسوعي، السلطان صلاح الدين ومملكة أورشليم لفرح أنطون».

أما القائمة الثانية فتضم المسرحيات المستمدة من ألف ليلة وليلة والقصص الشعبي ونجد فيها: «أبو الحسن المغفل أو هارون الرشيد لمارون النقاش، هارون الرشيد مع الأمير غانم بن أيوب وقوت القلوب لأحمد أبو خليل القباني ـ هارون الرشيد مع أنس الجليس لأحمد أبو خليل القباني، الأمير محمود نجل شاه العجم لأحمد أبو خليل القباني، هارون الرشيد مع قوت القلوب وخليفة الصياد لمحمود واصف. . .».

هذه نماذج من المسرحيات المستمدة من التاريخ العربي أو القصص الشعبي العربي وهي نماذج تتصل كلها بالمرحلة الأولى من نشأة المسرح العربي، أي بين ١٨٤٧ و١٩١٤. فإذا حاولنا أن نجد نماذج أخرى بعد هذه الفترة فسوف نلتقي بالكثير من هذه النماذج، مثل سليمان الحلبي لالفريد فرج، والزير سالم لالفريد فرج أيضاً، ومثل مجنون ليلى لأحمد شوقي، والعباسة لعزيز أباظة، والحاكم بأمر الله لباكثير، ومأساة الحلاج لصلاح عبد الصبور، وغير ذلك من النماذج المسرحية المتعددة.

وسيظل التاريخ العربي بأحداثه الضخمة العميقة مصدراً أساسياً من مصادر الالهام المسرحي بالنسبة للفنان المسرحي العربي المعاصر، ولذلك فسيظل هذا التاريخ عنصراً من عناصر الوحدة في الحركة المسرحية العربية بالإضافة إلى ألف ليلة وليلة والقصص الشعبي

العربي، فهما أيضاً مصدر من مصادر التوحيد بالنسبة للحركة المسرحية العربية، خاصة وإن المسرحيات المستلهمة من التاريخ العربي تكون عادة مكتوبة باللغة العربية الفصحى وهي اللغة الأساسية في الوطن كله.

المصدر الرابع من مصادر التوحيد في الحركة المسرحية العربية هو أن المشاكل الاجتماعية والانسانية في المجتمعات العربية تلتقي في قدر كبير من التشابه مما يجعل المشاكل المثارة في المجتمع المصري مقبولة ومفهومة في المجتمعات العربية الأخرى، ومن هنا ظهرت جهود متعددة لتحويل المسرحيات المصرية المكتوبة باللهجة المصرية إلى مسرحيات ناطقة باللهجات السورية والعراقية والسودانية وما إلى ذلك، واذكر على سبيل المثال أن سوريا قدمت مسرحية الزوبعة للكاتب المصري محمود دياب باللهجة السورية. كما قدمت سوريا مسرحية «الناس اللي تحت» للكاتب المصري نعمان عاشور باللهجة السورية أيضاً.

على أن عناصر التوحيد الأربعة السابقة في الحركة المسرحية العربية تلتقي وجهاً لوجه مع عناصر أخرى تفرض نوعاً من التفرقة والتمزق في الحركة المسرحية العربية.

فهناك **أولاً** مشكلة اللهجات المحلية، ونحن نواجه هذه المشكلة في المسرح العربي وخاصة في المسرحيات الاجتماعية، فمعظم هذا النوع من المسرحيات يعتمد أساساً على اللهجات المحلية. وإذا كانت اللهجة المصرية حسنة الحظ، بحيث أصبحت معروفة ومفهومة في معظم أنحاء الوطن العربي نتيجة لانتشار الأغاني والأفلام المصرية على مستوى الوطن العربي، فإن اللهجات العربية الأخرى غير مفهومة إلا على نطاق محلي محدود أو لا بد إذا أردنا نقل هذه المسرحيات من بيئة عربية إلى بيئة أخرى من القيام بنوع من التوجيه والنقل من لهجة إلى لهجة. ومشكلة اللهجات هذه غير موجودة بالطبع عندما تكون لغة الحوار المسرحي هي الفصحى، والفصحى تستخدم عادة في المسرحيات التاريخية وفي المسرح الشعري والمسرحيات التي تعتمد على الحوار الفصيح لا تجد أي صعوبة في الوصول إلى الجماهير العربية في كل مكان.

ولا علاج لمشكلة اللهجات العامية في المسرح العربي إلا بزيادة التقارب والامتزاج بين أجزاء الوطن العربي بحيث يتم في المدى البعيد نوع من التقارب اللغوي والتعارف الوثيق بين أبناء البيئات العربية. ولعل المستقبل أن يحمل إلينا بعض عناصر التقارب القوية في اللهجات العربية نفسها. وعلى كل حال فلا بأس من وجهة النظر الفنية والاجتماعية من استخدام اللهجات المحلية في المسرح ما دامت هذه اللهجات تمثل عاملاً مساعداً على التصوير الواقعي للحياة والانسان، فالأمة العربية إنما تسعى في نهاية الأمر إلى الوحدة عن طريق التنوع الطبيعي، وإذا كنا نرفض التناقضات المصطنعة والحواجز المفتعلة بين أجزاء الوطن العربي، فهناك ولا شك اختلافات مقبولة وطبيعية ولا بأس من بقائها لأنها تدخل في نهاية الأمر تحت عنوان التنوع لا تحت عنوان التناقض والتصادم والتضاد، ومن هذا التنوع المقبول تنوع اللهجات العربية المختلفة.

على أن اللهجات المختلفة ليست وحدها هي التي تخلق الخلاف وتضع عناصر التفرقة بالنسبة للحركة المسرحية العربية فهناك عامل آخر إرادي هو ضعف الاتصال بين الحركات المسرحية العربية في شتى البيئات، فليس هناك أي تنظيمات فنية تتيح اللقاء المنتظم المؤثر بين الفرق المسرحية المختلفة. ولعل المحاولة التي تقوم بها دمشق وهي المحاولة التي تتمثل في مهرجان المسرح السنوي الذي بدأ منذ ثلاث سنوات، وهو المهرجان الذي يشترك فيه عدد كبير من الفرق المسرحية العربية. . . لعل هذه المحاولة تكون الوحيدة من نوعها حتى الآن في هذا المجال. ولا بد من أن تكون هناك حركة منظمة ودقيقة لتبادل الزيارات بين الفرق المسرحية العربية، ولا بد من إقامة مؤتمرات مسرحية سنوية تنتقل من عاصمة عربية إلى عاصمة أخرى، ولا بد من تكوين تنظيم فني مسؤول عن الربط بين الحركات المسرحية المختلفة في أنحاء الوطن العربي.

هناك عامل ثالث من عوامل التفرقة بين الحركات المسرحية العربية، وهو اختلاف الثقافات التي تعتمد عليها تلك الحركات، فبينما نجد لبنان متأثراً بالمسرح الفرنسي أشد التأثر نجد مصر متأثرة بإنكلترا وأمريكا وإيطاليا، ونجد الجزائر والمغرب متأثرين بالمسرح الفرنسي. وهكذا، فكل حركة مسرحية تستمد إيحاءاتها في هذه المرحلة بالذات من مصدر مختلف عن الآخر بعض الاختلاف، وهذا العامل من عوامل التجزئة والتفرقة بين الحركات المسرحية العربية يمكن السيطرة عليه والاستفادة منه لو تم التعارف وتبادل التأثير بين الحركات المسرحية في الوطن العربي، وهو أمر معدوم أو شبه معدوم مما يجعل كثيراً من الحركات المسرحية العربية تعيش في بيئات مغلقة على نفسها لا تتأثر بغيرها من الحركات العربية ولا تؤثر فيها.

وهناك أخيراً من عوامل التفرقة والتمزيق في الحركة المسرحية العربية تلك المحاولات التي تسعى إلى تحويل المسرح إلى خدمة بعض الأهداف القومية الاقليمية الضيقة، وهنا أحب أن أقول انه لا غبار إطلاقاً على تلك المحاولات الفنية التي سعت لإظهار الشخصيات المحلية وتقديمها على المسرح، مثل شخصية «كشكش بيه» العمدة المصري الشهير الذي كان يمثله نجيب الريحاني، أو شخصية «بربري مصر الوحيد» الذي كان يمثله علي الكسار، فهذه أنماط من الشخصيات الصادقة الجذابة التي لا تهدف إلى الاساءة إلى الشخصية العربية أو التناقض معها، ولكن الذي أقصده هنا هو الحركات المسرحية التي تهدف إلى إحياء نزعات إقليمية ضيقة مثل نزعة الفرعونية أو الفينيقية أو ما إلى ذلك. . . وإحياء هذه النزعات في حد ذاته ليس مرفوضاً كمحاولة للبعث الحضاري ولكنه مرفوض تماماً إذا أريد به خلق التناقض بين البيئات العربية المختلفة، وإذا أريد به القضاء على عناصر الوحدة في الشخصية العربية. وقد سرت في مصر دعوة من هذا النوع ارتدت مرة ثوب الدعوة إلى إحياء الأساطير الفرعونية وارتدت مرة أخرى ثوب الدعوة إلى الاستفادة من الأشكال الشعبية المصرية الشبيهة بالمسرح مثل خيال الظل والأراجوز والسامر.

وكما قلت، فإن هذه الدعوات كلها لا خطر منها إذا كان المقصود منها هو تدعيم الحركة المسرحية العربية بفتح آفاق جديدة واكتشاف منابع جديدة، ولكن الخطر منها هو أن تتحول إلى استغلال للمسرح حتى يكون أداة من أدوات الاقليمية المعادية لأي خط وحدوي عربي. وهذا النوع من الدعوات لم يتردد فقط في مصر بل تردد أيضاً في لبنان وفي العراق وفي بعض أجزاء المغرب العربي.

ولعل خير ما نختتم به هذه الدراسة الموجزة الدعوة إلى إنشاء مركز عربي للمسرح تابع للمنظمة العربية للثقافة، حتى يكون هذا المركز محركاً للحركة المسرحية العربية، يكتشف ما فيها من عناصر التقارب والتفاعل، ويبقي على مظاهر الاختلاف التي تدخل ضمن التنوع المطلوب في الحضارة العربية ويوقف العوامل والعناصر التي تفرق الحركة السياسية العربية وتحاول أن تخلق لها كيانات مستقلة، على أن هذه القيادة المسرحية ينبغي لها أن تتسلح بفكر مفتوح متحرر، حتى لا تسارع إلى الضيق بالملامح الخاصة لكل حركة مسرحية في كل بيئة عربية، فالملامح المحلية لا تتناقض أبداً مع الملامح القومية في كل الظروف والأحوال، ولا بد لكل بيئة عربية أن تعبر عن نفسها وعن ظروفها وعن ملامحها الخاصة، وهذه الاختلافات لا ضرر منها ولا خطر فيها طالما انها صادقة وأمينة، ولكن الخطر هو أن نخفي هذه الاختلافات الطبيعية أو أن نفتعل دعوات إقليمية ضيقة نفرضها على الحركة المسرحية بقصد طعن الشخصية العربية، أو أن نفتعل من جانب آخر دعوات تقضي على الملامح المحلية الصادقة بحجة الدفاع عن الملامح القومية. إن الشخصية القومية لا تنفر من التنوع وإنما تتعارض مع الافتعال والإجبار والفرض.

محاولة لوضع الشعر بين المحليّة والقوميّة(*)

محيي الدين اسماعيل

قبل الحديث عن الشعر بين المحلية والقومية، أوثر أن أشير إلى أننا هنا لسنا بصدد دراسة الشعر على إطلاقه بين المحلية والقومية، وإلا عادت محاولتنا تخبطاً في خواء التجريد، ثم إننا هنا لسنا بصدد دراسة الشعر العربي على إطلاقه بين المحلية والقومية، وإلا فإننا سندخل متاهة من المتاهات توشك أن تكون بلا نهاية...

إننا هنا بصدد تقويم الشعر العربي المعاصر بين هاتين القيمتين أو هذين الاتجاهين: اتجاه المحلية واتجاه القومية.

على أن هذه المحاولة التقويمية تتطلب قبل كل شيء تحديد المصطلحين: «المحلية» و«القومية»، وذلك من أجل تسهيل محاولتنا وتأكيدها.

لقد استقرت جملة من البديهيات في دراسة الأدب على إجماله، وفي مقدمة هذه البديهيات أن الأدب انعكاس ذاتي وانعكاس اجتماعي في الوقت ذاته، بمعنى أن الأدب تعبير عن الذات الفردية الخالقة، ثم هو بالتالي نتائج طائفة من العوامل والمؤثرات الاجتماعية، فهو بالتعبير العلمي الحديث محصلة لطائفة من العوامل الذاتية والاجتماعية.

فإذا ما اتفق على هذه المقولة، وهي مقولة غدت في مستوى البديهيات لا خلاف على جوهرها وإن اختلف على شيء من التفصيلات فيها... أقول إذا ما اتفق على هذا، أمكننا أن نرى في العوامل المؤثرة في الأدب ضرورة من الضرورات التي تتحكم في

(*) نشر في: الآداب، السنة ٢٠، العدد ٦ (حزيران/يونيو ١٩٧٢)، ص ٩٠ - ٩٢.

صوغ الفكر عموماً وتحديد مكان الشعر بين قيمتي المحلية والقومية.

ولا شك في أن الأدب في إجماله والشعر على وجه التخصيص يتأثر بظروف البيئة التي يصدر عنها. وأن تعبير «ظروف البيئة» هذا هو تعبير واسع فضفاض ينطوي فيه عالم كامل من العوامل والمؤثرات من طبيعية وجيولوجية وسلالية وأنثروبولوجية وسياسية واقتصادية وروحية، وإن دراسة أية حركة فكرية أو روحية أو حضارية بأوسع معانيها تظل مبتورة النتائج والاستنتاجات إن لم تتوفر على «ظروف البيئة» لدراستها واستقصاء تأثيراتها إن سلباً أو إيجاباً وعلى تلك الحركة ومسارها.

ومثال ذلك أن شعر البادية العربية في العصر الجاهلي كان صورة أصلية لحياة البادية في ظل هاتيك الظروف التي عاشها هناك مكاناً وزماناً من حيث الأخيلة والأسلوب والألفاظ والقيم وفهم الإنسان والحياة والكون.

كما أن الشعر العربي في القرن الرابع الهجري مثلاً في بغداد العباسية كان تعبيراً عن هاتيك الظروف البيئية التي عاشها في ظل الحضارة العباسية بكل ما فيها من قيم ومثل وإشراق روحية وأخلاقية وتطلع مادي حسي أبرز أقصى النقائض في شعر تلك الحقبة من التاريخ، إذ نشهد المجون والفحش وفجر القول إلى جانب التصوف والزهد والتطلع إلى قوى الغيب.

كذلك كانت أشعار الرجل الأشقر وأساطيره البدائية في أقصى الشمال الأوروبي قبل انبلاج العصر المسيحي هناك، معتمة مدلهمة كحياته التي كانت حياة مغامرة متصلة طويلة في اختراق حجب الضباب في بحور الشمال المظلمة الجمة الأسرار.

وإذن، فلا خلاف على أن الأدب أيا كانت صيغه أو أجناسه إنما هو محصلة جميع تلك الظروف من ذاتية وموضوعية، لذا فإن التأثيرات المحلية على أية حركة أدبية أو على الشعر بوجه التحديد إنما هي أمر لا مندوحة عنه، فالشعر الصالح الأصيل النابع من وجدان تأثيرات الحياة ودواعيها لا بد أن يستجيب لنداء البيئة وظروفها، أي للتأثيرات «المحلية» على أصدق نحو وأصفاه.

ومن هنا، تصدق قيم الاتجاه الذي نما في الغرب منذ القرن التاسع عشر والذي يؤكد على دراسة الظروف التي تشيع في بيئة ما كمقدمة لدراسة شاعر أو حركة شعرية معينة. فالشاعر يعبر عن قيم البيئة التي يحياها، ولكن تعبيره عن تلك القيم قد يكون على شكل تأكيد وترسيخ لها، أو قد يكون على شكل رفض ونقض لها وللقوى التي تمثلها...

وعلى أية حال، فالتعبير هو التعبير إن كان سلباً أو كان إيجاباً، وليس ثمة أدب أو شعر إلا كان نتاج كل تلك الظروف والوشائج والعلاقات.

ولكننا ينبغي هنا أن نتنبه إلى حقيقة أخرى، نرى أن من الضروري الاشارة إليها

بهذا الصدد، تلك هي أن التأثير أو التأثر ليس من الضروري دوماً أن يكون على نحو مباشر، فليس على الشاعر أو الأديب أن يقع تحت طائلة تلك العوامل مباشرة حتى يأخذ التأثير مجراه، بل التأثر - أو فلنقل التأثيرات - تأخذ ألف مسرب ومسرب إلى وجدان الحركات الأدبية والفنية، وإلا فلا معنى إطلاقاً لحركة الحياة وتفاعلاتها وقوانين الأخذ والعطاء فيها.

فالمحلية بهذا المعنى يجب أن تفهم على أساس أنها روح، أو بالأحرى حقيقة روحية بأكثر من كونها خصائص تمثل الواقع المباشر.

فأين يمكن أن نلمس «المحلية» أو «اللون المحلي» كما تسميه الآداب الغربية، عند شاعر كالرصافي نشأ في بغداد ونضج وجدانه في أواخر القرن الماضي، وعاش تجربة تلك الحقبة بكل أبعادها؟...

أظن أن المحلية أو اللون المحلي عند شاعر كالرصافي يجب أن نتلمسها في الروح العام الذي يشيع في نتاجه الشعري وفي طريقة فهمه للحياة وللانسان، وليست في الجزئيات والتفصيلات التي يمكن أن يأتلف أو يختلف فيها مع آخرين ليسوا من نتاج بيئته أو الظروف التي أحاطت به، بل من نتاج بيئات وظروف أخرى... فهذا الروح العام أو الخصيصة الروحية العامة - كما يمكن أن ندعوها - هي مظهر من مظاهر «المحلية» أو «اللون المحلي»، ومن هنا شاع القول المألوف على أقلام الأدباء والنقاد ان فلاناً «ابن عصره». فالقول ان شاعراً ما هو ابن عصره إنما يعني أن هذا الشاعر قد تأثر واستجاب لظروف بيئته، وبأن هذا الشاعر أيضاً قد أحس واستشعر بأنه قد أخذ من عصره ومن بيئته وأعطاهما، وبذلك حقق الصيغة المتوازنة بين الأخذ والعطاء.

إننا إذا فهمنا «المحلية» على هذا المستوى وبهذا المعنى فقد اتفقنا على أنها مصدر للأخذ والعطاء في الشعر والفن، وأنها ليست محض إحساس عابر ضئيل، بل هي بالتالي من أكبر مصادر الفن العظيم، وأن الاستقصاء النقدي والتاريخي يؤكد هذه الحقيقة في منابعها وانعكاساتها... إننا إذا فهمنا «المحلية» في هذا المستوى مؤكدين أن الحركة الرومانسية مثلاً في الشعر الانكليزي كانت حركة نشأت نشوءاً من بيئتها وظروفها المحلية إبان الثورة الصناعية ومع بدء عزلة الفرد عن الكون وإحساسه بالانسحاق أمام قوانين عاتية لا ترحم... إننا إذا فهمنا «المحلية» في هذا المستوى وبهذا المعنى مؤكدين أيضاً، انطلاقاً من هذا المفهوم، إن الحركة الشعرية الحديثة في الشعر العربي المعاصر لم تكن سوى نتاج عوامل ومؤثرات وقع تحت وطأتها الشاعر العربي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وهي أحاسيس من الضياع والقلق والاغتراب والتشرد الروحي وانهيار كثير من القيم القديمة وتصدع المثل العتيقة وانطفاء ألق القدسية من بعض صفحات الارث القديم إلى أن تحول ذلك كله إلى ثورة على الشكل والتشكيل، بل امتدت إلى أعماق المضمون، بل إلى رسالة الشعر ذاتها - فبعد هذا كله، هل يصح لنا أن نتساءل أين تبتدئ «المحلية» أو «اللون المحلي» وأين تنتهي لتبدأ «القومية» أو «اللون القومي»؟

هل هناك حواجز وتخوم تفصل بين هاتين الخصيصتين أو القيمتين؟... وأين هو المدلول المحلي في هذه الحركة الشعرية أو تلك أو عند هذا الشاعر أو ذاك، ثم أين هو المدلول القومي في هذه الحركة الشعرية أو تلك أو هذا الشاعر أو ذاك؟

وبعد هذا كله هل يمكن أن ننتهي إلى القول بأن «المحلية» أو «اللون المحلي» قد يكون هو ذاته «القومية» أو «اللون القومي» أو أن هناك تطابقاً كاملاً بين المفهومين؟

* * *

إننا هنا بلا شك، ليس بوسعنا أن نعين بشكل قاطع حدود أمثال هذه الاتجاهات. ذلك أن للحقيقة أكثر من وجهي العملة النقدية الواحدة. ولكننا من خلال الاستقراء ومن خلال الملاحظات المتكررة للجزئيات والتفصيلات يمكن أن نرسم إطاراً عاماً للقضايا العامة التي نحن بصددها، ولعل الأمثلة التي يمكن أن تكون مادة دراستنا لتسعفنا في مثل هذه المحاولة تؤكد لنا أو على الأقل يؤكد معظمها، الحقيقة القائلة بأنه ليس هناك تعارض حاد بين «المحلية والقومية»، «فالمحلية» ليست نقيضاً للقومية لا في الشعر ولا في غيره، بل أكثر من ذلك ليست هناك أية فوارق عميقة تفصل بين المفهومين حتى في المسلك اليومي.

ومن التاريخ الأدبي القديم يمكننا أن نختبر تجربة ابن الرومي، وهي تجربة واضحة المعالم بلا غموض ولا ظلال قاتمة... إن تجربة ابن الرومي هذه تؤكد لنا أنها تجربة نبعت من صميم ظروف البيئة التي عاشها الشاعر، فهي تجربة محلية حتى أطراف أصابعها ـ كما يقولون ـ... فابن الرومي شاعر عاش التجارب المحلية المباشرة واستجاب لها استجابات متباينة، سواء أكانت تلك الاستجابات أخذت شكل الرفض القاطع أم القبول والاستسلام. على أن استجابة ابن الرومي لتأثيرات «المحلية» والظروف المباشرة التي وقع تحت طائلتها قد فتحت أمامه أفقاً إنسانياً أرحب بل أفقاً متراحباً حتى غدا شاعراً من أضخم الشعراء المعبرين عن الروح العربية في تاريخ الشعر العربي، بالرغم من كل المحاولات النقدية التي وقفت على هامش تجربة هذا الشاعر الكبير. وهكذا كان هذا الشاعر في مدلولات شعره قد احتل مكاناً رفيعاً في الشعر العربي حتى عاد من تراثنا القومي الباقي، بالرغم من الاستجابات المحلية الصارخة في شعره.

ولقد اخترت أنموذج ابن الرومي لأنه مثل من أوضح الأمثلة على استجابات الشاعر لظروف بيئته، وعلى أن هذه الاستجابات هي المسرب الذي ينتهي ـ صدقاً وأصالة ـ بالتيار القومي... فالشاعر الأصيل ذو الاستجابة الصادقة وبأمانته على رسالته الشعرية لا بد أن يكون في أقصى صور ممارسة الحياة ومزاولة المسؤوليات المباشرة للواقع من خلال النظرة الذاتية الأمينة.

وذلك كله، حتماً وبالضرورة، يفضي إلى المفهوم القومي الأعم.

فالحقيقة ـ كما تبدو لنا ـ أنه ليست هناك حواجز وجدران عالية تقوم بين هذا

المفهوم وذاك. فالقيم القومية الأصيلة هي ذاتها القيم المحلية، وهي في الوقت ذاته القيم الانسانية بأعلى مستوياتها.

إن الشاعر العراقي الأصيل الأمين على صدق الرسالة الشعرية لا يرى في أحداث ١٩٤١ وثورته المجيدة هناك حدثاً محلياً عراقياً منبت الصلة بالروافد القومية الروحية الكبرى، بل يرى فيها قيمة محلية عراقية بقدر ما هي قيمة قومية، وبالتالي قيمة إنسانية عليا. والشاعر المصري الأصيل والأمين على صدق الرسالة الشعرية لا يرى في أحداث ثورة عرابي مثلاً حدثاً محلياً مغلقاً على ذاته وراء حدود الكيان القومي، بل على العكس من ذلك تماماً، يرى فيها استجابة من الشاعر لاحداث تلك الثورة وهي ذاتها أبلغ مناسبة للتعبير عن الروح القومي الكامن حضارياً في روح الشعب المصري والقادر على التأكيد على إنسانية تجربته من خلال أي شاعر مستوعب عظيم. وقل مثل ذلك في أية تجربة مماثلة أخرى.

إن «المحلية» بهذا المعنى الذي نرمي إليه ليست قضية تقع ضمن أسوار مضروبة عليها، كما ان القومية ليست عزلة عن العالم والحياة وعن قيم العالم والحياة أو عن الانسان من حيث هو إنسان: فالمسألة هي كيف يحتل هذا الشاعر أو ذاك مكانه ضمن إطار المحلية ومنها ومن داخل هذا الإطار يحقق الابعاد الشعرية والامتدادات إلى الروح القومية، وبالتالي إلى روح الانسانية وذروتها الحضارية الكبرى للإنسان. إننا ونحن نؤكد ذلك إنما يعنينا أن نضع تحوطاً هو من صميم موضوعنا هذا، ذلك أن «المحلية» كما نستخدمها في هذا المعنى الذي نرمي إليه، وكما استخدمت في الفكر الحديث ونقده لا تعني إطلاقاً - في حدود الشعر - كتابة الشعر باللغة العادية، أي لغة الكلام، فمن الممكن، بل من المألوف جداً، أن تكون هناك آداب محلية لكل أمة من الأمم، وان هذه الآداب المحلية من شعر وغيره تظل أسيرة الحدود والتخوم المحلية وتعجز عن أن تحقق الأبعاد والامتدادات القومية القصوى، وأخيراً تعجز عن ملامسة الأفق الإنساني الأرحب، هذا بالرغم من أن تلك الآداب قد تعبر بشكل أو بآخر عن تجارب إنسانية مؤثرة ومتأثرة بظروف البيئة وباللون المحلي. والأمثلة على هذا كثيرة سواء في أدبنا العربي المعاصر أم في غيره. وأود أن أشير هنا إلى حقيقة طالما تحدّث عنها الكثير من الكتّاب والنقاد والأدباء، تلك هي ما يزعمونه من ثنائية اللغة العربية، وان هذه الثنائية - كما يزعمون - فذة لا تتكرر، إذ لا تكاد تعرفها لغة من اللغات الأخرى، وان هذه الثنائية قد خلقت ضروباً من العوائق في سبيل الخلق الشعري والحركات الشعرية، وقد بولغ في التأكيد على هذه الثنائية إلى درجة أن البعض قد بدأ يدعو إلى حركات للشعر المحلي - المحلي بأضيق معانيه لفظاً ومدلولاً واستجابة - ليكتب بلغة الكلام، إذ هي - كما يرون - أكثر تعبيراً وأصدق دلالة على شخصية الشعب وآماله وطموحه وأشواقه. . . وهم يقولون ذلك وفي أذهانهم مقارنة خاطئة بين العربية الحية واللاتينية المندثرة التي تفرعت عنها اللغات الفرنسية والايطالية والاسبانية انبثاقاً من أروقة اللغة الكبرى.

والحقيقة أن هذه القضية وإن كانت من صميم القضية التي نبحثها الآن ـ قضية الشعر بين المحلية والقومية ـ إلا أنها بالإضافة إلى ذلك تتصل اتصالاً وثيقاً من حيث الواقع، ومن حيث التاريخ، بطبيعة اللغة العربية وبتاريخ تطورها وبالأطوار التي مرت بها على مدى الأجيال، وهي وثيقة الصلة بتاريخ اللغة العربية وتاريخ فقه هذه اللغة والقوانين التي خضعت لها.

لذا يمكن القول هنا، وبقدر ما نستطيع إيجاز، ان تاريخ الحضارات لم يشهد ـ في أي عصر من العصور ـ انعدام الثنائية في أية لغة من اللغات. فلغة الأدب والعلم والشعر والفن هي دوماً ليست ذاتها لغة الكلام أو لغة الرجل العادي، فالتباين قائم في كل عصر وفي كل أمة بين لغة الأدب والفن الرفيع وبين لغة الكلام، لهذا نجد دوماً أن هناك فوارق واقعية وتاريخية قائمة بين شعر أية أمة من الأمم وبين الشعر الشعبي، ولقد درست في السنين الأخيرة هذه الفوارق بين هذا وذاك، حتى تأكدت مؤخراً من خلال الدراسات النقدية العملية حدود الشعر الشعبي ومفهومه، فوضعت تحت دراسات أسميت بالدراسات الفولكلورية، وهي الدراسات التي شاعت في كثير من الدوائر العلمية والأدبية في السنين الأخيرة، تمييزاً لها عن الدراسات الأدبية.

وليست العربية بدعاً في هذا حتى يقال ان اللغة العربية تعاني أزمة هذه الثنائية، أي هذه الأزمة القائمة بين لغة الكتابة ولغة الكلام، فاللغة الانكليزية مثلاً تعاني هوة سحيقة بين لغة «الكوكني» (Cockney) وهي لغة الانكليزي اللندني العامي وبين لغة الكتابة أو اللغة التي يتحدث بها المثقفون، وبعد ذلك لغة الأدب الرفيع، هذا إلى جانب فوارق كثيرة أخرى كالفوارق بين اللهجات العديدة في ولز واسكوتلندة، وإيرلندة، وما يصدق على اللغة الانكليزية يصدق على غيرها من اللغات ومنها اللغة العربية.

ومن هنا فإن التأكيد على أزمة الثنائية في اللغة تأكيد باطل لا يقوم على أية ملاحظة مقبولة. فنحن لا نجد أبداً شعراً أو أدباً من النسق العالي مكتوباً بلغة الكلام لا في العربية ولا في غيرها من اللغات على امتداد القرون. وإذا كانت «المحلية» التي نعنيها بالمفهوم الذي استخدمناه هنا هي مزيج من هموم وأكدار واستجابات وإحساس بمسؤوليات، فإن الشعر بهذا المعنى يجب أن يكون محلياً، بل محلياً مسرفاً بالمحلية، أما إذا كانت المحلية هنا هي نمط من الأسلوب والتعبير والفهم للحياة والإنسان، فما أبعد الشعر الحق والأدب الرفيع عنها.

والشعر العربي المعاصر، في حقيقة الأمر، لم يواجه هذه المعضلة مواجهة شجاعة صريحة ـ إلا باستثناءات نادرة موزعة ـ بل بقي يعاني من هذا التمزق الحاد في الخلط بين مفهومي المحلية والقومية، فعاش هو نفسه من خلال ذلك أزمة ضرب جديد من الثنائية حرمته من أن يرتفع ليكون قضية الإنسان العربي على نحو حي مسؤول كما هو في الحضارات الكبرى، بمعنى أن يكون قضية تمتد من موقع الجذر إلى أبعد آفاق الوجود الانساني. فعاش الشعر العربي المعاصر ـ إلى حد ما ـ على الاتجاهات السطحية العابرة ثم

عاش خيبة الأمل التي حرمته التطلع إلى أن يكون هو نفسه اللحظة الساطعة في حياة الإنسان العربي، كما هي رسالة أي شعر عظيم.

فقد حاول شعراؤنا المعاصرون من رواد الحركة الشعرية الحديثة من أمثال بدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي وصلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطي حجازي ومحمد الفيتوري وخليل حاوي وأمثالهم... أقول حاول هؤلاء أن ينطلقوا من إطار تجاربهم المباشرة وأن يرتفعوا بالتعبير عن هذه التجارب ويكيفوها تكييفاً إنسانياً مستنداً إلى الايمان بأن القيمة الانسانية الجمالية في الشعر هي تلك التي تصدر عن الايحاءات المباشرة، وهي تلك التي أسميت في النقد والفكر الحديثين بـ «التجربة»... ولكن كان هناك دوماً هذا النقص في الالتزام بالمحلية أو اللون المحلي هذا العنصر الذي يكفل للشعر طابعه القومي وبالتالي طابعه الانساني. فالمحلية ليست شكلاً موضعياً والقومية ليست شكلاً قبلياً أو عرقياً، كما ان الانسانية ليست أممية فضفاضة معلقة في خواء التجريد... بل إن شرط الشعر هو الحياة... أن يكون الشعر حياً مستجيباً لنداء البيئة وظروفها، قادراً على أن يرد على تحديات الحياة وأن يعرب عنها وأن يتخذ موقفاً من أجلها ومن أجل الانسان.

وفي الحقيقة ان التأثيرات التي غزت الحركة الشعرية العربية الحديثة من الخارج وفي مقدمتها تأثيرات الشاعر ت. س. اليوت مثلاً، والتي تعتبر أكبر تأثيرات وقعت تحت طائلتها الحركة الشعرية العربية الحديثة، إن هذه التأثيرات قد شوهت إلى حد ما مفهوم «المحلية» و«القومية»، وبالتالي الانسانية. ولأن شعر اليوت يكمن في صميمه تناقض عجيب أضر بشعرنا العربي المعاصر، ذلك أنه ـ وهو شعر رفيع بلا شك ـ ينطوي على دعوة تذهب إلى أن الحضارة ترفض الشعر.

فلا مراء أن التأثيرات قد وضعت أمام الشاعر العربي الحديث نماذج من التمرد على الشكل أفادت إلى حد ما في وضع نهاية لجمود الأشكال العربية الموروثة، بالرغم من الإسراف الذي وقعت فيه حركة الشعر الحديث أحياناً في هذا المجال. ثم إن هذه التأثيرات قد أفادت في التأكيد على أهمية «المحلية» أو «اللون المحلي»، ذلك أن هذه التأثيرات التي دفع بها اليوت وأمثاله كدفعات على شعرنا الحديث كانت تقف في زاوية فكرية معينة مناقضة لجميع أشواقنا وآمالنا وقدرتنا على التطلع، ومثال ذلك أن اليوت كان من حيث الفكر والمزاج، ومن حيث النبرة الروحية والحضارية، يؤكد دوماً ربط اللحظة الراهنة بالماضي إلى درجة تختلط فيها الصور عنده اختلاطاً مروعاً كما هي الحال في قصيدته التي أثرت في معظم شعرائنا المعاصرين، وأعني بها الأرض «الخراب»، هذا بالإضافة إلى دعوة الرفض الحضاري لروح الشعر.

وعلى أية حال، فإن الشعر العربي المعاصر يجب أن ننعم النظر فيه مرة بعد أخرى وأن نتقصى الأسباب التي جعلت منه ومن قضاياه كياناً منعزلاً وبعيداً عن الاندماج في التراث الروحي للانسانية.

وإني أظن أن بداية دخول شعرنا دائرة الوجدان الحضاري للعالم هي أن يكون

صادقاً وأميناً في الاستجابة لمفهوم المحلية بأرفع معانيها، وعندئذ سيكون شعراً قومياً في نسقه الأعلى، وبالتالي شعراً إنسانياً من تراث البشرية الروحي وأن يكون ناقداً للحياة وللتاريخ، ولكن على طريقته الخاصة في نقد الحياة والتاريخ التي تتباين مع طريقة أي نشاط إنساني آخر.

ومهما يكن من شيء، فإن الانجازات الأخيرة في شعرنا المعاصر تدل على أن الشاعر العربي الحديث قد بدأ يزداد وعيه عمقاً بالنسبة إلى أبعاد هذه القضية، وأعني بها اعتبار «مفهوم المحلية» المنطلق الأكيد المفضي إلى تأكيد مفهوم القومية في الوقت ذاته، وبالتالي إلى مفهوم الانسانية بأسره.

فلقد بدأنا نلحظ أن الشاعر العربي المعاصر لم يعد كما كان يخلط بين المفهوم الأعمق للمحلية وبين المفهوم الفلكلوري العادي، بل غدت قضية المحلية في الشعر العربي المعاصر إلى حد ما وفي التجارب الأخيرة عند شعرائنا الرواد هي ذاتها القضية القومية وهي بعد ذلك قضية الانسان.

بعد هذا كله، أعتذر إذ أرى أن كل ما سبق لم يكن سوى محاولة أولية لوضع الشعر في مكانه الصحيح بين مفهومي «المحلية والقومية» دون دراسة نتائج الشعراء العرب المعاصرين... أو الدخول في تفصيلات الحركة الشعرية الحديثة. ذلك أن ما أشرت إليه لم يكن سوى البداية في تقويم الشعر في موضعه الأمثل رفضاً لكل الأوهام التي أنهكت الروح الشاعرية عندنا على مدى طويل... أي من هنا الطريق حيث «المحلية» و«القومية» ليستا نقيضين بل هما مفهومان متكاملان لا متطابقان.

السينما العربية بين المحلية والقومية(*)

سامي السلاموني

يبدو في مقدمة هذا البحث أن هناك اهتماماً خاصاً باعتبار التاريخ للسينما المصرية مدخلاً لموضوع السينما العربية بين المحلية والاقليمية. وليس هناك تبرير خاص لهذا الاتجاه من التعصب المحلي باعتبار كاتب هذا البحث مصرياً، وإنما هناك أكثر من سبب موضوعي لهذا المدخل، أهمها أن السينما المصرية ليست فقط أعرق حركة سينمائية في الوطن العربي وأكبرها حجماً، بل هي الحركة السينمائية الأم التي نبعت منها بعد ذلك كل تقاليد وخصائص السينما في البلاد العربية الأخرى على المستوى المحلي والمستوى القومي.

لم تكن السينما المصرية بعيدة عن السينما الأجنبية تاريخاً ولا مضموناً منذ يومها الأول.. فهي قد بدأت بعد عام واحد تقريباً من بداية المحاولات الأوروبية لهذا الفن العظيم حين تم أول عرض سينمائي في الاسكندرية في مقهى «زافاني» عام ١٨٩٦... وقد تكون القصة معروفة تاريخياً منذ ذلك التاريخ.. ولكن المهم أن الأجانب المقيمين في مصر في ذلك الحين والذين كانوا سباقين دائماً إلى اكتشاف أسرع وأضمن الوسائل لاستغلال أموالهم في مصر التي كانت دائماً وبشكل أو بآخر بقرة حلوباً لكل ذوي الأطماع. هؤلاء الأجانب المتمصرون ـ بحكم استغلال أموالهم أو مواهبهم التجارية على الأقل ـ هم الذين فطنوا إلى استغلال هذا الكنز الهائل الذي بدأ العالم يكتشفه في السنوات الخمس الأخيرة من القرن التاسع عشر: هذه الشرائط العجيبة التي تعكس صوراً متحركة على شاشة بيضاء.

وهكذا بدأت أول عملية لاستيراد الأفلام إلى مصر وبناء صالات عرض بها منذ

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٢٠، العدد ٦ (حزيران/يونيو ١٩٧٢)، ص ١١٥ ـ ١٢٠.

نجاح عرض الاسكندرية الأول في ١٨٩٦ بحيث أصبح عدد الصالات بعد ذلك وفي عام ١٩٠٨ على التحديد هو خمس صالات بالقاهرة وثلاث بالاسكندرية وواحدة في كل من بورسعيد والمنصورة وأسيوط.

ولكن السينما ظلت أجنبية بالنسبة للمشاهد المصري طالما كانت قاصرة على الشرائط المستوردة من الخارج والتي تقدم لهذا المشاهد «صوراً» غريبة عنه سواء فهمها أو لم يفهمها.. وأصبح لا بد أن تكتسب السينما المصرية ملمحها المحلي الأول.. بمعنى أن تقدم صوراً مصرية بالضرورة.. وفي الاسكندرية أيضاً ـ باعتبارها نافذة مصر على العالم الأوروبي ومركزاً للتجارة الأجنبية أساساً ـ أحضر «لاجارن» أول كاميرا أجنبية بمصورها الأجنبي، ولكن ليلتقط بها أول صور «مصرية» قدمتها كاميرا سينمائية..

ومن المعروف تاريخاً أن أول هذه الصور السينمائية المصرية التي شاهدها المصريون عام ١٩١٢ هي: ميدان الأوبرا، السياحة حول الأهرام، الخديوي في شوارع الاسكندرية، قداس في كنيسة سانت كاترين، حركة المسافرين في محطة سيدي جابر.

وحتى الفيلم الدرامي المصري ـ أي ذلك الذي ينتقل من مجرد تسجيل الحركة بالكاميرا إلى أن يحكي بها حكاية ما ـ فإنه بدأ أيضاً على أيدي الأجانب.. حين اشترك مصور إيطالي مقيم بالاسكندرية اسمه «البرتو دورسبي» مع بعض الايطاليين الآخرين في بناء أول «استديوهات» سينمائية في مصر.. وهي مجرد قاعات جدرانها وسقوفها من الزجاج لتعكس الضوء اللازم للتصوير.. وكان أول مخرج لأول أفلام مصرية إيطالياً أيضاً اسمه «أوساتو» أخرج أول ثلاثة أفلام مصرية ـ لو صحت هذه الصيغة ـ هي «شرف البدوي» و«الزهور القاتلة» و«نحو الهاوية» والتي لم يكن طولها يزيد عن ٤٥ دقيقة.. ولكنها عندما عرضت لأول مرة في صالة «شانتكليه» بالاسكندرية لم تنجح نجاحاً يذكر.. وكان هذا أول فشل للسينما المصرية على المستوى المحلي.. لأنها لم تكن تقدم «موضوعات» بالشكل الدقيق للكلمة.. ولم تكن تحمل طابعاً مصرياً رغم ادعائها ذلك.. بدليل أن عناوينها كانت فرنسية.. وممثليها لم يكن بينهم مصريون.. بل إن القصة المعروفة عن أحد هذه الأفلام وهو «الزهور القاتلة» هي أنه قدم آيات قرآنية بصورة مشوهة.. مما دفع السلطات المصرية إلى وقف عرض هذا الفيلم.. وكان هذا أول صدام بين السينما المصرية والرقابة.

ويعتبر جلال الشرقاوي المخرج المسرحي والسينمائي في دراسة له بعنوان «حول تاريخ السينما في ج. ع. م» أن التجربة الأولى في تحقيق شريط قصير يمكن اعتباره مصرياً إلى حد ما هي تجربة فيلم «مدام لوريتا» الذي أخرجه أجنبي أيضاً اسمه «لاريش» عام ١٩١٨، ولكن مثله أعضاء فرقة فوزي الجزايرلي وعرض لأول مرة في دار سينما «الكلوب المصري».

وكان حرياً بهذا الطابع المصري أن يتأكد بعد عودة محمد بيومي أول سينمائي مصري درس السينما في الخارج.. حين حمل معه من ألمانيا بعض الآلات التي صور بها

فيلم «الباشكاتب» الذي مثله أمين عطاالله.

وتكمن أهمية هذا الفيلم ليس فقط في أنه أول جهد مصري خالص في السينما تمثيلاً وإخراجاً.. بل في أنه قدم القصة التي أصبحت بعد ذلك قدر السينما المصرية كلها وربما حتى السبعينيات... وكأنما حددت قصة «الباشكاتب» شخصية الفيلم المصري التي لم يستطع الفكاك منها حتى الآن... وهي قصة الموظف الذي يقع في غرام الراقصة... فيختلس مبلغاً من المال لينفق عليها ويتعرض لكل المآزق الميلودرامية التي أصبحت ملامح أساسية للفيلم المصري بعد ذلك مع تغيير الصور والأساليب... بحيث إنها أصابت وتراً حساساً في مزاج متفرج السينما المصري فأقبل على الفيلم الذي حقق نجاحاً كبيراً... دفع أمين عطاالله نفسه إلى تمثيل فيلمه الثاني «البحر بيضحك ليه» الذي كان هو الآخر التقاء بوتر آخر من أوتار شخصية متفرج السينما المصري، وهو وتر «الأغنية». فقد كان اسم الفيلم هو اسم أغنية مصرية معروفة... وكانت لهذا الفيلم قيمة أخرى هي أنه أول لقاء بين السينما المصرية والمتفرج العربي. فقد حمله أمين عطاالله وسافر به إلى لبنان وعرضه هناك.

وفي السنوات القليلة التالية اشترك سينمائيون مصريون وأجانب في دفع عجلة العملية السينمائية في مصر حركة بعد حركة... وظل الطابعان المصري والأجنبي يتقاسمان ملامح هذه السينما حتى وهي تحاول أن تكتسب ملامحها المصرية موضوعاً ولغة وأداء... فإلى جانب أسماء محمد بيومي وفوزي منيب وأمين صدقي وعلي الكسار وجبران نعوم... اشتركت في وضع البدايات الأولى الساذجة للسينما المصرية أسماء مثل بونفيل والفيزي أورفانيلي ورينيه تادريه... حتى أخذ هذا الخلط في الجنسيات شكله الرسمي في أول شركة سينمائية بالمعنى الكامل للكلمة أنشأتها عام ١٩٢٧ عزيزة أمير وكاتب تركي مقيم في مصر هو وداد عرفي... وهي الشركة التي لم يلبث أن ساهم فيها أيضاً المصور الايطالي استيلو كياريني إلى جانب الممثل المصري استفان روستي... وفي أول أفلام الشركة «دعاء الله» تحددت أيضاً ملامح الميلودراما التقليدية التي أصبحت أساساً هاماً من أسس الفيلم المصري... فليلى الفتاة الريفية تقع في خطيئتها الجنسية المدمرة مع خطيبها أحمد الذي يعمل «ترجماناً» للسياح والذي يهجرها مسافراً مع إحدى السائحات إلى أمريكا، فتهرب ليلى بفضيحتها وجنينها المحرم إلى القاهرة لتواجه مصيرها المأساوي... وهكذا تحددت منذ أول فيلم كثير من القيم الأخلاقية التي تحكم الفيلم المصري حتى اليوم... ولم تتبدل هذه القيم كثيراً في السينما المصرية منذ هذا الفيلم الذي تغير اسمه إلى «ليلى» بعد أن أخرجه استفان روستي بنفسه وعدل كثيراً في السيناريو الأصلي بعد انسحاب وداد عرفي من إخراجه واكتفى بتمثيل دور الخطيب الهارب... والذي يؤرخون به كميلاد حقيقي للسينما المصرية عام ١٩٢٧ حتى إننا نواجه نفس المشكلة تقريباً - الفتاة التي تحمل سراً من شاب وتصبح مأساتها هي محاولة الإجهاض أو إخفاء «جريمتها» عن المجتمع المحافظ - في واحد من آخر الأفلام التي أنتجتها السينما المصرية عام ١٩٧٢ والذي لم يعرض بعد في القاهرة وهو فيلم «غداً يعود الحب» الذي تلعب فيه

الممثلة نيللي نفس دور ليلى الذي لعبته عزيزة أمير منذ ٤٥ عاماً... رغم أن هذا الفيلم الحديث الذي يستخدم تكنيكاً جديداً تماماً في الألوان «والفلاش باك» مقلداً آخر أساليب السينما العالمية هو أول فيلم من إخراج نادر جلال... وهو مخرج شاب جديد من خريجي معهد السينما القاهري... والذي يكتب في عناوين فيلمه الأول هذا إنه عن قصة أحمد جلال... وهو والده الذي كان واحداً من مؤسسي السينما المصرية.... وكانت أول علاقة للأب الراحل بهذه السينما المصرية هي أنه ظهر ممثلاً في دور صغير في فيلم ليلى هذا نفسه... الذي يعود ابنه فيخرجه للسينما المصرية وبالألوان في عام ١٩٧٢.

وتكمن أهمية فيلم «ليلى» أيضاً في أنه أعطى السينما المصرية طابعها القومي لأول مرة.. فرغم أن عرضه الأول في سينما متروبول كان في ١٦ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٢٧، وبعد بضعة أشهر من عرض فيلم مصري آخر هو «قبلة في الصحراء» الذي أخرجه ابراهيم لاما ومثله شقيقه بدر لاما وبعض الأجانب المقيمين في الاسكندرية والتي تم تصويره في صحراء فيكتوريا القريبة منها، إلا أن (ليلى) اعتبر أول فيلم مصري لأن منتجته عزيزة أمير ومخرجه استفان روستي وكل ممثليه كانوا مصريين خلصاء... في الوقت الذي استمرت فيه محاولات العناصر الأجنبية والمتمصرة في تطوير العملية السينمائية... ولم يكن غريباً أن تصبح الاسكندرية منافساً للقاهرة باعتبار الثغر موطناً لكثير من الأجانب... فبدأت في الاسكندرية تجارب الأخوين لاما اللذين أنشآ ما يشبه الاستديو الصغير هناك... ثم أنشأ توجو مزراحي أيضاً استديو صغيراً في باكوس عام ١٩٢٨...، وتبعه الفيزي أورفانيللي عام ١٩٣٠ باستديو آخر في حي المنشية.

والغريب أن يبدأ الفيلم المصري بدعم ملامحه المحلية الصرفة بعد ذلك من خلال محاولات مزدوجة من السينمائيين المصريين الأوائل (فيلم «بنت النيل» الذي أنتجته عزيزة أمير عام ١٩٢٩ عن قصة محمد عبد القدوس وإخراج أحمد جلال) وبعض السينمائيين الأجانب أو المتمصرين الذين كانت بواعثهم التجارية غير متناقضة أو ربما مرتبطة بمحاولة الارتباط أكثر بالملامح المصرية... فنحن نرى المصور الايطالي استيلو كياريني ينتج عام ١٩٢٩ فيلماً كوميدياً هو أول أفلام سلسلة «كشكش بيه» الناجحة جداً شعبياً والتي سبق أن مثلها فنان شعبي عظيم هو نجيب الريحاني الذي سبق له أن مثلها على المسرح المصري واستلهم فيها شخصية مصرية تماماً مرتبطة بظروف تلك الحقبة الاقتصادية والاجتماعية، وهي شخصية عمدة القرية المصري الثري الذي وقع في براثن راقصات كباريهات القاهرة لكي يستنزفن منه ثمن القطن... ومن المعروف أن شخصية «كشكش بيه» التي قدمها الريحاني في المسرح والسينما معاً كانت من أولى محاولات هذا الفنان ذي الموقف الاجتماعي في النقد والسخرية الواعية والسابقة لزمنها أحياناً... من كثير من الأوضاع الاجتماعية الفاسدة في الفترة التي عايشها من تاريخ مصر.

وكان مقدراً أن تكتسب السينما المصرية ثقلاً اقتصادياً وفكرياً له وزنه الكبير في

مسارها كله بعد ذلك بدخول بنك مصر مجال استثمار أمواله في هذا النشاط الجديد من خلال شركة مصر للمسرح والسينما التي أنشأها طلعت حرب في ٢٥ تموز/يوليو ١٩٢٥ والتي ظل نشاطها قاصراً على المسرح منذ ذلك التاريخ، حتى تأكد البنك أن نزوله ميدان السينما أيضاً أصبح عملية مضمونة العائد الاقتصادي خلال تلك السنوات القليلة التي ظل يراقب فيها المحاولات الأولى للقطاع الخاص في السينما حتى تأكد من نجاحها... فبدأ البنك من خلال شركة المسرح والسينما يجس نبض المغامرة السينمائية الجديدة ويشجعها تدريجياً بإنشاء معمل سينمائي على سطح بنك مصر، ثم بشراء معمل محمد بيومي وإيفاده هو نفسه إلى أوروبا لشراء آلات جديدة للتحميض والطبع.

وكان مقدراً لهذا العمق الاقتصادي للسينما المصرية أن يتوافق مع العمق البشري الذي كان ينقصها في غيبة فنان السينما المصري الحقيقي حتى عاد الفنان الكبير محمد كريم من دراسته للسينما في ألمانيا ليصبح أول «فنان» حقيقي في بدايات السينما المصرية... ولم تكن صدفة بهذا المفهوم أن يكون أول ما فكر كريم في إخراجه للسينما هو قصة «زينب» للدكتور محمد حسين هيكل... والتي اصطلح على اعتبارها أول «رواية» في الأدب المصري الحديث بالمعنى الفني... فقد كان هذا تأكيداً أكثر لمحاولات تأكيد الشخصية المصرية التي توافقت في «زينب» موضوعاً وإخراجاً وتمويلاً... ورغم أن مصور الفيلم «غاستون ماردي» كان أجنبياً كما هو واضح، إلا أنه كان يشغل منصب المدير الفني لشركة مصر التي يملكها بنك مصر... وكانت الكاميرا التي يستخدمها هي أول كاميرا تملكها الشركة... وكان هذا التعاون مع الفنيين أو الحرفيين الأجانب ضرورة يفرضها نقص الحرفيين المصريين المدربين وهو نقص موجود في بدايات السينما في البلاد العربية كلها... ولكن هذا لم ينتقص شيئاً بالطبع من الملامح المصرية «لزينب» الذي تدور أحداثه في بيئة مصرية صميمة وفي جو الصراع الاجتماعي بين براءة الريف وبرجوازية المدينة كما تصوره هيكل بالطبع.

أولاً: الفيلم الغنائي والكوميدي

ولم يكن دخول السينما العالمية عالم الصوت في ١٩٢٧ مجرد تحول تكنيكي بالنسبة للفيلم المصري الذي أصبح به فيلماً ناطقاً... وإنما أصبح الصوت في الفيلم المصري إيذاناً بدخوله عالماً فكرياً كاملاً يحكمه منطق تجاري أصبح هو السائد في مستقبل السينما المصرية كله وحتى اليوم، فقد أصبحت الأغاني والرقصات هي المادة الأساسية لكل الأفلام المصرية تقريباً منذ ذلك الحين... وكان المنتجون يدركون بذكاء طبيعة الوجدان المصري والعربي الذي يخاطبونه... وهو وجدان شديد العاطفية تحرك أشجانه وأحلامه قيم رومانتيكية ويحمل في أعماقه تراثاً عريقاً من الشعر والحلم... ولعبت الأغاني والرقصات في السينما المصرية دوراً كبيراً في عملية «التعويض» العاطفي التي لا بد منها في مواجهة واقع اجتماعي متخلف وضغوط سياسية قوية... وهكذا أصبحت هذه الأغاني والرقصات هي القسمات الغالبة على الانتاج السينمائي المصري... وأصبح

المطربون هم نجوم السينما الأول أياً كانت قدراتهم التمثيلية وبدأت سلسلة متعاقبة من أفلام نجوم الغناء ظلوا على قمة الانتاج السينمائي من أم كلثوم وعبد الوهاب وفريد الأطرش إلى عبد الحليم حافظ. . . مروراً بالفترة الذهبية للفيلم الاستعراضي المصري عند ليلى مراد وأنور وجدي ومحمد فوزي وشادية وحتى عبد العزيز محمود وكارم محمود اللذين كانا من نجوم السينما المصرية الكبار يوماً ما. .

وكانت القسمة الثانية الأكثر شيوعاً وتأثيراً في الفيلم المصري هي الكوميديا بالطبع. . . وهي مرتبطة أيضاً بنفس التركيب البالغ التعقيد للنفسية المصرية التي كلما ازدادت حزناً ازداد إمعانها في الهروب بالضحك. . وهكذا عرف الفيلم المصري دائماً نجومه الكوميديين من نجيب الريحاني وعلي الكسار إلى فؤاد المهندس ومحمد عوض مروراً بعدد كبير من الممثلين الهزليين الذين حققوا ثروات ضخمة وعدداً لا حصر له من الأفلام، حتى لقد أنتجت السينما المصرية سلسلة كاملة من الأفلام يلعب بطولتها اسماعيل ياسين وتحمل اسمه.

وأصبحت الشخصيات الرئيسية في الفيلم المصري ثلاثاً لا بد من توفرها: المطرب أو المطربة والراقصة. . والمهرج. . . وهو لا يعدو كونه مهرجاً بالفعل لأن أحداً من ممثلي الكوميديا في الفيلم المصري ـ باستثناء الريحاني ـ لم يرتفع بمستوى الضحك إلى الفلسفة أو النقد أو مجرد المغزى الجاد وراء الضحكات.

ولأن السينما المصرية كانت أعرق صناعات السينما في البلاد العربية لأسباب عديدة سيجيء ذكرها تباعاً ضمن هذه الدراسة. . . فقد كان طبيعياً أن تنتقل هذه الملامح المميزة للفيلم المصري إلى السينما العربية كلها مع بعض الاستثناءات المرتبطة بالظروف التاريخية لنشأة السينما في كل بلد عربي. . . وأصبح نجوم الغناء والرقص والكوميديا المصريون هم أكثر النجوم شعبية في الوطن العربي كله. . .

ثانياً: نشأة الكاوبوي العربي

وقد كان مقدراً لموجة الغناء والكوميديا هذه أن تنحسر بانحسار شمس نجوم الغناء والرقص والكوميديا في مصر. . . وهي ظاهرة غريبة تتطلب كثيراً من البحث. . . فلماذا نضبت المواهب بالفعل في هذه المجالات الرئيسية الثلاثة في السنوات العشرين الأخيرة، ولماذا لم تظهر مواهب جديدة في نفس قدرة أم كلثوم وعبد الوهاب وليلى مراد ومحمد فوزي والريحاني وتحية كاريوكا وسامية جمال وفريد الأطرش؟ ولماذا بعد أن كف هذا الجيل عن العطاء لم يظهر جيل ثان على نفس المستوى فقط. . . بل ولا حتى على مستوى أقل ولكنه يكفي لتجدد تيار الحياة في هذه الملامح الرئيسية في السينما العربية؟

لقد شهدت المنطقة العربية كلها هذا الشحوب الواضح والمخيف في المواهب الفنية عموماً خلال السنوات العشرين الأخيرة بحيث بقيت بعض الأسماء القديمة على القمة بحكم قيادتها التاريخية وحدها رغم ضعف عطائها وتناقصه الطبيعي بحكم الزمن وجفاف

القدرة، وأصبحت الكثرة العددية من فناني الوطن العربي مجرد كثرة عددية... لا مجال للمقارنة إطلاقاً بين قيمتها الفنية وقيمة جيل الكبار السابق... بحيث لم يعد هناك وسط كل الأسماء العديدة التي أفرزتها الحركة الفنية في الوطن العربي بعد توقف الجيل القديم أو ثباته على القمة... ما يمكن أن نعتبره قيمة فنية خاصة سوى فيروز والرحبانية... وهم في تصوري ظاهرة فريدة لها أسبابها وظروفها الخاصة التي لا تعكس حالة الفن العربي في الفترة الأخيرة بوجه عام... وتبقى المحصلة النهائية هي أن هذا الانحسار الواضح في حركة الفن العربي كانت نتيجة حتمية للظروف السياسية والاجتماعية المتردية التي شاهدتها المنطقة... وأزمة الحرية الخانقة وانحسار كثير من التيارات الوطنية والديمقراطية ثم التطورات الفاجعة لقضية فلسطين التي يكفي كمظهر مادي لها تلك الهزائم العسكرية الثلاث المتعاقبة في ١٩٤٨ و١٩٥٦ و١٩٦٧ التي أدت بلا شك إلى خفوت شرارة الفن في الوجدان العربي وروح القهر المعنوي التي لا شك فيها والتي أدت بدورها إلى انهيار كثير من المثل والأحلام الرومانتيكية وخفوت الحس الشعري والغنائي الموهوب الذي كان يميز الوجدان العربي دائماً... بحيث أصبح هذا الوجدان أكثر ميلاً للتسيب والشك واليأس وانحدار الذوق الجمالي والقبول بفنون أكثر غلظة ورخصاً وافتعالاً هي بطبعها فنون فترات الجزر القومي في التاريخ الانساني كله وبالتراث في البلدان العربية.

وطبيعي أن ينعكس هذا كله على السينما العربية... باعتبارها جماع هذه الفنون كلها، وطبيعي أن كل شيء في السينما العربية أردأ... وأن تختفي موجات الازدهار التي شهدتها هذه السينما في وقت ما... بحيث تنحسر موجات كاملة من هذه السينما... وابتداء من الموجة الغنائية الاستعراضية التي ازدهرت في منتصف الأربعينات... إلى موجة الواقعية النقدية التي بدأت بـ «العزيمة» عام ١٩٣٩ وحتى سلسلة أفلام صلاح أبو سيف التي بدأها عام ١٩٥١ بفيلم «لك يوم يا ظالم»، ثم «الأسطى حسن» ١٩٥٢، وهي نفس الفترة تقريباً التي قدم فيها يوسف شاهين فيلمه الأول ذا الأبعاد الاجتماعية الواضحة «صراع في الوادي».

ولكن حتى قبل أن تنحسر موجة الأفلام الغنائية فقد استطاعت في الفترة التي ازدهرت فيها أن تقدم بعض الملامح القومية المشتركة في البلاد العربية كلها... ليس فقط لأنها كانت تقدم لمتفرج الفيلم العربي الأغنيات التي يحبها... بل لأنها استطاعت أن تخضع عنصر «الحدوته» التي تمثل بدورها إحدى الجاذبيات الشديدة التأثير على النفس العربية التي عاشت دهراً كبيراً في عالم الجن والحواديت والأساطير... استطاعت أن تخضع عنصر الحدوته هذا للقوالب الموسيقية من خلال «الأوبريت» الذي قدمه عبد الوهاب في فيلمه «يوم سعيد» مثلاً حين حكى في جزء مستقل تماماً عن باقي بناء الفيلم العصري قصة ليلى والمجنون في نفس طابعه وملابسه التاريخية البدوية وبصوت عبد الوهاب وأسمهان... وكان هذا أول تطوير عصري لاستخدام الأغنية في الفيلم المصري... بحيث لم تصبح مجرد لحظة الاستراحة الذهنية والتي تقطع سير مشاهدة الفيلم

وتعطلها حتى ينتهي المغني أو المغنية من «اطراب» إذن المشاهد العربي. . . الذي هو «سميع» مرهف بفطرته. . . وإنما أصبحت الأغنية تحكي شيئاً أو تضيف حدثاً جديداً أو معنى إضافياً لسائر بناء الفيلم.

وأسمهان التي ساهمت بصوتها فقط في أوبريت «مجنون ليلى» في فيلم عبد الوهاب «يوم سعيد» هي نفسها إحدى الدعامات الموسيقية الرئيسية للفيلم المصري في تلك الفترة من ازدهاره الموسيقي. . . وهي تجسيد لأحد الملامح القومية التي وحدت بين مشاهدي الأفلام في كل البلاد العربية. . . فقد جاءت من سوريا مع أخيها فريد الأطرش ليصنعا نجاحهما الحقيقي في السينما المصرية. . . وهي ظاهرة تجددت كثيراً بعد ذلك وحتى الآن في الفيلم المصري. . . فقد كانت الأصوات الجميلة القوية تجيئه دائماً من بلاد الشام لتستفيد من الجهاز السينمائي الأكثر تقدماً في القاهرة. . . والذي كان يستفيد بدوره من قوة وأصالة هذه المواهب الموسيقية في تدعيم نجاحه التجاري وانتشاره في الأسواق العربية كلها. . . وبعد أسمهان وفريد الأطرش جاءت صباح المطربة اللبنانية التي لم تتوقف منذ الأربعينيات عن الإسهام في الأفلام المصرية التي حققت فيها مجدها الحقيقي قبل أن تقصر نشاطها هذا على السينما اللبنانية التي حاولت أن تنشط كثيراً في السنوات الأخيرة. . . قبل أن تعود صباح منذ ستتين لتصل ما انقطع من خطوط بينها وبين السينما المصرية حين عادت لتمثل فيلم «نار الشوق» في مصر. . . وبعد صباح لم ينقطع حتى الآن، هذا المزج المستمر بين الأصوات السورية واللبنانية وفناني السينما المصرية. . . فدائماً كان الجهاز التقني المتقدم للسينما المصرية يتعاون مع نور الهدى ونجاح سلام وفايزة أحمد وسعاد محمد ونزهة يونس. . . بل إن هذا الاحتضان للأصوات الجميلة كان يمتد أحياناً إلى الغرب، حيث قدمت السينما المصرية المطربة الجزائرية «وردة الجزائرية» في فيلمين تاريخيين. . وقبل هذا كله بالطبع كانت أفلام فريد الأطرش التي أنتجها في القاهرة. . . تمثل تياراً مستقلاً تابع به بدايات عبد الوهاب من «الوردة البيضاء». . . وكان لدى فريد الأطرش إحساس دائم بأنه مطرب من جبل الدروز في سوريا يغني في أفلام مصرية، بمعنى أن إحساساً ما بأن له دوراً قومياً في أفلامه. . . كان يجعله يقدم في كل هذه الأفلام تقريباً ـ ابتداء من «انتصار الشباب» مع أخته أسمهان ـ أوبريتا يقدم فيه كل أغاني ورقصات الوطن العربي الفلكلورية تأكيداً على قومية الوطن الواحد. . .

وليس هذا الشكل من التوحيد لعناصر الغناء والرقص في السينما العربية هو التفسير أو المبرر الوحيد لقومية عنصر الموسيقى والغناء في هذه السينما. . . وإنما كان بدء استخدام هذا العنصر في فيلم «أنشودة الفؤاد» عام ١٩٣١، وهو أول فيلم مصري ناطق تعبيراً ضرورياً عن حاجة قومية أعمق إلى هذا النوع من السينما تتفق مع تكوين الشخصية العربية كما سبق أن أشرت. . . وفي بحث عن «دور الموسيقى العربية في الفيلم العربي» لصلاح عز الدين يقول المؤلف: «إن التكوين الاجتماعي نفسه جعل من العالم العربي جمهور مستمعين قبل أن يصبح جمهور مشاهدين. . . وكي لا نتعمق في أصول التاريخ لنذكر فقط أن العالم العربي كالشرق عامة يتعلق بمصدر الأمور الشفوي فيما يتعلق بالأساطير والدعابات والأحاديث أو

وسائل اللهو... وقد لاقت الموسيقى العربية منذ بدايتها ترحيباً ودياً لدى الجمهور في المدن كما في الريف».

وهو يرى أن الرقص شكل آخر من أشكال الفن مرتبط بالغناء... ولذا فقد ازدهر أيضاً لدى الجماهير... وبالنسبة للسينما فإن نفس موسم ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦ الذي شهد بداية عمل أم كلثوم في السينما في فيلم «وداد» شهد أيضاً أول أفلام ملكة المسارح بديعة مصابني والذي أخرجه ماريو نولبي الذي أخرج هو نفسه «أنشودة الفؤاد» من قبل للمطربة نادرة.

وحققت الأفلام الغنائية أكبر نسبة لها في السينما المصرية في السنوات من ١٩٥٠ إلى ١٩٥٥ والتي وصلت قمتها عام ١٩٥١ ـ ١٩٥٢ بالتحديد... حيث تم التعاقد مع ٤٦ من نجوم الغناء والمؤلفين باعتبارهم أكثر النجوم رواجاً في السينما المصرية خلال ثلاثين سنة.

ولقد كان مستحيلاً أن تستمر الأغنية في السينما العربية محتفظة بنفس تقاليدها خارجها. فإذا كانت هذه الأغنية قائمة بطبعها على النفس الطويل وبطء الإيقاع وتوفر الوقت للتطريب والارتجال الملون والإعادة الرتيبة لنفس المقطع من أجل تحقيق أكبر قدر من الاشباع... فإن هذا كله كان يتعارض بالطبع مع السينما كفن سريع الحركة قائم على الصورة المتغيرة الايقاع... ولقد حققت الأفلام الغنائية الأولى قدراً متفاوتاً من الصدمة لجمهور الفيلم... ولكنها لم تلبث أن اكتشفت الحل في إخضاع الأغنية الشرقية بشكل أو بآخر لمقتضيات السينما... فاختفى التخت الشرقي نفسه ليحل محله الأوركسترا الحديث. ولعب عبد الوهاب بالطبع دوراً كبيراً في تحديث الأغنية السينمائية وتغيير إيقاعاتها وتقاليدها وجعلها أقرب إلى القوالب الغربية... وكان هذا التغيير في الأشكال الموسيقية للفيلم العربي متوافقاً مع تغييرات أخرى في ملامح هذا الفيلم نابعة من التغييرات السريعة في المجتمع المصري نفسه... وهكذا تغيرت الموسيقى والشكل السينمائي للأغنية مع تغير وحدات الفيلم الأخرى من ديكور وملابس وأثاث... والتي أصبحت كلها أكثر عصرية وأقرب إلى الطابع الأوروبي الذي كانت تقترب منه حيناً من حيث الشكل وليس المضمون بالطبع، طريقة الحياة المصرية نفسها في بعض قطاعاتها البرجوازية التي كانت موضوعات الأفلام قاصرة عليها دون الطبقات الشعبية.

وهذا الاتجاه إلى تحديث الأغنية السينمائية والذي بدأه عبد الوهاب وصل إلى قمته في سلسلة أفلام عبد الحليم حافظ الذي يعتبر آخر جيل المطربين الكبار، فلقد كان اتجاهه الغنائي في أفلامه هو الشكل العصري الأكثر تقدماً ونجاحاً لتقاليد السينما العربية الموسيقية. وهذه مسألة مرتبطة بلون الغناء الجديد الذي قدمه عبد الحليم في عمله الموسيقي كله ـ في السينما وخارجها منذ أن ظهر عام ١٩٥٧ وحتى الآن ـ والذي كان تعبيراً موسيقياً واضحاً عن تغيرات كثيرة طرأت بالفعل على الحياة المصرية كلها منذ ذلك العام... الذي لم تكن صدفة أنه عام قيام الثورة.

ولكن الحقيقة الغريبة هي أن هذا الحجم الهائل للغناء والرقص في السينما العربية فشل في أن يطور نفسه كثيراً منذ أن تخلص من تقاليد التخت الشرقي... صحيح أن الإيقاع أصبح أسرع وزمن الأغنيات أقل وطابعها أكثر أوروبية... ولكن الدور الذي تلعبه الأغنية في بناء الفيلم بقي نفس الدور... مجرد استراحة بهيجة توقف التطور الدارمي للفيلم لكي تطرب المتفرج... بحيث أصبح يمكن بسهولة أن تنتزع الأغنيات والرقصات تماماً من الفيلم لكي تحس أن بناءه لم يفقد شيئاً ولم يختل... وهذا فشل كبير للأغنية والرقصة كوحدة من وحدات بناء الفيلم. وهذه الوضعية مشابهة تماماً ومن عدة وجوه للفيلم الهندي... وقد يفسر هذا رواج الأفلام الهندية في المنطقة العربية كلها رواجاً أقرب إلى الاكتساح منذ فيلم «سانجام» بالتحديد الذي أصبح ظاهرة ملأت الفراغ الذي حدث لدى متفرج الفيلم العربي بعد انحسار موجة الأفلام الغنائية المحلية.

ولكن السينما العالمية حين تستخدم الغناء والرقص ـ وكثيراً ما تستخدمهما ـ فإنها توظفهما توظيفاً عضوياً... بحيث يصبحان جزءاً من بناء الفيلم المتكامل... وهذا يفسر لماذا لم تعرف السينما العربية حقيقة ما يمكن اعتباره فيلماً استعراضياً أو دراما غنائية أو كوميديا موسيقية ـ حسب اختلاف التسميات ـ بالشكل الذي عرفته السينما العالمية ـ والأمريكية بالذات ـ وفي أفلام شهيرة نجحت كثيراً في المنطقة العربية رغم اختلاف اللغة مثل «سيدتي الجميلة» و«صوت الموسيقى» و«قصة الحي الغربي» وكثير غيرها.

ثالثاً: مجتمع الميلودراما

وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذا الميل الغريزي للكوميديا من ناحية وللرقص وللغناء من ناحية أخرى... يعكس نفسية عربية سعيدة ومحبة للبهجة... إلا أننا لن نحتاج كثيراً من الجهد لإثبات العكس، بل إن هذا الميل بالذات هو تأكيد لنزعة «الهروب من الواقع» كما قلت... وهو التعويض الفني المبهج عن بيئات محلية واقعة تحت ضغوط سياسية واقتصادية واجتماعية قاسية... مع فقدان للقدرة على «المقاومة بالعمل» وتعرض حرية التعبير والنقد لكثير من الضوابط... ويبدو هذا كله واضحاً من استقراء الظروف التاريخية للمنطقة... بحيث لم يبق هناك مفر من النكوص إلى داخل الذات واستجلاب أرخص المتع الفنية في عالم من الأوهام الداخلية الممنوعة من الانطلاق إلا بالحلم. ولقد أصبحت السينما هي أرخص هذه المتع بعد تراجع المسارح الدرامية والاستعراضية التي كان عملاؤها غالباً من طبقات اجتماعية تمت تصفيتها أو ضربها اقتصادياً.

وشاء الطابع المركب والبالغ التعقيد للشخصية العربية أن يكون الوجه الآخر لهذا الميل الواضح للبهجة المفتعلة... هو الميل الواضح أيضاً وبنفس الحجم للحزن المتعمد... وهذه مسألة قد لا يكون هذا مجال تحليلها نفسياً أو اجتماعياً وإن كنت قد أشرت إليها ضمناً في أكثر من موضع في هذه الدراسة... ولكن المهم هنا هو أن نفس الظروف والأصول النفسية السابقة خلقت عالماً كاملاً من المأساة من الفيلم المصري لم

يلبث أن انتقل ـ مثل كل ملامح هذا الفيلم المحلية ـ إلى كل الأفلام العربية... وطبيعي ما دام المجتمع العربي مجتمعاً للميلودراما... أن يصبح الفيلم المصري عالماً قائماً بذاته هو أيضاً للميلودراما... وأن يصبح سجلاً للفواجع والنكبات والأحزان والصدمات والامال المحبطة دائماً والصدف السيئة والمعجزات المنتظرة... والتي أحياناً ما تحدث بفعل القدر وحكمة السماء غير القابلة للتفسير والتي لا تقبل المراجعة.

ولقد أدرك كتاب السيناريو في السينما العربية كلها تقريباً هذا الميل الفطري لدى المشاهد لأن يتوحد مع شخصيات الأفلام في فجيعتها... حتى تتساقط دموعه مع كل مظلوم أو مقهور... وهي نفس رغبته في التوحد مع هذه الشخصيات في حالة قدرتها الاقتصادية الفائقة التي تجسدها الأفلام العربية دائماً في ديكورات فخمة وملابس زاهية وأثاث غني وسيارات فارهة.

ويعتبر الفيلم المصري ـ والعربي عموماً ـ أن الحياة مأساة حتى يثبت العكس... ومن هنا فإن محور القصة هو غالباً هذه المأساة... وحتى عندما تبدأ الأصوات هادئة وعادية وموحية بالأمل فلا بد أن تنقض المأساة لتهدم هذا الهدوء في أي وقت... وقصص الحب في كل أفلامنا تقريباً تعترضها عقبات من كل نوع. وهذا مرتبط بالطبع بنظرة مجتمعنا للحب... فهو مرفوض أخلاقياً ما لم تصحبه مبرراته الشرعية المعترف بها من الجميع... وانطلاقاً من الرغبة الخفية ـ السادية أحياناً والماسوشية أحياناً أخرى، في تدمير الحب... فإن كتّاب السيناريو يضعون أمام قصص الحب في الأفلام التي يكتبونها كل العقبات الممكنة... الفوارق الطبقية... وغدر الأحباب أنفسهم... والحوادث القدرية... وتدخل «العذول» أو المنافس للعاشق الذي لا بد منه في كل فيلم لاستكمال عنصر الشر أو «النكتة» بالتعبير المصري... ولكي يصبح هناك مبرر للصراع طوال الفيلم بين البطل والشرير الذي ينتهي حتماً بهزيمة الشرير وتحقيق لحظة الراحة والشماتة والتطهر لدى المشاهد العربي.

وهناك إحصائية شهيرة وردت في كل الدراسات الجادة عن السينما المصرية تقريباً تسرد تفاصيل الفواجع الميلودرامية التي تشكل صلب بناء الفيلم... ويبلغ عدد هذه الفواجع ٢٣ من ٥٢ فيلماً أنتجت في موسم ١٩٤٥ ـ ١٩٤٦... وتفصيل هذه الحوادث الميلودرامية كما يلي:

حالات التغرير بالفتيات	٩
حالات الاغتصاب	٢
الخيانات الزوجية	٣
الانتحار	٣
محاولات الانتحار	٢
حالات الجنون	٢

وهناك نغمة أو «ثيمة» سائدة تكررت كثيراً في الأفلام المصرية سواء بالنص أو مع إجراء بعض التنويعات. . . وهي كما يسردها جلال الشرقاوي في دراسته المعروفة عن تاريخ السينما المصرية[1]: «شاب وفتاة يتحابان. أحدهما فقير والآخر غني. ويعارض أهل الغني هذا الزواج. أو يخون الشاب حبه. النتيجة: تضع الفتاة المغرر بها طفلاً ويلحق بها العار وتبقى هكذا تحت رحمة الاضطهاد بجميع ألوانه حتى يستقر الأمر بها إلى اكتشاف براءتها. يتم الزواج بين الشاب والشابة وتغمر الفرحة الجميع ويكون الاحتفال بالنهاية حتمياً».

ويفسر جلال الشرقاوي هذا الطابع المأساوي للسينما العربية تفسيراً لا يختلف كثيراً عن التفسير الذي قدمناه منذ قليل. . . فيقول: «من الضروري العودة إلى الوضع الداخلي الذي كانت عليه مصر في ذلك العهد (موسم ١٩٤٥ ـ ١٩٤٦) لنلمس الفرق الشاسع بين أقلية ضئيلة من الملاك كانت على جانب كبير من الثراء والرخاء والجاه وبين فئة فقيرة أخرى تمثل الأغلبية الساحقة. . . وانطلاقاً من هذا الواقع الشاذ يسهل علينا إدراك السبب الذي من أجله تمسكت الأفكار ـ على الصعيد الانساني ـ بإظهار هذا الانعدام المؤسف في التوازن الاجتماعي»[2].

ولكن جلال الشرقاوي يصل إلى نتيجة خطيرة بعد تبادل أفلام الفواجع المسيطرة على السينما المصرية مع أفلام الكوميديا الاستعراضية. . . وهذه النتيجة هي أن «عاقبة هذا التقهقر كانت خطيرة جداً بعد أن أصبح الجمهور على درجة من الثقافة أعلى مما كان عليه في السابق. . . فافتتاح عدد من المدارس من جهة والكفاح ضد الاحتلال العسكري الذي استؤنف بعد الحرب العالمية الثانية. . . ومعارضة الأحزاب المصرية بعضها للبعض الآخر من جهة أخرى. . . أيقظت الأفكار بالرغم من النكبات التي ترافق دوماً نزعات كهذه». «وفوق ذلك فالاجتماعات والمحاضرات التي كانت تبحث فيها مواضيع شتى والمظاهرات العامة التي كان يشترك فيها الطلاب الجامعيون وطلاب الليسيه والعمال والتجار والمستخدمون كانت تحدث اتجاهاً في التطور الفكري وبقدر ما كانت تزداد الفوضى والبلبلة بقدر ما كان الوعي الفكري تتضح معالمه. . . فمن قراءة الجرائد إلى سماع الراديو إلى المشاركة في حياة الأمة، إلى المظاهرات والمحاضرات: كل ذلك كان باعثاً للتطور الفكري وقد أدت هذه الأحداث الهامة إلى تحول كامل في التصرف العقلي والذهني من قبل الشعب المصري: فسرعان ما تبدل الوضع إلى أحسن. . فنما الذوق واستيقظت الأفكار واتسعت الثقافة العامة. ولا نستطيع القول بأن هذه الأحداث التي هي وطنية صرف. . . كان لها تأثير مباشر على السينما. . . ولكن ـ وهذا لا يقل حقيقة عن ذلك ـ كان لها تأثير واضح على المصريين أنفسهم. . . جمهور السينما. فلم يعد هذا الجمهور يرضى بموضوع سخيف ولا بسيناريو ضعيف التركيب ولا بتقنية هزيلة. . غير أن السينمائيين المصريين كانوا عاجزين عن تلبية مطالب الجمهور الواعي. . ولم تلبث أن ظهرت النتيجة: إذ تخلى الجمهور عن الأفلام المصرية واتجه نحو الأفلام الأجنبية. . . وأصبح الوضع السينمائي الوطني بالغ الخطورة. .»[3].

---

(١) جورج سادول، **السينما في البلدان العربية** (بيروت: مركز التنسيق العربي للسينما والتلفزيون، ١٩٦٦)، ص ٨٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٧.

ويكمن خطر الأفلام الأجنبية وسيطرتها على سوق العرض العربية في تأثيرها المادي على اقتصاديات الفيلم المصري ـ باعتباره أكثر الأفلام رواجاً في المنطقة ـ فقط. . . وإنما في السيطرة الفكرية الخطيرة التي انسحبت من تقليد السينما الغربية لمواصفات الجنس والعنف والابهار الشكلي والديكورات الخرافية والأبطال الذين بلا عمل كما يقدمها الفيلم الأمريكي إلى التأثير الأكثر خطراً على ذوق مشاهدي السينما في البلاد العربية الذين أصبحوا هم أيضاً أسرى تقاليد الفيلم الأمريكي ومفاهيمه الضارة التي يزرعها في نفوس المشاهدين والتي تبلغ مداها في منطقة ليست مرتفعة الثقافة بطبعها.

لقد انتشرت أفلام الحركة كما يقدم الفيلم الأمريكي نموذجها الناجح والذي أصبح «علامة تجارية» للسينما السهلة التي تحقق أكبر عائد. . . انتشرت هذه الأفلام بشكل ما في السينما المصرية في السنوات الأخيرة. . . وهي أفلام يلعب بطولتها غالباً فريد شوقي ورشدي أباظة ويتخصص في إخراجها حسام الدين مصطفى ونيازي مصطفى وحسن رضا وغيرهم. . . ولا تقدم هذه الأفلام للمشاهد أي متعة فنية أو فكرية ذات قيمة. . . وإنما تعتمد على شعبية نجوم المغامرات المعروفين. . . كما انها لا تدور حول أي مشكلة ذات طابع محلي. . . لأنها تتجاهل الواقع المحلي إلى عوالم وهمية من معارك العصابات والمهربين واللصوص وجرائم القتل التي تكتمل دائماً باستخدام عنصر الإغراء الجنسي. . . واستطاع هذا النوع من الأفلام أن يملأ إلى حد ما فراغ الكوميديات والأفلام الموسيقية. . . وأن يصبح هو أكثر أشكال الانتاج السينمائي رواجاً لدى القطاعات الشعبية.

وطبيعي أن يكون ثمن هذا كله هو التجاهل الكامل لمشاكل الواقع العربي. . . فباستثناء بعض الأفلام القليلة ليوسف شاهين وصلاح أبو سيف وتوفيق صالح وكمال الشيخ وبركات. . . فليس هناك ما يمكن اعتباره سينما واقعية. . . وبالنسبة لمصر فإن هناك تجاهلاً كاملاً للريف في الأفلام المصرية ـ باستثناء بعض المعالجات النادرة وغير الناضجة غالباً ـ وهذه مأساة تعكس وضعية السينما العربية كلها في تجاهلها الخجول للواقع المحلي ـ فضلاً عن القومي ـ إذا أدركنا حجم الريف المصري شعباً ومساحة بالنسبة لمصر كلها. فالسينما المصرية إذن تتجاهل ٧٠ بالمئة تقريباً من مشاكل الأرض المصرية. . . وحتى النسبة الباقية فإنها تعالج مشاكل المدن. . . وإنما تختار قطاعات ضئيلة جداً من بورجوازية المدن. . . بعد أن تقوم بتحريفها وتزييفها وتفريغها من مضمونها الاجتماعي الصحيح.

ولا يمكن أن يتحدث أحد عن العمق السياسي للسينما العربية إذا كان الحال هكذا. . . لأنه لا يمكن الاعتراف بما يمكن تسميته «سينما سياسية» في البلاد العربية رغم انتشار هذا النوع من السينما في العالم كله الآن. بل إن مجرد الاهتمامات القومية في السينما العربية لا تتعدى بعض المبادرات الفردية أو المغامرات أحياناً. . . وأفلام المناسبات أحياناً أخرى. . . وهي أفلام رديئة المستوى فنياً في الغالب وأقرب إلى روح الدعاية أو الخطابة.

وبالنسبة للسينما المصرية مثلاً، فإننا نجد أفلاماً قليلة تتحدث عن معركة الشعب المصري ضد الاستعمار البريطاني هي: «يسقط الاستعمار» و«مصطفى كامل» و«كيلو ٩٩» و«في بيتنا رجل».

وعن حرب فلسطين: «أرض السلام» و«سمراء سيناء».

وعن معركة الجزائر: «جميلة الجزائرية».

وعن ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢: «الله معنا» و«رد قلبي».

وعن حرب السويس: «سجن أبو زعبل» و«بور سعيد» و«حب من نار» و«أغنية على الممر».

أفلام الصراع الاجتماعي: «صراع في الوادي» و«أرضنا الخضراء» و«الفتوة» و«الخرساء» و«غروب وشروق».

ورغم أنني قد أكون أغفلت بعض الأفلام الأخرى إلا أنه حتى بإضافتها فإن النسبة تبقى بالغة الضآلة... والنتيجة هي أن الاهتمام الجاد بالواقع المحلي أو بالقضايا القومية على السواء لا يتعدى بعض القطرات في بحر السينما العربية اللاهية تماماً عن مشاكل الواقع العربي محلياً وقومياً.

وفي سوريا بدأت المحاولات الأولى لصنع سينما محلية منذ أن بدأت أول آلة عرض سينمائي أحضرها الأتراك إلى حلب في عام ١٩٠٨...، ثم بدأت محاولات الخلق عام ١٩٢٨ بإنشاء شركة سورية للسينما باسم «حرمون فيلم» التي أنتجت أول أفلامها «المنهج البريء» الذي أخرجه أيوب بدري (تاريخ السينما السورية لصلاح ذهني)، ولكن المحاولات الناضجة لصنع سينما سورية لم تبدأ إلا مع بداية الخمسينيات ومن خلال المحاولات الضرورية لبعض الشبان... إلى أن تم تكريس ميلاد السينما السورية رسمياً بإنشاء المؤسسة السورية للسينما عام ١٩٦٣ التي أنتجت أول أفلامها السورية الخاصة «رجال تحت الشمس»، والذي تناول ثلاث قصص عن المقاومة الفلسطينية إيماناً من مدير المؤسسة الشاب عبد الحميد مرعي بأن قضية فلسطين هي هم العرب القومي الأول الذي يجب أن يعالجه السينمائيون في البلاد العربية جميعاً...

ومؤسسة السينما السورية نفسها تجسيد للطابع القومي للسينما العربية من حيث إنها تقوم على جهود عدد من الشبان من كثير من البلاد العربية... وآخر أفلامها مثلاً «المخدوعون» مأخوذ عن رواية «رجال في الشمس» لغسان كنفاني، الكاتب الفلسطيني، من إخراج توفيق صالح المصري.

لقد كان السينمائيون السوريون حريصين على الاحتفاظ بطابعهم العربي المحلي أولاً حتى على مستوى المحاولات الانشائية الأولى... وهو ما لم يحدث حتى للسينما المصرية التي ولدت من خلال جهود الأجانب كما أوضحنا... ولا في السينما في المغرب

العربي ـ الجزائر بالذات ـ التي ولدت أيضاً من خلال التعاون المشترك مع سينمائيين أجانب. . . رغم حرصها على أن تصبغ محاولاتها الأولى بصبغة قومية خالصة فارتبطت كل أفلامها المبكرة تقريباً بصراع الشعب الجزائري من أجل الاستقلال. .

وهذا الحرص على الطابع المحلي للسينما السورية هو التفسير المعقول لما أثار دهشة الكاتب السوري صلاح ذهني: «قد يستغرب المرء إذ يعلم أن أية شركة أجنبية لم يخطر لها يوماً أن تستغل سورية كديكور لإخراج أفلامها شأن ما يجري في بلدان أخرى. . . مع أن سورية بمناظرها الرائعة المتنوعة موضع مثالي مما تحلم به الشركات السينمائية. . . ولكن هذه الشركات تصرفت حتى الآن وكأنها قد أسقطت سورية من خريطة العالم السينمائية. . . وبذلك لم تدخل إلى البلاد خلال الفترات السابقة أية خبرات أجنبية يعتد بها».

ويعتقد المؤرخ السينمائي الكبير الراحل جورج سادول أن ظروفاً كثيرة طرأت على السينما العربية محلياً وقومياً منذ ١٩٦٠: حين «أنشئت مكاتب أو مراكز سينمائية في لبنان وسورية والعراق وج. ع. م. والجزائر والأردن. . . وتتفاوت صلاحيات هذه المراكز من بلد إلى آخر. . وهي تشرف في ج. ع. م والجزائر إشرافاً كاملاً على مختلف فروع هذه الصناعة التي أجري تأميمها. . . وفيما يتعلق بالاستثمار الذي هو مصدر دخل صناعة السينما. . . فإن ج. ع. م. تمتلك عدداً كبيراً من الصالات. . . أما الجزائر فقد أممت جميع دور السينما خلال عام ١٩٦٤. . . وإن الإشراف على الاستثمار كلياً أو جزئياً بواسطة الضرائب التي تفرض على الأفلام المستوردة والتذاكر المباعة يسمح للمؤسسات الحكومية بإقامة شركات وطنية للتوزيع وتطوير وتوفير المعدات التقنية (استديوهات. . . معامل. . . الخ. . .) وتحسين الاستثمار وتشجيع الانتاج الوطني عن طريق المساعدات المالية وتمويله كلياً في حالة التأميم».

رابعاً: مشكلة اللغة

يقول جاك بيرك: «لقد زودتني اللغة العربية بكثير من المعاني والنقاط عجز تحليل اللغات الأخرى عن التقاطها بشكل مباشر كما هو الحال في اللغة العربية. . . ولهذا السبب تمكنت شخصياً من التحدث بها بطلاقة».

ومع ذلك فقد شاءت مأساة الحدود المفتعلة تاريخياً وسياسياً في الوطن العربي أن يصبح تحدث العرب أنفسهم باللغة العربية أكثر صعوبة مما كان لدى الفرنسي جاك بيرك. . .

وإذا كانت العربية الفصحى هي الرباط التاريخي للعرب جميعاً وباعتبارها أساساً لغة القرآن. . . إلا أن اللهجات المحلية لهذه اللغة الواحدة حولتها إلى أكثر من لغة. . . بحيث أصبح تفاهم الانسان العادي بلهجته المحلية مع عربي آخر مشكلة من مشكلات الوحدة الثقافية في الوطن العربي. . . وهي مشكلة محلولة في أجهزة الاعلام الرسمية (الصحف والإذاعات)، ولكنها تمثل إحدى العقبات الخطيرة بالنسبة للسينما العربية. . . ولا أنسى مدى ألمي حينما شاهدت في القاهرة الفيلم الجزائري العظيم «معركة الجزائر» وعلى الشاشة ترجمته بالعربية الفصحى للهجة الجزائرية التي يدور بها حوار الفيلم. . .

والتي كنت أحس بأنني أحب وقعها رغم أني لا أفهمها تماماً... بل لقد كانت محنة اللغة أكثر إيلاماً حين شاهدنا فيلم فيروز «بياع الخواتم» الذي أخرجه المخرج المصري يوسف شاهين في بيروت وعلى الشاشة أيضاً ترجمة بالفصحى، ثم عرض فيلم فيروز الآخر «سفر برلك» في القاهرة في العام الماضي، ورغم تعاطف جمهور المشاهدين المصريين مع الفيلم فقد كانت لهجته اللبنانية عائقاً أمام فهمهم له مع غياب الترجمة.

وهي محنة حقيقية إذن أن نضطر لوضع ترجمة على الشاشة للأفلام العربية تماماً كما نضعها للأفلام الأجنبية... فمن المؤكد أن العرب يودون بإخلاص أن يشاهدوا أفلامهم... ولكن لهجاتهم المحلية تقف حائلاً دون ذلك... وبالنسبة للشمال الافريقي مثلاً ـ الجزائر وتونس والمغرب ـ كانت المشكلة أفدح... فبعد الاستقلال واجه حتى المثقفون الجزائريون مثلاً مشكلة فهم أفلامهم نفسها ما لم تكن ناطقة بالفرنسية أو مترجمة إليها... وفي حركة الازدهار الزائف للسينما اللبنانية المعتمدة على نجوم مصريين محبوبين وعلى تقاليد تجارية متأثرة بالسينما الأمريكية والأوروبية مما لا يعطيها وزناً قومياً أو محلياً ذا قيمة... فقد كان الحل الذي وصلت إليه الأفلام اللبنانية لكي تصبح مفهومة في البلاد العربية جميعاً... هو اعتماد العامية المصرية لغة لها... سواء بالنسبة للنجوم المصريين الذين يشتركون بكثرة في هذه الأفلام أو حتى بالنسبة للممثلين اللبنانيين أنفسهم... فالعامية المصرية هي أكثر اللهجات العربية المحلية فهماً وتقبلاً لدى جمهور السينما العربية كله... طالما أنه لا يمكن توحيد لغة الأفلام العربية في الفصحى مثلاً التي قد تصلح لنوع خاص من الأفلام التاريخية أو الوطنية ولكنها لا تصلح بالقطع لأفلام الحياة اليومية المعاصرة... «وإني أعتقد شخصياً بأن هذه المشكلة مرتبطة بالمشكلة الاجتماعية.. وأن هذا التباين بين اللغة الفصحى والكلام العادي المألوف مرده إلى النسبة المئوية المرتفعة لعدد الأميين... وعندما يعم التعليم مختلف الفئات في البلدان العربية... فإن اللغة المستعملة في الكتاب ستقترب بالبديهة من اللغة المستعملة في الكلام المألوف... لتؤلفا معاً فيما بعد لغة واحدة»(٤).

وفي تصوري ـ على ضوء هذه الدراسة العاجلة عن العناصر المحلية والقومية للسينما العربية ـ ان هذا التقارب بين لغة الكتابة في الوطن العربي ولغة التخاطب اليومي.. هو تقارب حتمي... وهو مجرد نموذج لاحتمالات المستقبل الذي ينتظر السينما العربية... نحو مزيد من الوحدة وتحقيق الطابع القومي الذي لا يبدو أصيلاً وعميقاً بما يكفي في السينما العربية الآن كما أوضحنا... بل والتأكيد أيضاً على الطابع المحلي لسينما كل بلد عربي على حدة... وهو الطابع الذي لا يتعارض في حقيقته مع الوحدة القومية للوطن العربي كوحدة تاريخية ونضالية واحدة... وهي مشاكل مرهونة ـ في السينما العربية وفي الحياة العربية كلها ـ بعاملين أساسيين: انتصار النضال العربي القومي على كل التحديات الاستعمارية والصهيونية التي تعوق حركته، ومزيد من الحرية والتقدم الاجتماعي نحو الأفضل لكل العرب.

---

(٤) جلال الشرقاوي، اللغة في البلدان العربية.

الفصحى واللهجات العاميّة
وأثرهما في قومية الثقافة ومحليّتها(*)

نفوسة زكريا سعيد

اتخذ العرب منذ العصر الجاهلي لغة موحدة يعبرون بها عن أفكارهم وعواطفهم وأحاسيسهم، وهي اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، فأصبحت بذلك لغة القومية والدين. عاشت على ألسنة العرب وأقلامهم، فألفوا بها روائعهم في كل فن، واتسعت لكل العلوم التي نقلوها عن الأمم ذات الحضارات العريقة، وغزوا بها لغات الأمم التي دانت لهم واستصفت بعد ذلك حضارتهم وثقافتهم العربية. ولكن مع مرور الزمن واختلاط العرب بالأعاجم في مختلف الأقطار التي فتحوها، نشأت في كل قطر لغة للتفاهم هي ما نعبر عنه باللهجة العامية: «استعانت بأبسط وسائل التعبير، فبسطت المحصول الصوتي وصوغ القوالب اللغوية، ونظام تركيب الجملة ومحيط المفردات، وتنازلت عن التصرف الإعرابي، واستغنت بذلك عن مراعاة أحوال الكلمة وتصريفها، كما ضحت بالفرق بين الأجناس النحوية، واكتفت ببعض القواعد الثابتة في مواضع الكلم، للتعبير عن علاقات التركيب»[1].

ولكن هذه اللهجات العامية التي كانت تدور على الألسنة، لم تستطع أن تكون لغة للكتابة أو التعليم، وظلت محصورة في ميدانها كأداة للحديث لإحساس العرب أن اللغة الفصحى لغة الكتابة والعلم هي الرابطة الطبيعية بينهم في شتى أفكارهم وشعورهم. وقد ظلت اللغة الفصحى محتفظة بهذه السيادة حتى في فترات الضعف والظلام التي انتابت العالم العربي.

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٢٠، العدد ٦ (حزيران/يونيو ١٩٧٢)، ص ٨٢ ـ ٨٧.

(١) يوهان فك، **العربية**، ص ٩.

والحقيقة أن اللهجات العامية ليست مشكلة العربية الفصحى كما يزعم دعاة العامية في أيامنا هذه، وإنما هي ظاهرة طبيعية في اللغات، توجد بنسب متفاوتة حسب ظروف كل لغة: نشأتها، تطورها، مدى انتشارها، عدد المتكلمين بها. وحسبنا للتعرف على هذه الظاهرة في لغة أوروبية حديثة، أن نرجع إلى كتاب هنري بوش الذي أصدره سنة ١٩٥١ في العامية الفرنسية، حيث بين كثيراً من مظاهر الاختلاف بينها وبين اللغة الفرنسية الفصحى، من ناحية الألفاظ والقواعد وتركيب العبارات وطريقة النطق.

فالعامية إذن ليست بدعاً في لغتنا العربية الفصحى، وإن ما نراه اليوم من تعدد لهجاتها وما نراه من التباين الكبير نسبياً بينها وبين الفصحى أو بين كل لهجة وأخرى، مرجعه إلى قدمها، فهي أقدم اللغات الحية جميعاً، وإلى سعة المجال الذي انتشرت فيه، وهو مجال يمتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي، وله أطراف تمتد في ناحية شرق أفريقيا، هذا إلى جانب الضعف الذي ابتليت به في بعض فترات حياتها فكان له أثره في توسيع مسافة الاختلاف بينها وبين لهجاتها العامية، لأن اللهجات العامية ترقى عادة بألفاظها وأسلوبها بانتشار التعليم وازدهار الفصحى، وهي بلا شك متطورة الآن عما كانت عليه منذ خمسين عاماً مثلاً، بحيث يمكن أن نقول إن العامية سوف تقترب من الفصحى كلما اتسع نطاق التعليم، وكلما كانت برامج الوسائل الاعلامية والثقافية مكتوبة بالفصحى. كما ان وجود اللهجات العامية بجانب الفصحى لا يشكل أية خطورة على حياة الفصحى، طالما بقيت الفصحى لغة للثقافة والتعليم، وبقيت العامية أداة للتفاهم في الحياة اليومية والأمور المعيشية.

ولكن لغتنا العربية الفصحى تعرضت منذ أواخر القرن الماضي لظروف أتاحت للهجات العامية أن تقتحم ميدانها، وتسعى إلى اقصائها واحتلال مكانها. ومن هنا جاءت الخطورة التي عرضت التعبير الأدبي لأعنف أزمة عرفها في خلال تاريخه الطويل، وعرضت الأمة العربية لأعنف انقلاب ثقافي، بعد أن كونت لنفسها ثقافة مشتركة، وطيدة البنيان واضحة المعالم والسمات بين الثقافات العالمية.

وهذه الظروف التي ابتليت بها الفصحى، وعرضتها للمنافسة بينها وبين لهجاتها المحلية، ترجع إلى عدة عوامل اختلفت فيها النوايا والأهداف. منها ما هو سياسي ومنها ما هو اجتماعي، ومنها ما هو فني.

أما العامل السياسي فيتركز في الدور الذي قام به الاستعمار الأجنبي على اختلاف أنواعه في محاربة العربية الفصحى، لغتنا القومية، عندما سيطر على الوطن العربي، وذلك لأن اللغة القومية، - كما لم يخف على المستعمرين - هي التي تربط المرء بجنسه وماضيه، وتفرق بينه وبين غيره من أبناء الشعوب الأخرى في مزاجه وتفكيره ومثله العليا وطريقته في الحياة، وهي بالنسبة إلينا لغة دين سماوي لا سبيل إلى فهمه إلا عن طريقها، فالقضاء على العربية الفصحى، هو القضاء التام على الشخصية العربية بكل مقوماتها الدينية والتاريخية والثقافية. وفي شرح هذه الحقيقة يقول عباس محمود العقاد: «إن الحملة على اللغة

في الأقطار الأخرى، إنما هي حملة على لسانها أو على أدبها وثمرات تفكيرها على أبعد احتمال، ولكن الحملة على لغتنا نحن حملة على كل شيء يعنينا، وعلى كل تقليد من تقاليدنا الاجتماعية والدينية، وعلى اللسان والفكر والضمير في ضربة واحدة، لأن زوال اللغة في أكثر الأمم يبقيها بجميع مقوماتها غير ألفاظها ولكن زوال اللغة العربية لا يبقي للعربي أو المسلم قواماً يميزه من سائر الأقوام، ولا يعصمه أن يذوب في غمار الأمم فلا تبقى له باقية في بيان ولا عرف ولا معرفة ولا إيمان»(٢).

ولهذا كان القضاء على العربية الفصحى من أهم أهداف المستعمرين في مختلف البلاد العربية التي وقعت تحت سيطرتهم.

فتركيا عندما سيطرت على معظم أجزاء الوطن العربي نحو ثلاثة قرون، من القرن السادس عشر إلى أوائل القرن التاسع عشر، جعلت ـ على الرغم من انتمائها للإسلام ـ القضاء على العربية الفصحى أهم هدف من أهدافها، لتضمن ولاء العرب لنفوذها وخضوعهم تحت سيطرتها. فكانت اللغة التركية ـ لغة الدولة الرسمية ـ هي لغة الديوان والتعليم والمعاملات، من لم يجدها لا حظ له من جاه أو مال، أما اللغة العربية فلم يكن لها نشاط ثقافي يذكر، وكادت مراكز تعليمها تنحصر في الجامع الأزهر بالقاهرة، وفي بعض مدارس متفرقة في البلاد العربية، ترك أمر إنشائها لذوي المروءة من أبناء العربية.

وقد ترتب على تقهقر اللغة العربية في تلك الفترة الطويلة انحطاط شديد في أسلوب الكتابة بحيث أصبح لا يكاد يفهم إلا بعد مشقة وجهد، تصوره الرسالة التالية التي نعرضها على سبيل المثال: «وردت إفادتكم بتاريخ... تمر () وما بها صار معلوم، والحال أنه فولو كان لازم النظر في التأثير الذي في هذه الخصوص، ولم كان لازم التشبث بهذا الكيفية، وحيث الأمر كذلك فالمصلحة لم أخذت حقوقها، وأن يكون حاصل في الترتيب خلل، فلازم يفادنا عما ترآى وبوقته اجرون مفعول ذلك بالدقة الكافية، والحذر من التأخير»(٣).

ولم تكد اللغة العربية الفصحى تخرج من براثن السيطرة التركية وتسترد بعض مكانتها في عصر النهضة الحديثة، حتى دخلت في براثن الاستعمار الغربي الذي اعتبر اللغة العربية في كل قطر عربي ابتلي به، لغة معادية ينبغي محاربتها. وحسبنا أن نستشهد هنا بما فعله الاستعمار الفرنسي في شمال أفريقيا، وما فعله الاستعمار الانكليزي في مصر، في محاربة العربية الفصحى.

فعندما احتلت فرنسا البلاد العربية في شمال أفريقيا، الجزائر عام ١٨٣٠، وتونس عام ١٨٨١، والمغرب عام ١٩١٢ جعلت سياستها الأساسية القضاء على العربية الفصحى. فجعلت اللغة الفرنسية وحدها اللغة الرسمية، لغة الحكومة والمحاكم والمدارس

(٢) عباس محمود العقاد، **أشتات مجتمعات في اللغة والأدب**، ص ١٢٧.
(٣) **مجلة الاستاذ**، العدد ٨ (١١ تشرين الأول/اكتوبر ١٨٩٢)، ص ١٦٩.

واعتبرت اللغة العربية الفصحى لغة أجنبية كغيرها من اللغات الأجنبية، وجعلت المدارس الحكومية كلها مدارس فرنسية بلغتها ومناهجها ومعظم مدرسيها وتلاميذها ووضعت العراقيل أمام العرب الراغبين في دخول تلك المدارس الحكومية وخاصة في مرحلتي التعليم الثانوي والعالي، حتى ينفرد الفرنسيون بالتفوق العلمي، ويكون منهم معظم حاملي شهادات الجامعات الفرنسية. وحاربت المدارس الأهلية والكتاتيب التي تدرس القرآن لأنها كانت معاقل اللغة العربية، فحرمتها من الإعانات المالية الحكومية، وجعلت تأسيسها خاضعاً لرخصة تمنحها، وشرطت على معلميها معرفة اللغة الفرنسية، مما أدى إلى إغلاق أبواب كثير من المدارس العربية والكتاتيب كما حدث في الجزائر. ومنعت أبناء البلاد من كل اتصال ثقافي بالأقطار الشرقية العربية، فحالت بينهم وبين كتبها ومجلاتها وجرائدها وأساتذتها.

ولم تكتف فرنسا في محاربة اللغة العربية بهذه الوسائل فحسب، وإنما عمدت إلى سياسة التفرقة بين البربر والعرب في كل من الجزائر والمغرب، برغم أن البربر لم يتعربوا، فأنشأت مدارس فرنسية بربرية تقوم أساساً على إبعاد أبناء البربر عن اللغة العربية.

وعندما احتلت انكلترا مصر (١٨٨٢) افتن الانكليز في الأساليب التي يحاربون بها العربية الفصحى، وقد لجأوا في محاربتها إلى طريقتين:

كانت الطريقة **الأولى** إقصاء العربية الفصحى عن ميدان التعليم في المدارس المصرية وإحلال اللغة الانكليزية محلها، فأرغموا علي باشا مبارك وزير المعارف وقتذاك على إصدار قرار سنة ١٨٨٩، ينص على أن تكون لغة التعليم في المدارس المصرية هي اللغة الانكليزية، وشجعوا أبناءهم على العمل بالمدارس المصرية معلمين ونظاراً، حتى يصبغوها بالصبغة الانكليزية، وكان هدفهم من ذلك كما كان هدف الفرنسيين في شمال أفريقية، تنشئة أجيال تلهج بلسانهم، وتعرف ثقافتهم وأدبهم وحضارتهم وتعجب بمثلهم العليا في التاريخ والحياة وتتشرب روحهم وتتشكل بمزاجهم، ثم تفنى فيهم في نهاية الأمر. فمن المعلوم ـ كما يقول مصطفى الشهابي ـ «أن لغة شعب من الشعوب بين أبناء بلد أجنبي يؤدي إلى انتشار ثقافة ذلك الشعب، وإلى انتشار نفوذه الأدبي في ذلك البلد، ويشتد هذا النفوذ كلما كانت لغة البلد الأصلية ضعيفة بالعلوم، فلا يبعد عندئذ أن تنقلب عقلية الشباب الذين يتثقفون بلغة الشعب المذكور فيصبحوا من أشد أنصاره وربما أصبحوا أعداء للغتهم الأصلية»[٤].

والواقع أن هذه الطريقة التي اتبعها الانكليز في إقصاء العربية الفصحى عن ميدان التعليم ولمدة تقرب من العشرين عاماً (١٨٨٩ ـ ١٩٠٨) إن كانت قد نجحت في إضعاف اللغة العربية واستهانة بعض المصريين بها، وعدم تورع بعضهم من إعلان العداء لها، فإنها لم تنجح في القضاء على العربية الفصحى كما كان يأمل المستعمرون. وكذلك لجأوا

---

(٤) مصطفى الشهابي، الاستعمار، ٢ج (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٥٧)، ص ١٨٢.

إلى طريقة أخرى في محاربتها بجانب الطريقة الأولى، وهي الدعوة إلى اتخاذ العامية أداة للكتابة والتأليف والتعليم وإحلالها محل العربية الفصحى. وقام رجالهم ممن تولوا مناصب عالية في مصر من أمثال المهندس وليم ولكوكس والقاضي سلدون ولمور بنشاط واسع للترويج للدعوة إلى العامية.

نشر ولكوكس عام ١٨٩٣ محاضرة بعنوان «لِمَ لم توجد قوة الاختراع لدى المصريين الآن» زعم فيها أن أهم عائق يمنع المصريين من الاختراع هو أنهم يؤلفون ويكتبون باللغة العربية الفصحى، وأنهم لو ألفوا وكتبوا بالعامية لأعان ذلك على إيجاد ملكة الابتكار وتنميتها. وحاول أن يدعم العامية بطريقة عملية، فترجم بها نماذج علمية وأدبية رفيعة. فترجم قطعاً من روايات شكسبير إلى العامية، وترجم الإنجيل إلى العامية، وألف كتاباً بالعامية بعنوان **الأكل والإيمان** ضمنه فوائد طبية وإرشادات صحية مصطبغة بتعاليم الدين المسيحي.

ونشر ولمور عام ١٩٠١ كتاباً بالانكليزية بعنوان **المصرية المحكية في مصر** اقترح فيه ضبط العامية حتى تصير صالحة للكتابة، وكتابتها بحروف لاتينية لأن الحروف العربية لا تصلح لكتابة العامية[٥] واقترح جمع الأدب العامي ونشره، لأن اللغة التي ليس لها أدب - كما يقول داعية العامية الأول الدكتور الألماني ولهلم سْبِتّا - «مثل الجسم المفكك إذا نظرنا إليه من بعيد ظهر كشيء صلب متماسك، ولكن إذا حاولنا لمسه ظهر على طبيعته المتداعية التي سرعان ما تنهار من كل جانب»[٦]. واقترح أيضاً أن يكون التعليم بالعامية إجبارياً، ورأى أن وقتاً قصيراً في هذا التعليم حدده بعامين، سيكون كافياً لنشر القراءة والكتابة في البلاد، واختتم اقتراحاته بمناشدة المصريين بالاستجابة إلى دعوته، محاولاً إيهامهم أن معارضتها ستعرضهم لخطر أكبر من الخطر الذي يتحاشونه، وهو انقراض العامية والفصحى معاً، واحتلال لغة أجنبية محلها، نتيجة لزيادة الاتصال بالأمم الأوروبية، وذلك لكي يحملهم على قبول العامية لغة للكتابة والتعليم باعتبار أنها أهون الشرين وأخف الضررين.

هذه نماذج من أساليب الاستعمار البريطاني في الدعوة إلى العامية التي لم يكن له هدف من ورائها سوى تفتيت وحدة الأمة العربية، حتى يتمكن هو وأعوانه من المستعمرين الأوروبيين من التهام كل بلد عربي على حدة، وهذه الدعوة وإن كانت قد باءت بالفشل، شأنها شأن الأساليب الأخرى التي استخدمها الاستعمار الأوروبي في محاربة العربية الفصحى، فإنها قد نجحت في اجتذاب بعض أبناء العربية، لا في مصر وحدها بل في مختلف البلاد العربية، فقاموا يروجون لها من خلال حركات التجديد والاصلاح في اللغة العربية وآدابها، ويثيرون البلبلة في أذهان اخوانهم والشك في قدرة

---

(٥) تناول هذا الاقتراح في ما بعد العربية الفصحى نفسها، فاقترح كتابتها بحروف لاتينية.

(٦) انظر. نفوسة زكريا سعيد، **تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر** (الاسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٦٤)، ص ١٨ وما بعدها.

الفصحى على مسايرة نهضتنا الثقافية المعاصرة.

أما العامل الاجتماعي الذي أتاح للعامية أن تزاحم الفصحى في ميدانها، فتكون أداة للكتابة والتأليف، فهو مترتب على العامل السياسي الذي أشرنا إليه من قبل، وكان من نتيجة فسادهما انتشار الأمية في الوطن العربي، والأمية كانت وما زالت أهم عائق في طريق انتشار الفصحى، يجعلها بعيدة عن متناول العامة وهم يمثلون الأغلبية في الأقطار العربية.

لهذا رأى فريق من الكتاب المصلحين منذ أواخر القرن الماضي استخدام العامية في كتابة المقالة الصحفية، لتثقيف العامة واطلاعهم على أحوال البلاد السياسية والاجتماعية والخلقية، وكان على رأس هؤلاء المصلحين قائد الحركة الفكرية والاصلاحية في العالم العربي جمال الدين الأفغاني، وهو ـ كما يقول تلميذه عبد الله النديم في مذكراته السياسية ـ أول من شجع كاتب المقالة العامية الأول يعقوب صنوع صاحب مجلة **أبو نظارة** التي صدرت في مصر عام ١٨٧٨.

ولقد سار عبد الله النديم في الطريق نفسه الذي شجعه أستاذه، فاستخدم العامية في صحيفته **التنكيت والتبكيت** التي أصدرها عام ١٨٨١، **والاستاذ** التي أصدرها عام ١٨٩٢. قسم كل صحيفة إلى قسمين: قسم للخاصة يكتبه بالفصحى، وقسم للعامة يكتبه بالعامية، وتناول في كل قسم الموضوعات التي تعني أصحابه، وكلها تعبير عما كانت تعانيه البلاد من أدواء سياسية واجتماعية وخلقية، وكانت طريقته في معالجة تلك الموضوعات واحدة من ناحية الاخلاص والحماسة في تبليغ رسالته الاصلاحية لا فرق عنده بين العامة والخاصة إلا في أداة التعبير ووسائله.

وقد تبع عبد الله النديم كثير من الكتاب المصلحين في استخدام العامية، كأداة من أدوات التثقيف. منهم من نهج نهجه في صحيفته مثل محمد النجار صاحب مجلة **الارغول** التي صدرت عام ١٨٩٤، ومنهم من كان يترجم إلى العامية المقالات الصحفية التي كانت تنشرها المجلات العربية، حتى يمكن العامة من الاطلاع عليها، مثل جورجي زنانيري صاحب مجلة **الغزالة** التي صدرت عام ١٨٩٦.

وكان الهدف الاصلاحي من استخدام العامية عند هؤلاء الكتاب واضحاً كل الوضوح، وكان النديم أشدهم حرصاً على توضيح مذهبه في استخدام العامية، وخاصة عندما لجأ الانكليز إلى محاربة الفصحى في مصر للدعوة إلى العامية، وهي دعوة لم يجهل النديم خطورتها، ولذلك كان أول من تصدى للرد على ولكوكس داعية العامية الأول من رجال الاستعمار البريطاني. فكتب يقول في شرح مذهبه في استخدام العامية: «فعندما رأينا انتشار الأمية بسبب تقصير ملوك الشرق في جانب العلوم، واشتغالهم بالحروب الداخلية والخارجية عما يقدم الأمة من المعارف، عزمنا على فتح جريدة تهذيبية تشتمل على فصل قصير باللغة الدارجة، نحول به العامي الجاهل من كراهة سماع الكتب إلى محبتها، فينجر به الأمر إلى سماع الكلام الصحيح، وهناك لا يلزم كتابة غير الصحيح. وهذا الذي رأينا أنه القوة الجاذبية لتحويل الأفكار إلى اللغة إذ ذاك فأنشأنا جريدة

التنكيت والتبكيت...»[٧].

لم يكتف النديم بتوضيح مذهبه في استخدام العامية بل سل قلمه للدفاع عن العربية الفصحى، لا بالمقالات الفصيحة فحسب، وإنما بالمقالات العامية أيضاً، ليثير حماسة العامة للغة العربية الفصحى، ثم لم يلبث أن أغلق باب العامية، ولم تنقصه الوسيلة بعد ذلك في الاتصال بالعامة الذين ثاروا على إغلاق باب العامية لأنه اتخذ لغة عربية ميسرة لا تعلو على العامة ولا تسفل إلى العامية، ويصفها في حوار له فيقول: «الكم عليّ اني أخاطبكم بكلام يفهمه الطفل الصغير والرجل والمرأة من غير تعب، ولا يحتاج لتفسير ولا لشيخ يقول لكم معناه».

هذه اللغة العربية الميسرة هي اللغة التي دعا النديم إلى استخدامها في مخاطبة الجماهير منذ ستين عاماً وقت أن كانت الأمية على أشدها، ليوقف خطراً هدد كيان الفصحى. ولكننا ما زلنا نستخدم العامية كأداة من أدوات التثقيف مستندين إلى السبب نفسه الذي استند إليه المصلحون السابقون في استخدام العامية، وهي الأمية. حقيقة أن الأمية ما زالت متفشية بنسبة عالية في عالمنا العربي، ولكن ينبغي ألا نجعل منها سبباً لسريان العامية، وخاصة لأن الصحافة لم تعد منفذها الوحيد، فقد تعددت منافذها بتعدد وسائل الاتصال بالجماهير، من إذاعة وتليفزيون، سينما ومسرح، والاتصال بالجماهير عن طريق هذه الوسائل من الممكن أن يكون بلغة عربية سهلة ميسورة حتى على الأميين الذين لا يقرأون أو يكتبون.

أما استخدام العامية في هذه الوسائل في صورة واسعة مثلما نشهد في هذه الأيام، فليس له ما يبرره استناداً على انتشار الأمية، للخطورة الناجمة من جراء التوسع في مخاطبة الناس بالعامية والنزول إليهم عن طريقها، بدلاً من محاولة اجتذابهم إلى الفصحى بوسيلة سهلة جذابة.

وليس من شك في أن القضاء على الأمية وانتشار التعليم يساعد إلى حد بعيد في التحلل من ميل هدام لكيان اللغة الفصحى، ويجرد دعاة العامية من سبب رئيسي يحاولون به نشر العامية في كتاباتهم وأقوالهم من خلال وسائل الاتصال الجماهيرية التي أشرنا إليها. وقد سبق لدعاة العامية من المستشرقين والمستعمرين أن حملوا العربية الفصحى مسؤولية انتشار الأمية وافتقار العالم العربي إلى ثقافة شعبية، ولست في حاجة إلى التدليل على أن هذا الاتهام لا نصيب له من الصحة لأن انتشار الأمية اقترن بالانحلال السياسي في عصور القهر والاستبداد، ولم يقترن قط بسيادة الفصحى، بل إننا نرى على العكس من هذا الاتهام أن الفصحى سبيل للتقدم العلمي والتعليمي أيضاً، وأن في انتشارها قضاء على الأمية والتخلف بكل مظاهرهما.

---

(٧) الاستاذ، العدد ٢٠ (٣ كانون الثاني/ يناير ١٨٩٢).

وإلى جانب هذين العاملين السياسي والاجتماعي، يوجد عامل آخر في عصرنا الحاضر يستند إليه دعاة العامية في الترويج لها، وأعني به المذهب الواقعي الذي ساد حياتنا الأدبية منذ الحرب العالمية الثانية، وقد نادى أصحاب هذا المذهب بضرورة مضاهاة الواقع لغة وموضوعاً وخاصة في فن القصة والمسرحية، وهما من الفنون التي يعول عليها كثيراً في تثقيف الجماهير، لاستجابتها لهما ولما يحققان لها من المتعة والمنفعة، فكتبوا حوار قصصهم ومسرحياتهم المحلية باللهجات المحلية لمضاهاة الواقع الذي يسعون إلى تحقيقه، وهو في رأيهم لا يتحقق إلا إذا أنطقنا الشخصيات باللغة التي يتكلمون بها في حياتهم اليومية، فظهر في كل بلد عربي نماذج من هذه الأعمال القصصية والمسرحية لا يكاد يفهمها إلا أبناؤه.

والحقيقة أن مجاراة الواقع مجاراة حرفية لا يمكن أن تتحقق في الأعمال الفنية، لأن الفن صناعة وليس تسجيلاً حرفياً للواقع، ولأن واقعية اللغة بالذات ليست كما يريدها أصحاب المذهب الواقعي إنطاق كل شخصية بلهجتها الخاصة، وإنما هي الملاءمة بين اللغة وبين الشخصية من الناحية العقلية والنفسية والعاطفية، فلا يتحدث أميّ مثلاً بأفكار الفلاسفة. هذا ولأن العربية الفصحى تستطيع أن تستوعب الألوان المحلية، فهي كما يقول ـ علي أحمد باكثير ـ «مثل الماء الصافي الذي يمكن تلوينه بأي لون تريد، فيظهر هذا اللون على حقيقته. أما العامية فمثلها كمثل الماء الملون لا يظهر أي لون جديد على حقيقته»[٨].

ولقد كتب علي أحمد باكثير ـ إيماناً منه بقدرة الفصحى على معالجة المسرحية المحلية دون أن تفقدها واقعيتها ـ مسرحيتيه **مسمار جحا والدنيا فوضى** بلغة عربية ميسرة، حاول فيها أن يقتبس من أساليب العامية ومنطقها وسائر خصائصها، كما استخدم ألفاظها العربية الصحيحة، دون أن يخرج على أصول الفصحى أو يعبث بقانون من قوانينها النحوية أو الصرفية.

ولقد لقيت هذه المحاولة التي قصد بها علي أحمد باكثير ترويض ذوق الجماهير على استساغة الحوار القصير، قبولاً من الجماهير تجلى في النجاح الذي أحرزته مسرحيته **مسمار جحا** عندما مثلتها فرقة المسرح المصري الحديث سنة ١٩٥١.

وسعى توفيق الحكيم في مسرحيته المحلية **الصفقة** إلى إيجاد لغة مسرحية موحدة في العالم العربي، فكتبها بلغة سليمة استقاها من لغة الحياة اليومية «تبدو ـ كما يصفها الحكيم نفسه ـ لأول وهلة لقارئها أنها مكتوبة بالعامية، ولكنه إذا أعاد قراءتها طبقاً لقواعد الفصحى فإنه يجدها منطبقة على قدر الامكان». وأسماها اللغة الثالثة، وهي في الواقع لا تخرج عن كونها لغة عربية ميسرة.

ولقد اختلف النقاد في حكمهم على هذه التجربة، منهم من رفضها لأن لغتها ـ في

---

(٨) علي أحمد باكثير، «فن المسرحية من خلال تجاربي الشخصية،» ص ٧٥.

رأيهم - لغة مصطنعة تشبه لغة الاسبرانتو التي اخترعها بعض العلماء في أعقاب الحرب العالمية الأولى، لتصبح لغة دولية يستعملها العالم كوسيلة للتقريب بين الشعوب. ومنهم من رحب بها لمواجهة الضرورة القومية، والتخلص من كتابة أدبنا المسرحي والقصصي والمحلي باللهجات العامية المتعددة في الأقطار العربية، والتي تعتبر أدوات تفريق بين أبناء العربية.

ومهما كانت آراء النقاد في هذه التجارب المسرحية الرائدة التي أشرنا إليها، ومهما كان موقف الجمهور منها، فإننا لا ننكر أن المسرحيات المحلية المكتوبة بالعامية ما زالت حتى يومنا هذا المسرحيات المفضلة لدى جماهيرنا العربية، وليس أدل على ذلك من النجاح والرواج اللذين تلقاهما تلك المسرحيات. أما سبب ذلك فليس مرجعه العربية الفصحى أو عدم قدرتها على اجتذاب الجماهير كما يزعم أنصار العامية، وإنما مرجعه إلى تعوّد الجماهير على مشاهدة المسرحيات المحلية ممثلة بالعامية، ولو جرت العادة بغير ذلك لما أحست الجماهير بأي نبوّ أو غرابة في مشاهدة المسرحيات المحلية ممثلة بالعربية الفصحى. وإذا كانت العادة قد تحكمت في أذواق الجماهير فصرفتها عن الفصحى، فمن واجبنا اليوم ونحن في مطلع نهضة قومية عربية شاملة، أن نغير هذه العادة فنكتب مسرحياتنا المحلية بلغة فصيحة ميسرة، وليس من العسير تغيير هذه العادة بعد أن رسخ الفن المسرحي في بلادنا، وهو كما نعرف من الفنون المستحدثة التي لم يكن لنا فيها أصول راسخة، وليس من العسير أيضاً تغيير هذه العادة بالنسبة للجماهير بعد أن ازداد وعيها القومي.

* * *

بعد أن استعرضنا العوامل الثلاثة التي أتاحت للهجات العامية فرصة مزاحمة الفصحى في عالمنا العربي، ينبغي أن نقف لنبين حقيقة اللهجات العامية، وأوجه خطورة انتشارها بالنسبة لواقعنا العربي، ماضيه وحاضره ومستقبله.

إن اللهجة العامية في أي قطر عربي ليست إلا عربية محرفة، دخلتها ألفاظ وتراكيب أجنبية بحسب التأثيرات التي تعرض لها كل قطر عربي على حدة.

وان التحريف في العامية ليس مطرداً وليس واحداً، فهو يختلف من قطر إلى قطر، ويختلف في القطر الواحد من بلد إلى بلد، ويختلف في البلد الواحد من حي إلى حي، بل إنه يختلف في الأسرة الواحدة حسب الأجيال التي ينتمي إليها أفراد الأسرة، طبقاً لعامل التغيير الذي يعتري اللهجات العامية بصورة ظاهرة سريعة.

وتتفاوت مظاهر الاختلاف في البيئات التي ذكرتها، فهي مثلاً تقل في الأسرة الواحدة، وتبلغ أشدها بين قطر وقطر إلى درجة يتعذر معها أن يتفاهم أبناء قطر مع أبناء الأقطار الأخرى سواء عن طريق التخاطب أم عن طريق الكتابة.

وهذا يتضح في ما نسوقه من أمثلة استخدمت فيها اللهجات العامية من بلاد عربية

مختلفة. فالمثال الأول للعامية الجزائرية يقول: «الودواد والسوامة: واحد النهار هما زوج متاع الناس، خلطوا للسوق باش بشروا عودة، صابوا راجل ودواد يبيع في عودة، ساوموها منه، قالوا اشحال تسوي العودة، قال لهم أعطاراً خم خم خم. قال الواحد لصاحبوا أيا نمشوا، ما يجي يوصل للسين غير قد شرينا فرسا آخر قبل أن يصل إلى حرف السين»[(٩)].

فإذا ترجمنا هذه القطعة العامية إلى اللغة العربية الفصحى، وجدناها تعني حكاية تدور بين تاجر لا يحسن النطق وبين الزبائن الذين يساومونه. فذات يوم ذهب رجلان إلى السوق ليشتريا فرساً، فصادفا هذا التاجر يبيع فرساً، فسألاه عن ثمن الفرس، فقال لهما خم خم خم. . . . فقال أحدهما لصاحبه، هيا نمش، لأننا سنكون قد اشترينا فرساً آخر قبل أن يصل إلى حرف السين.

فهل يمكن لعربي في خارج الجزائر أن يفهم هذا الكلام العامي بغير الاستعانة بمترجم وكأن الحكاية مكتوبة بلغة أجنبية غير العربية؟

وهذه الصعوبة تنشأ عندما نقرأ في إحدى القصص السودانية المعاصرة جزءاً من حوار يتم بالعامية السودانية، يقول: «جال: شيخ السوج وين؟ جال ليهو الوليد أحمد يا هو، منصور جال ليهو: آي يا أسطى. جال: السوج أصلو خلاص براهو مرج من يدي من أيام، الرزاج كله الله. إني ما داير أغشاك، يلاك يا عثمان نشيف منعم، ما تجيف كدى في خشم الباب وتكورك»[(١٠)].

هذا الكلام أيضاً لا يستطيع عربي في خارج السودان أن يفهمه إلا بعد الترجمة إلى العربية الفصحى وهي: قال: أين شيخ السوق، قال له الوليد أحمد: هذا هو، قال منصور له: نعم يا معلم قال: إن السوق قد أفلت من يدي منذ أيام، الرزاق هو الله، أنا لا أريد زيارتك، هيا بنا يا عثمان نرى منعم، لا تقف هكذا في فتحة الباب وتكثر من الكلام.

وهكذا لو أوردنا أمثلة مختلفة من شتى الأقطار العربية مستقاة من لهجاتهم العامية، فإننا سوف نصادف صعوبة بالغة في فهمها، مما يعرقل إلى حد بعيد التفاهم الذي ينبغي أن يكون قائماً بين أبناء الأمة العربية الواحدة، وهذا التفاهم هو الأساس في كيان القومية العربية.

فإذا كانت اللهجات العامية عامل انقطاع بيننا في الوقت الحاضر بحيث لا يفهم قطر لهجة قطر آخر كما بينا، فإنها سوف تكون عامل انقطاع أيضاً بيننا وبين تراثنا العربي، وهو تراث كان له دور كبير في بناء الثقافة الانسانية، وفي تاريخ العلوم الحديثة، باعتراف الغربيين أنفسهم. فقد استطاع العرب الأوائل بعد عصر الفتوحات أن يتمثلوا حضارات الأمم القديمة وأن يضيفوا إليها من إبداعهم وعبقريتهم في كل المجالات، مما

---

(٩) مجلة المشرق، السنة ٢٣، العدد ٣ (١٩٢٥)، ص ١٢٧.

(١٠) اسحاق ابراهيم اسحاق، قصة أعمال الليل والبلدة (الخرطوم: [د. ن.]، ١٩٧٠).

جعل ثقافتهم وعلومهم ركيزة للتقدم الانساني في العصور الوسطى.

كانت مؤلفاتهم العلمية في الطب والرياضيات والفلك والطبيعة والكيمياء والزراعة... من المراجع الأساسية عند الغربيين، وكانت تدرس في جامعاتهم حتى وقت قريب، فكتابات ابن سينا في الطب ـ كما يقول لوبون ـ لم يكف أساتذة جامعة مونبيليه بفرنسا عن شرحها إلا منذ خمسين عاماً فقط(١١).

وكانت مؤلفاتهم الأدبية أيضاً من شعر ونثر، لها أثر واضح في الآداب الغربية في القرون الوسطى اعترف به مؤرخو تلك الآداب، وفي ذلك يقول جب: «لعل خير ما أسدته الآداب الاسلامية لآداب أوروبا، أنها أثرت بثقافتها وفكرها العربي في شعر ونثر العصور الوسطى»(١٢).

تراث هذا شأنه ينبغي ألا نقطع صلتنا به لا عن ارتباط عاطفي ولا عن رغبة في التفاخر بماض بعيد، ولكن لكي نثق بأنفسنا وقدراتنا ونؤمن بأن العرب الذين أثروا في تراث الانسانية من قبل، من الممكن أن يؤدوا دوراً جديداً في حاضر العالم الحديث.

ولكن دعاة العامية يحاولون بطبيعة الحال أن يحطوا من شأن تراثنا العربي ليجردوا لغته الفصحى من مقوماتها العلمية والأدبية.

زعم أحدهم أن التراث العربي ليس فيه كتب يعتمد عليها في الصناعة ولا في الفلاحة ولا في التجارة ولا في كل العلوم إلا ما يترجم إليه حديثاً، وأن ما ألف فيه من كتب في مبادئ الرياضيات والتاريخ، أصبح لا قيمة له بعد ظهور كتب الافرنج(١٣).

وزعم داعية آخر من دعاة العامية، أن الأدب الذي حمله لنا تراثنا العربي، أدب ملوكي لأنه كتب للملوك والأمراء، وأنه أدب اللذة الجنسية، وأدب المنازعات الحربية، أو المناقشات الدينية، وأدب الاستعارة والتورية والبهارج والمحسنات، لم يقصد به إلا الترف الذهني، وأنه في النهاية ليس للحياة أو للانسانية أو للشعب أو للمجتمع، ولذا فإن الأدب الشعبي وحده، هو الأدب الذي ينبغي أن نبني عليه نهضتنا الأدبية(١٤).

ولست في حاجة إلى الوقوف طويلاً لمناقشة هذه المزاعم التي تستهدف النيل من قيمة التراث العربي، للوصول إلى النيل من لغته العربية الفصحى ـ وهو ما يهدف إليه دعاة العامية ـ بعد أن اعترف الأجانب الذين أشادوا بعلومهم وآدابهم بقيمة التراث العربي، وبعد أن أثبتت الفصحى قدرتها على تناول شتى العلوم في الماضي، وهي في سبيل الاتساع لها في الحاضر، كما أنها أثبتت قدرتها على التعبير عن أسمى العواطف والمشاعر الانسانية ولا يستطيع أحد أن ينكر ما في أدبها من حكم وزهديات وغزل عذري عفيف.

---

(١١) غوستاف لوبون، **حضارة العرب**، ص ٥١٨.

(١٢) هاملتون جب، **تراث الاسلام**، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(١٣) مجلة **المقتطف**، السنة ٦، الجزء ٨ (١٨٨٢)، ص ٤٩٤.

(١٤) سلامة موسى، **كتاب الأدب للشعب**، ص ٤٨.

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى اللهجات العامية، نجد أنها بالإضافة إلى كونها أدوات تفريق بين أبناء العرب بالنسبة لحاضرهم وماضيهم، لا تقوى على أن تكون أداة للعلم والأدب، لأنها لا تقوم على قواعد وأصول مكتوبة، وليس لها نحو خاص، فالأمر فيها متروك لأذواق الناس وأهوائهم، وأن ما بذله بعض المستشرقين من دعاة العامية في سبيل إيجاد قواعد للعامية قد أكد استحالة وضع هذه القواعد، لا بالنسبة للهجات الأقطار العربية المختلفة فحسب، وإنما بالنسبة للهجة القطر الواحد، ولذلك رأينا بعضهم وهو يحاول وضع قواعد للهجة المصرية، لم يجاوز اللهجة القاهرية وحدها، وبذلك لم يصل إلى شيء مما كان يرجوه. وليست استحالة وضع قواعد للعامية قاصرة على ما بين لهجاتها من اختلافات، بل لما يطرأ عليها من تغير سريع، مما يجعل ما يكتب بها اليوم في بلد من البلاد غير مفهوم لأهل هذا البلد بعد سنوات.

وعلى الرغم من هذه الحقيقة العلمية التي تثبت افتقار العامية إلى كل المقومات التي تجعلها لغة علم وأدب، فقد بذل دعاة العامية جهوداً كبيرة لإثبات إمكان استخدامها في مجالات العلم والأدب، فباءت محاولاتهم جميعها بالفشل والخذلان.

لم تنجح محاولات ولكوكس في نقل قطع من مسرحيات شكسبير إلى العامية، وفي نقله الإنجيل إلى العامية، لأنها أخرجت لنا نصوصاً مشوهة، في أسلوب عقيم امتزج بلكنته الاجنبية، عجز عن التعبير عن المعاني الانسانية التي تضمنتها تلك النصوص.

ولم تنجح كذلك محاولات مارون غصن أحد دعاة العامية في لبنان، عندما حاول أن يجعل من اللهجة اللبنانية أداة أدبية تحل محل الفصحى. واذكر له في هذا المجال موضوعاً أدبياً كتبه باللهجة اللبنانية بعنوان «أمي»: «لا تحسبوا أن الزمان بيقدر دايمن يمحي الجمال، ولا البكا والهموم بيقدرو دايمن يروحولو نضارتو، هيدي أمي عمرا ستين سنة، وكل ما نظرت ليها، واطلعت فيها، بشوفا عمال تزيد جمال بنظري، إذا التفتت أو ضحكيت أو حكيت، بتأسر بقلبي ألطف تأسير يا ريتني مصور كنت بقدر كل حياتي وأنا اشتغل بصورتا.. وقديش بستحلي صورها».

ولقد تصدى حماة العربية الفصحى في لبنان لنقد هذا الموضوع، فكتب الأب لويس شيخو معلقاً عليه بقوله: «نشدتك الله أيها القارئ اللبيب أترى أن هذه الرطانة ستصبح يوماً اللغة الفصيحة التي ـ على قول كاتبنا ـ ستخلف اللغة الكتابية؟ وإن ثبت ملكها ألا تكون القاضية عليها وهو اليوم يزعم أنه لا يريد لها أذى؟ فأين في هذه القطعة ما تعلمناه من تصريف وإعراب وترتيب جمل، فضلاً عما فيها من أغلاط الاملاء... أهذه تكون فصاحة لغتنا في المستقبل، أن نقدم الباء على المضارع، ونبذل الفنون في التنوين ونلغي علامة الفاعل والمفعول والمجرور وأن نلاشي الضمائر، ونقلب الحروف كما تخطر على بال العامة، فتلفظ الثاء تارة تاء وتارة سيناً ونقلب اللام راء، ونخلط كل الحركات والضوابط بعضها ببعض، فيالله من لغة معدة للفصاحة ومرشحة للامامة، بل يا لها من مقصلة جزار لو صار إليها الحكم فعلى لغتنا السلام». ثم يبين الأضرار التي ستترتب على المحاولات التي سيقوم بها كل قطر لتغيير لهجته بلغة فصيحة خاصة به، فيقول: «فيحصل لنا عشرات لغات فصيحة مستقلة، نحتاج إلى إتقانها كما نتعلم اليوم بدلاً من اللاتينية اللغات المشتقة منها، كالفرنسية والايطالية والاسبانية والبرتغالية».

وكما لا تقوى العامية أن تكون أداة للكتابة الأدبية أو العلمية، كذلك لا تقوى على أن تصبح أداة للتعليم، لحاجة التعليم إلى التعبير الفصيح في مجالات اللغات والعلوم بكل أنواعها، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لأن التعليم في نطاق العالم العربي لا ينبغي أن يتم بصورة مختلفة في كل قطر مما يفقد العرب أساساً قوياً للوحدة بينهم والتفاهم المشترك. وإذا كنا الآن بصدد توحيد برامج التعليم في البلاد العربية المختلفة لخلق جيل متجانس في ثقافته، يشعر شعوراً قوياً برابطة القومية التي تنتظر العالم العربي، وقد سعت الجامعة العربية مشكورة إلى تحقيق هذه الغاية فعقدت المؤتمرات الثقافية المختلفة لتوحيد برامج التعليم، فأولى بنا أن تكون اللغة العربية الفصحى الوسيلة الوحيدة للتعليم في كل البلاد العربية، لأن استخدام العامية لا يؤدي فقط إلى تنافر ثقافة كل بلد عن الآخر، بل هو يسلم أيضاً إلى فقدان أهم وسيلة للقومية، وهي اللغة المشتركة.

وليس من شك في أن العلاقة بين اللغة وبين اعتزاز أي أمة بقوميتها علاقة خطيرة الشأن، بحيث نرى أنه من الممكن بعث لغة طال موتها، على أساس الفكرة القومية، فإسرائيل في العصر الحاضر قد وجدت أن من عوامل تجميع اليهود مختلفي الألسنة والجنسيات، بعث اللغة العبرية التي كانت من اللغات الميتة في العصر الحديث، فكيف بنا ونحن نعيش في وطن واحد، وتربط بيننا عوامل الجنس والتاريخ المشترك واللغة الواحدة، كيف يراد بنا أن نتخلى عن هذه اللغة، لنضل طريقنا بين لهجات متباينة؟

وهكذا يتبين لنا مما قدمناه أن العامية لا يمكن أن تكون لغة عربية مشتركة، للتنافر الواقع بين لهجاتها المختلفة، ولأنها لا تقوى على أن تصبح أداة للعلم والأدب لافتقارها إلى القواعد والأصول الثابتة ولتعرضها للتغير الدائب المستمر، وإنها بهذه الصورة لن تؤدي إلى ثقافة عربية قومية، بل تؤدي إلى ثقافات محلية محصورة في بيئاتها.

أما اللغة الفصحى فهي الوسيلة الوحيدة التي تؤدي إلى الثقافة العربية القومية، لا نقول ذلك على أساس اعتبارات دينية أو عاطفية أو تاريخية فحسب، ولكن لما لها من أصول راسخة، وتجارب واسعة في مختلف أساليب التعبير اكتسبتها في تاريخها الطويل، حيث يمكن أن تستوعب حقائق العلوم في العصر الحديث، كما وسعتها في ماضيها البعيد، كما أن أدبها الفصيح يقوم بدور كبير في بعث الروح القومية وإذكائها، بينما نجد الأدب العامي يرتبط بالقوميات المحلية مما يؤدي إلى انحلال عرى الثقافة العربية.

نحو الأدب القومي(*)

خلدون الشمعة

الصيحة التي أطلقها مستشرق معاصر[1] في دعوته عن «هوراس» معاصر يمنح من عمره عقداً من الزمن يقضيه في دراسة الشعر العربي، وترجمة مختارات منه ترجمة مزودة بدليل تكتب فيه القصائد المختارة بحروف لاتينية يتسنى للقارئ الأجنبي التعرف من خلالها على شيء من الملامح القومية للشعب العربي عن طريق ولوج عالم القصائد الصوتي بالإضافة إلى عالمها المعنوي، هذه الصيحة قد تنطوي على قدر غير ضئيل من المبالغة في التبسيط. إذ ليس ثمة من معادلة بسيطة بين التحقق القومي وبين قدرة أدب أمة من الأمم على التعبير عن ذلك التحقق القومي. وليس ثمة من تطابق مستمر بين حقيقة المشاعر القومية وبين التعبير الأدبي.

غير أن الدعوة هذه لها دلالتها المتميزة بكل تأكيد: إنها ترى في الأدب العربي المحور المركزي للثقافة العربية. فالثقافة العربية أدبية المنزع، وأحد سبل فهم العرب إنما يتحقق بدراسة لغتهم وآدابهم، حتى من خلال إيقاعها الصوتي.

وعندما صدّر أنتوني ناتنغ كتابه الشهير في التاريخ العربي بيت الشاعر عمرو بن كلثوم «ألا لا يجهلن أحد علينا...» فإنه كان يؤكد على دور الشاعر العربي كمعبر عن صوت الجماعة، وربما عن قيمة عربية صميمية هي تغليب الحق على المنفعة الآنية.

والحال أن دور الثقافة الأدبية في التكوين القومي للأمة العربية كثيراً ما يضيع تحت ركام عناصر التكوين القومي الأخرى، الاجتماعية منها والاقتصادية، والتاريخية. ومهما

(*) نشر في: **المعرفة**، العددان ١٢٧ ـ ١٢٨ (أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٢)، ص ٨١ ـ ٨٨.

(١) ديزموند ستيوارت.

يكن المعنى الذي نقصده من عبارة الثقافة الأدبية فإنه لا بد أن يلمع إلى التراث الأدبي لدى العرب خلال مراحله المختلفة بما في ذلك أدب عصر النهضة الذي يبدأ منذ القرن التاسع عشر.

غير أن «التراث الأدبي»، مصطلح غائم ينطوي على معنى «الملكية» الخاصة على الرغم من أنه لا ينفي حقيقة التفاعل أو التناغم أو التجاذب أو التنابذ بين مختلف الثقافات. فنحن نزهو بتراثنا الشعري كما كان يفعل العرب القدامى. والمتحف الشعري العربي تزدحم قاعاته بالأمثال والمعلقات والقصائد والحكايات والمقامات التي يتشكل منها موروثنا الأدبي.

غير أن عرض هذا الموروث دون اختيار قد جعل قاعات العرض محشوة بقطع الأثاث إلى حد لم يعد الجديد معه يجد مكاناً إلى جانب القديم. وها نحن، كالمتنبي في شعب بوّان، نبحث عن الوحدة الأدبية والثقافية في غمرة تفككنا السياسي. لقد كانت الوحدة في اللغة والأدب، الوحدة الأشد ثباتاً من سواها في التاريخ العربي. ولدينا من عصر «ابن خلدون» مثالاً رائعاً على مقاومة الثقافة العربية للتجزئة على الرغم من التحلل السياسي. إن هذه الوحدة الأدبية على حد تعبير ساطع الحصري[2] هي التي «تفسر لنا سهولة انتقال ابن خلدون من قطر إلى آخر، وسرعة انتشار شهرته بين هذه الأقطار: فإننا نجده يخطب ويدرس في الجامع الكبير في «غرناطة»، وفي جامع القرويين في «فاس»، وفي جامع القصبة في «بجاية» وجامع الزيتونة في «تونس»، كما نجده يعقد حلقات التدريس في جامع الأزهر غداة وصوله إلى «القاهرة»، ونجده، في الأخير يجتمع بعلماء الشام في المدرسة العادلية بدمشق».

والحقيقة أن الوحدة الثقافية العربية بمظهرها الأدبي كانت تشكل باستمرار، تحديات كبرى للاستعمار في فترات التجزئة. فقبل نصف قرن نشر ويلكوكس رسالته الشهيرة «سوريا ومصر وشمال أفريقيا ومالطة تتكلم البونية لا العربية»[3]، حاول فيها ضرب فكرة الوحدة العربية عن طريق سلب العرب لغتهم وأدبهم. وقبل ثلاثة عقود من الزمن ظهرت نظرية أحمد ضيف في كتابه: **مقدمة في بلاغة العرب** ومفادها أن اقليمية الأدب العربي تتجلّى في أن ثمة آداباً عربية وليس هناك أدب عربي واحد. وفي أواخر الثلاثينيات أعلن أمين الخولي أن إحدى المهمات العاجلة للثقافة المعاصرة هي دراسة الأدب العربي انطلاقاً من التقسيمات المكانية والسياسية وليس على أساس الفترات التاريخية. كما ظهرت الدعوات إلى العالمية والحرف اللاتيني في كتابات سلامة موسى وعبد العزيز فهمي وسعيد عقل.

وبالطبع تختلف هذه المحاولات في بواعثها وآفاقها. غير أن إصرارنا على وحدة

---

(٢) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٦٣.

(٣) البونية (Punic): لهجة من اللهجات الفينيقية.

الأدب العربي إنما يصدر أساساً عن حقيقة مفادها أن الصلة بين الأدب والقومية شديدة الوثوق، والتمزق السياسي والاقتصادي ينبغي ألا ينظر إليه على أنه دليل على الانفصال الثقافي. ومن التحديدات الضارة التي يقوم بها المؤرخون ذوو الثقافة الأكاديمية أنهم لا ينظرون إلى العلاقة بين الفن والحياة القومية إلا في إطار القومية البرجوازية وأيضاً في ضوء ما يطلقون عليه تعبير «اقليمية» الحركات القومية في القرن التاسع عشر. وهم يزعمون أن «الفن القومي» فن ضيق الأفق أو اقليمي على النقيض من عمومية «الفن الحقيقي». وكبديل لهذا يتحدثون عن «الخصائص القومية» التي يحتمل أن تكون قد وجدت «في الدم» طول الوقت، فيذكرون نزوع الانكليز نحو الشعر والذكاء الخاص بسكان بلاد الغال عند الفرنسيين والعمق العقلي عند الألمان والانفعال والحساسية عند الطليان، إلى غير ذلك من التعميمات المشابهة التي لا معنى لها والتي يكذبها أي فرز حقيقي للأشكال المتنوعة للفن في أمة ما من الأمم.

وكما أن الفن الواقعي كان سابقاً في وجوده بفترة طويلة على كل حركة تلقب نفسها بأنها حركة واقعية، كذلك فإن الشكل القومي للفن كان سابقاً في وجوده بفترة طويلة على الحركات الواعية في الفن. فالفن القومي، أو بمعنى آخر الفن الذي يصنف ويعكس حياة الأمة، ظهر إلى الوجود مع نشأة الأمم نفسها(٤).

وقد اعتقد الشاعر ويتمان أن الأدب القومي هام لأنه يقدم نموذجاً أساسياً أو صورة للشخصية القومية. وكانت كتابات دوستويفسكي «الانسانية» نفسها، ترى أن خصيصة «الانسانية» هذه، والفهم الشامل لها، وقف على الشعب الروسي. وعندما وضع غوته عبارة الأدب العالمي فإنه لم يكن في حقيقة الأمر يدور بخلده مثل هذا المعنى. فقد استعمل الاصطلاح ليبشر بوقت تصبح فيه كل الآداب أدباً واحداً. والاصطلاح يحمل فكرة توحيد الآداب جميعها في تركيب عظيم، تلعب فيه كل أمة دورها ضمن ائتلاف عالمي. غير أن غوته ذاته رأى أنها فكرة شديدة البعد، وأن ما من أمة ترغب في التنازل عن شخصيتها»(٥).

لقد عرف باوند الأدب بأنه اللغة مشحونة شحناً عالياً. وهذا التعريف يومئ إلى الأدب باعتباره وثيق الصلة بالقومية. وبالطبع فإن المقصود باللغة هنا ليس أداة النشاط الثقافي للأمة فحسب، وإنما أداة وجودها الثقافي أيضاً. ومن هذا المنطلق تبدو الحاجة ماسة إلى إعادة كتابة الأدب العربي على أساس أنه أدب قومي. والمقصود بهذا المصطلح، الأدب العربي بمبدعاته المختلفة وليس الأدب الخطابي أو الأدب الذي يعالج قضايانا القومية. وبهذا المعنى تصبح الأشكال الأدبية كأشكال، جزءاً لا يتجزأ من الأدب

---

(٤) سيدني فنكلشتين، **الواقعية في الفن**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ١٢٣.

(٥) رينيه ويليك وأوستن وارين، **نظرية الأدب**، ترجمة محيي الدين صبحي؛ مراجعة حسام الخطيب، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٦٠.

القومي. فالمقامة مثلاً شكل عربي تماماً كما أن الرواية فن أوروبي. وهذا المنهج في دراسة الأدب هو أحد مناهج ثلاثة لدراسة تاريخ الأدب: المنهج العام، والمنهج المقارن، المنهج القومي.

وعلى الرغم من تداخل هذه المناهج، فإن المنهج القومي ما يزال تحت دائرة الضوء. فدراسة الأدب على أساس أنه ظاهرة إنسانية عامة، لم تؤد إلى إلغاء عبارة الأدب الأوروبي مثلاً أو الآداب الشرقية. وحتى عبارة الأدب الأوروبي نفسها فإنها لا تنفي وجود أدب إنكليزي وأدب فرنسي وأدب روسي وأدب ألماني، وإنما هي تعامل الأدب على مستوى آخر من الدراسة أشد شمولاً وإن لم يكن بالضرورة أشد دقة وإحكاماً. وحتى في مجال المنهج المقارن في دراسة الأدب فإن التصنيف القومي للأدب يطرح نفسه كحقيقة يبحث الدارسون عن الدلائل التي يمكن أن تنهض عليها. وإذا نحن أخضعنا تاريخ الأدب العربي قبل عصر النهضة، للمعايير التي تفرضها ثقافتنا المعاصرة فإن هذا سيعني تتويج الشعر دون غيره من نشاطات الثقافة الأدبية بمعناها الشامل. فالشعر العربي كما يقول بروكلمان «ليس له من الدلالة في نمو الثقافة الإنسانية مثل ما لتأثير العلماء الكاتبين بالعربية من دلالة في بناء صرح العلم، لأن اللغة العربية لم تبق مقيدة بحدود أمة واحدة، بل صارت أداة كل ثقافة وحضارة في المحيط الواسع الذي نفذ إليه الاسلام ديناً: من شواطئ بحر بنطس «الاسود» إلى زنجبار، ومن فارس وتبكتو إلى كشغر وجزر الملايو. ولم تتنازل اللغة العربية للغات الوطنية عن أداء هذه المهمة إلا في وقت متأخر، وفي بعض الجوانب فحسب»(٦). ويستنتج بروكلمان من ذلك أنه ينبغي عدم الاقتصار في تاريخ الأدب العربي على فن القول وإنما ينبغي أن «يدخل مؤرخ الأدب العربي كل ظواهر التعبير اللغوي في دائرة عمله».

وبالطبع فإن الأدب العربي في فترة ما بعد النهضة ربما تنطبق عليه مقاييس الثقافة الاوروبية، بسبب أثر هذه الثقافة على مختلف الأنواع في الأدب العربي المعاصر. غير أننا يجب أن نتذكر أن القرن السابع عشر قد شهد في أوروبا بداية تحول ظاهر عن الثقافة القائمة على الكلمة والاتجاه نحو شكل جديد من الثقافة لا يعتمد على الكلمة.

ويرى جورج شتاينر في كتابه النقدي **اللغة والصمت** أن نوعاً من الثقافة التي خرجت من مدار حضارة الكلمة قد أخذ يبسط ظله على الثقافة الغربية منذ هذا التاريخ. وبعد أن كانت اللوحات الفنية والمقطوعات الموسيقية تحمل أسماء أدبية، توقف هذا التقليد. وبالمقابل، ما تزال الثقافة العربية ثقافة أدبية بالضرورة. وهذا عائد جزئياً إلى ما تنطوي عليه اللغة العربية من تركيب فني. فالعربية تعتمد على تركيب الجذر والنموذج الذي يمكن بواسطته توليد المعاني من داخل الكلمة. وهي بطبيعتها الاشتقاقية هذه ذات طبيعة أدبية كامنة. وان أي محاولة لكتابة تاريخ الأدب العربي من منظور قومي ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار أن اللغة العربية ذات طبيعة أدبية كثيراً ما تتجلى حتى في الكتابات

---

(٦) كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج ١، ص ٣.

التي تقف خارج المدار النوعي للأدب. وهكذا فإن التأريخ للأدب العربي باعتباره تاريخاً للأدب القومي ينبغي أن يأخذ في الحسبان جملة من الاعتبارات لا تتصل بالمادة الأولية لهذا التاريخ، قدر ما تتصل بطبيعة هذه المادة. ذلك أن الوضع الخاص للغة العربية وما تمثله من القيم الابداعية، والمظهر الأدبي للثقافة العربية، يجب أن يكونا في الصميم من نظرية تاريخ الأدب القومي. وبالطبع فإن أي تاريخ للأدب القومي لا يمكن أن يتسم بكليته بالانسجام وإنما يكون حصيلة للبحث عن الانسجام في الموروث الثقافي. وبعبارة أخرى، فإن قاعات العرض لن تصبح عندئذ محشوة بقطع الأثاث إلى حد لا يجد الجديد معه مكاناً إلى جانب القديم.

. إن «الأدب القومي» مصطلح غائم طالما أنه لا يدل على أدب قومي بعينه. وإذا كانت وحدة الثقافة العربية قد صمدت حتى في فترات التجزئة السياسية، فإن كون هذه الثقافة أدبية المنشأ والمنزع، يومئ إلى عنصر الوحدة الكامن في الأدب العربي، باعتباره أدباً قومياً. وبالطبع فنحن لا نقصد بصورة الوحدة هذه، مظهراً «ستاتيكياً» ساكناً وإنما نؤمن بأن الثقافة نشاط دائب التطور والتحول والصعود والهبوط. والبحث عن عناصر الانسجام في هذه الصورة المتحركة قد يكون المهمة الأساسية للمؤرخ الذي سيؤرخ للأدب العربي باعتباره أدباً قومياً. إنه تقص للوحدة من خلال التنوع لا بد أن يسهم في صنع دولة العرب القومية في عالم ما يزال منقسماً على أساس قومي مقتحم، رغم الأقنعة الفكرية التي «تؤدلج» التجزئة القومية لدى العرب في وقت تسلم فيه بقومية «الأسكيمو».

مطلوب إنشاء مؤسسة لدراسات الوحدة العربيّة(*)

جورج جبور

تمهيد

لعلّ خير ما يوضح توجه ما يلي من صفحات حادثتان ـ أو على وجه أدق إدراكان شخصيان لحادثتين ـ يفصل بينهما ما يزيد على عشرين عاماً.

«الحادثة» **الأولى** هي تلك الدهشة التي استحوذت علي ـ وكنت إذ ذاك في أوائل مرحلة الدراسة الاعدادية ـ حين كنت أقرأ نبذة عن حياة طه حسين عميد الأدب العربي لأكتشف أنه نال الدكتوراه في الأدب العربي من جامعة باريس. شعوري الأول كان شعوراً بعدم التصديق، وبالشك في صحة تلك النبذة التي كنت أقرأها عن حياة العميد. فهل يعقل أن يكون ثمة في باريس أناس أعرف منا بالأدب العربي، وهو منا ما نعرف؟ ومنذ أن تحققت من صحة تلك النبذة التي قرأت، جثمت في ذهني إشارة استفهام كبرى، تصمت ولا تغيب: لماذا؟

أما «الحادثة» **الثانية** فلم تمض عليها إلا أسابيع معدودة، يومها كنت قد فرغت، بعد مراجعة حوالي عشرين كتاباً أو نحو ذلك ـ من تصنيف سجل متواضع الحجم (حوالي مئة صفحة) عن أهم الأحداث التي شهدها القطر العربي السوري أو أثرت فيه بين عامي

(*) نشر في: **المعرفة**، العددان ١٢٧ ـ ١٢٨ (أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٢)، ص ١٢٩ ـ ١٤٧.

١٩١٨ وحتى نهاية عام ١٩٧١. في ذلك اليوم بالذات وقعت على نشرة دعائية حديثة من إحدى دور النشر في أمريكا تعلن بها صدور سبعة مجلدات سجلت فيها أهم الأحداث الدبلوماسية للوطن العربي كله من عام ١٩٠٠ وحتى عام ١٩٦٧. مصنّف هذه المجلدات السبعة أستاذ أمريكي، يوحي اسمه بأنه من أصل يهودي عربي، وقد أقام في إسرائيل لعدة سنوات موظفاً في السفارة البريطانية هناك.

دهشة التلميذ الذي كنته في أوائل الخمسينيات من «حادثة» طه حسين أخذت فيما بعد بعداً حزيناً بلغ قمته في هذا الكتاب الجديد الذي وقعت على إعلان عنه: إن الذين «وضعوا يدهم» على أدبنا العربي قد وضعوا يدهم أيضاً على تاريخنا، ليس القديم أو الوسيط، بل الحديث والمعاصر أيضاً.

إن ما يعرفه ويكتبه غير العرب عن العرب هو أضعاف ما يعرفه ويكتبه العرب أنفسهم عن أنفسهم، وفي كثير من الأحيان يكون مصدر علم العرب عن العرب هو ما ورد ويرد فيما يكتبه غير العرب عنهم. إن الحاجة ماسة لتعريب العلم بالعرب، لتعريبه في بلاد العرب أولاً وقبل كل شيء.

المؤسسة المقترح إنشاؤها في هذه الصفحات ليست كلها وليدة رد فعل عاطفي أو سريع لحادثة أو حادثتين أو عدة حوادث، وليست كلها انتقاماً لكرامة مهدورة يشعر بها كل دارس عربي حين يفاجئه الواقع العلمي المؤلم، وهو أن عليه أن يعتمد على مصادر الغرب لكي يدرس بني قومه، وأن عليه أن يرتحل إلى ديار الغرب لكي يجد مصادره، ولكي يبحث مع أخصائيي الشرق الأوسط في جامعات الغرب المسائل الفكرية التي تشغل ذهنه ويحصل منهم أيضاً على درجته الجامعية المثمرة بتخصصه في الشرق الأوسط. المؤسسة المقترح إنشاؤها لا تخلو بالطبع من الدوافع التي أوردت سابقاً، ولكنها لا تقتصر على ذلك. إن لها «مداخل» كثيرة، نذكر أهمها الآن لننتقل بعد ذلك إلى تحديد مهمات المؤسسة وإلى تبيان الشكل التنظيمي والكيفية التي يمكن أن تبدأ وتطور بها عملها، ثم لنخلص من كل ذلك إلى تبيان المعوقات والتوقعات التي قد يثيرها الاقتراح.

أولاً: مداخل إلى المؤسسة المقترحة

كثيرة هي المداخل التي تقودنا إلى التفكير بضرورة إيجاد مؤسسة لدراسات الوحدة العربية. والحق أنه كما هي، كثيرة ـ ويومية ـ المداخل التي تقودنا إلى التفكير بضرورة إنشاء المؤسسة المقترحة.

ولعل من المفيد ـ تبسيطاً واختصاراً ـ أن نتحدث عما يلوح لنا أنه أهم ثلاثة مداخل للموضوع، وسأطلق عليها اسم المدخل القومي، والمدخل الثقافي، والمدخل القطري العملي المباشر.

١ ـ المدخل القومي

من المسلم به في هذا القطر وفي عديد من الأقطار العربية الأخرى، ولدى كل القوميين العرب أين كانوا، أن الوحدة العربية ضرورة حياتية كبرى وأن القومية العربية حقيقة شاخة. وقد شغل الفكر السياسي العربي نفسه منذ منتصف القرن التاسع عشر وإلى الآن بدراسة ظاهرة القوميات وانتهى من بحثه ـ عموماً ـ إلى الاستحقاق الحصري للقول بوجود قومية عربية وإلى أن العرب في كل أقطارهم أمة واحدة. وإلى أن الشكل الطبيعي للأمة الواحدة هو أن نعيش في دولة واحدة، مشتقات هذه المهمة التي أخذ الفكر السياسي العربي نفسه بها هي البحث في مقومات القومية العربية (اللغة والتاريخ خاصة) وتبيان أثرها والإلحاح على أهميتها في مقابل مقومات مضعوفة لقوميات أجمع على أنها مصطنعة (العامل الجغرافي والقوميات الاقليمية، أو العامل الديني والدعوات الاسلامية، أو عامل اللهجة المحلية والقوميات المحلية). وإذا كان لنا أن نعلق على هذا النمط من البحث القومي فهو القول بأنه إنجاز تاريخي هام ومفيد وضروري، وأنه من جهة أخرى قد استنفد مهماته أو كاد، لا سيما في أقطار المشرق العربي. هذا القول لا يعني ضرورة «إغلاق» البحث في مقومات القومية العربية بقدر ما هو دعوة إلى اتخاذ انجازات البحث في المقومات كمنطلق، منطلق ننطلق منه إلى ريادة نوع من البحث جديد ـ أو أشبه بالجديد ـ نوع من البحث لا بد منه إذا كنا نريد أن نتحرك في سبيل تحقيق الهدف المعلن وهو الوحدة العربية. هذا النوع من البحث هو البحث في الكيفية التي تمكننا من تحقيق الوحدة العربية، أي الانتقال من مستوى الحكم الأخلاقي (المشتق من بحث مقومات القومية العربية وغير المتعلق بزمان ومكان) إلى مستوى الامكانية العملية، (المشتق من بحث الكيفية).

من الحق الاعتراف بأن بحث الكيفية ليس جديداً بالكلية من حيث الأساس. مفكرون قوميون كساطع الحصري وزكي الأرسوزي وعدد من كتبة الرسائل الجامعية تخيلوا كيفية ما لتحقيق الوحدة العربية. كذلك بحث في هذه الكيفية رجال سياسة، وبحثت فيها أحزاب سياسية في معرض نشاط سياسي (كما في مباحثات الوحدة العربية التي أسفرت عن قيام الجامعة، أو في معرض مشاريع «وحدة» الهلال الخصيب، أو في معرض المناقشات بين عدد من الحركات الثورية المعاصرة)، ولكن من الحق القول إن أكثر هذا البحث من قبل المفكرين كان قليل المنهجية العلمية من جهة وقليل التأثير على مجرى الأحداث من جهة ثانية. أما بحث السياسيين فقد كان في الأغلب ـ إلى جانب افتقاده المنهجية أساساً ـ سلاحاً سياسياً، سهماً سياسياً من مجموعة سهام تستعمل في ظرف معين، إن لم يفتقر إلى الإخلاص في المدى البعيد، فقد افتقر إليه في المدى المباشر افتقاراً حرمه من الشرط الأول للبحث، وهو الجدية.

لن نؤرخ هنا للفكر الوحدوي ولن نوجه إليه النقد التفصيلي؛ إذ ليس لنا هنا إلى ذلك حاجة. فالمشكلة التي نطرحها بسيطة سهلة لا ينبغي أن تغيب عن الذهن في

متاهات التقويم واختلافات وجهات النظر:

إذا كنا دعاة وحدة عربية فعلينا أن نبحث الآن كيف يمكن تحقيقها، علينا أن نركز جهدنا الآن على كيفية إمكان إقامة الجسر الذي نصعد عليه من الواقع المرفوض إلى المستقبل المنشود.

في الدعوة، من مدخل قومي، إلى مثل هذا البحث تتوجب ملاحظة ما يلي:

- إن الوحدة كمهمة قومية يخص واجب وحق البحث في كيفية تحقيقها جميع الثوريين العرب، ولا يخص فقط جمهرة الحكام وحدهم. هذا افتراض أجمعت عليه الأدبيات القومية واعتنقته أنظمة الحكم الثورية.

- سواء كنا من أنصار الثورة أو الطفرة كأسلوب لتحقيق الوحدة العربية، أو كنا من أنصار التدرج والوظيفة (functionalism) فإن الاحاطة بالواقع الموضوعي العربي - بما تعني الاحاطة من دراسة وما تعني الدراسة من تجميع وتقويم الوقائع وتقديم البدائل - تبقى دائماً متوجبة.

- مهما كانت تقويماتنا لنظم الحكم فإن ثمة ظاهرة هامة في العصر الحديث هي اضطرار السياسة إلى الارتكاز المتزايد على الدراسة. العصر الحديث قرّب المسافة بين أجهزة الحكم وبين أجهزة العلم، فلم يعد بإمكان الأولى أن تتجاهل الثانية، وصار من التراث الطوبائي المتجاوز تمسك الثانية بما دعي بنظرية العلم للعلم. أن أحد مؤشرات الحداثة والتطور في دولة ما في هذا العصر هو التعاون بين رجال الحكم ورجال العلم. ولعل هذه النقطة واضحة بما فيه الكفاية فلا تحتاج إلى مزيد من الشرح.

- يتخذ بعض المثقفين من غياب تقاليد راسخة للحرية الفردية وحرية البحث في الوطن العربي حجة لتجنب البحث في القضايا المصيرية الهامة. لن ننفي هنا كل استحقاق هذه الحجة، ولكن متابعي مسألة «حرية البحث الأكاديمي» يعرفون دون شك الحدود الكبرى الفعلية المفروضة على تلك الحرية حتى في أكثر الدول إعلاناً عن تمسكها بتلك الحرية؛ وأعني بها الولايات المتحدة الامريكية. كذلك فإن باحثي الدول الاشتراكية وفي طليعتها الاتحاد السوفياتي لا يرون في تمسكهم بالماركسية - اللينينية قيداً معوقاً للبحث، بل بالطبع يرون عكس ذلك تماماً. وبوسعي أن أعدد عشرات الدراسات الموضوعية والملتزمة معاً التي صدرت بالانكليزية والفرنسية عن دار التقدم بموسكو والتي يفاخر بموضوعيتها - رغم أو بسبب التزامها - أي أكاديمي. ثمة في اعتقادي مجال واسع أمام الباحثين العرب لممارسة حرية البحث القومي بشكل يلوح به التمسك بهذه الحجة ذريعة للكسل غالباً، أكثر منه شكوى من معوق جدي وسنعود إلى مشتقات من هذه الذريعة فيما بعد.

وخلاصة القول في المدخل القومي أنه من المحتم علينا قومياً - إذا كنا نؤمن حقاً بالقومية العربية وبضرورة انبثاق الوحدة عنها، كما نردد ليل نهار - أن ندرس السبل المؤدية إلى الوحدة وأن نتقدم ببدائل إلى الحكام وإلى الشعب، بدائل تزداد جديتها بمقدار ما تزداد جدية البحث للوصول إليها.

٢ ـ المدخل الثقافي

يجب أن يكون هذا المدخل واضحاً لكل مثقف، سواء استوعب أو عرف لماماً الاهتمام الدولي بدراسات الشرق الأوسط. ثمة في الولايات المتحدة الآن ـ حسبما تقول التقارير المتخصصة ـ حوالي سبعمئة جامعة تعطي كل منها مقررين على الأقل في كل فصل دراسي عن الشرق الأوسط في قسم العلوم السياسية وحده، هما مقرر «النظم السياسية والحكومية في الشرق الأوسط»، ومقرر «العلاقات الدولية للشرق الأوسط». من هذه المئات من الجامعات ثمة حوالي مئة تعطي شهادات في الدراسات العليا للشرق الأوسط، أي درجتي الماجستير والدكتوراه. كذلك يبلغ عدد رسائل الدكتوراه المقدمة سنوياً إلى الجامعات الأمريكية عن الشرق الأوسط ما يزيد على مئتي رسالة، سواء قدمت إلى أقسام الشرق الأوسط أو إلى أقسام العلوم السياسية أو التاريخ أو علم الاجتماع أو الإنسانيات. أغلب هذه الرسائل يعالج مشاكل راهنة تشغل الشرق الأوسط، وأقلها يتجه اتجاهات الاستشراق الكلاسيكية، أي يتجه إلى التراث اللغوي أو الأدبي أو الديني.

ليس ثمة بين أيدينا تقارير مشابهة عن وضعية دراسات الشرق الأوسط في أقطار أوروبا المختلفة، ولكن مراجعة قمت بها لفهرس مكتبة جامعة باريس عام ١٩٦٥ أظهرتني على عناوين مئات الدراسات عن القطر العربي السوري، مقدمة على شكل مذكرات ورسائل جامعية، أكثر من ثلثيها كتبها عرب سوريون ـ أو غير سوريين. كذلك ثمة دراسات هامة عن الشرق الأوسط تصدر عن مراكز بحوث جدية في دول أوروبا الاشتراكية. ويمكن في هذا الصدد تعداد أكثر من عشرين كتاباً جديداً مكرساً للشؤون العربية صدرت في مدى السنوات العشر الماضية بالانكليزية أو الفرنسية عن دول أوروبا الاشتراكية. وإذا قلنا إن هذه الكتب صدرت بالانكليزية والفرنسية، فذلك يعني أن ثمة عدداً أكبر بكثير من هذه الدراسات صدر بالروسية أو الألمانية أو بغيرهما، أي باللغات المحلية في شرقي أوروبا. وليس لدى كاتب هذه الأسطر سبيل مباشر إلى معرفتها[١]. ولعل من المفيد الاشارة إلى أن أحد أهم الكتب التي صدرت عن التاريخ الاقتصادي للقطر العربي السوري هو كتاب بدر الدين السباعي[٢]: الذي كتب أساساً كرسالة للدكتوراه في جامعة موسكو. وقد ذكر عميد معهد العلوم السياسية في جامعة بودابست لصاحب هذه الأسطر في أيار/مايو ١٩٧١ أنه تقدم إلى المعهد سنوياً ومنذ عدة سنوات أربع أو خمس رسائل للماجستير عن أزمة الشرق الأوسط وعن الوطن العربي باللغة الهنغارية.

---

(١) لم نقف على أي بحث عربي حول وضعية دراسات الشرق الأوسط في الاتحاد السوفياتي. وبالمقابل نشر جاكوب لاندو، أستاذ نظم الحكم العربية في الجامعة العبرية، عدة مقالات عن ذلك الموضوع في مجلة: *Middle Eastern Studies* اللندنية التي يرأس تحريرها الصهيوني إيلي خدوري. انظر: *Middle Eastern Studies:* (October 1970); (May 1971), and (October 1971).

(٢) بدر الدين السباعي، **أضواء على الرأسمال الأجنبي في القطر العربي السوري** (دمشق: دار الجماهير، [د. ت.]).

حتى في الهند ثمة أخصائيون في الدراسات عن الشرق الأوسط لهم مكانهم المرموق، ويكفي أن نشير بهذا الصدد إلى بحوث الأستاذ م. س. أغواني(٣) في المدرسة الهندية للعلاقات الدولية.

أليس من المدهش في هذا الاقبال العالمي الكبير على دراسات الشرق الأوسط أن يلعب القطر والوطن العربي عموماً دور المتلقي لبعض ما ينشر، وأن لا يُصدِّرَ، في الأغلب، إلا مواد خاماً (بيانات سياسية، خطابات، الخ.) تُصَنَّعُ (أي تدرس وتحلل وتقارن) على شكل كتب ودراسات في الخارج - خارج الوطن العربي عموماً - ثم يعاد تصديرها إلينا فنكتفي في علمنا بأنفسنا على فضل الترجمة الأمينة أو غير الأمينة، المعلنة أو المرتدية رداء التأليف؟

والحق ان هذا السؤال يطرح سؤالاً من نوع آخر: ما هي مراكز الثقافة السياسية في الوطن العربي عامة وفي القطر بنوع خاص؟

هذا سؤال صعبة الاجابة عنه، ولكن الملاحظة تظهر أن معظم ما تتغذى منه الثقافة السياسية عندنا يصدر إما عن دار الأهرام - جريدة **الأهرام** ولا سيما العدد الأسبوعي ومجلتا **الطليعة** و**السياسة الدولية** - أو عن دار الطليعة ببيروت، أو مركز الأبحاث الفلسطينية ببيروت أيضاً. في الدرجة الثانية تأتي دور صحافة أخرى، كدور الهلال والصياد والنهار، أو دور النشر الأخرى كدار الحقيقة ودار الآداب ودار المعارف ودار النهضة. في الدرجة الثالثة تأتي صحف ودور نشر محلية تمارس تأثيرها عموماً داخل قطر عربي بذاته ولا تتجاوزه بكثير إلى أقطار عربية أخرى.

ويلاحظ مما سبق أنه باستثناء مركز الأبحاث الفلسطينية التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية ليس ثمة بين ما ذكرنا من مراكز للثقافة السياسية أي مركز للبحوث. صحيح أن ثمة معهد الدراسات والبحوث العربية في القاهرة التابع لجامعة الدول العربية والذي أنشأه بجد وجهد عظيمين المرحوم ساطع الحصري، إلا أن هذا المعهد من حيث هو تابع للجامعة - ولظروف أخرى ليست كلها خافية - لم ينتج عنه «تيار» في الثقافة السياسية، وبالتأكيد لا يشعر المثقف السياسي العربي أنه قد فاته الكثير فيما إذا لم يتابع نشاطات ذلك المعهد.

كذلك يلاحظ أن مراكز التأثير في الثقافة السياسية أغلبها إما دور نشر أو دور صحافة من حيث الأساس، بما يعنيه ذلك من نزعة «تجارية» من جهة ومن انعدام فرص المناقشة الكبرى في أجواء تلك الدور للنظر الهادئ فيما يصلح للنشر وما لا يصلح من جهة ثانية.

---

(٣) م. س. أغواني هو صاحب أول دراسة بالانكليزية عن حزب البعث صدرت في مجلة *Int'l Studies* الهندية عام ١٩٥٩. وله مؤلفات ممتازة عن أزمة لبنان عام ١٩٥٨ وعدوان حزيران/يونيو ١٩٦٧. كذلك له جولات موفقة في دراسة الفكر السياسي العربي التقدمي.

ويلاحظ أخيراً أن الجامعات العربية كلها تقريباً لم تصبح حتى الآن مراكز إشعاع في الثقافة السياسية العربية الراهنة ويعود ذلك خاصة إلى افتقارها للبحوث ـ وهذا أمر يطول الحديث فيه.

نخلص مما سبق إلى القول إنه بينما تتدفق الكتب والدراسات الجدية في العالم عن الشرق الأوسط، نشهد في الوطن العربي عموماً إما ترجمة لبعض ما ينشر أو تأليفاً سريعاً ليس على مستوى لائق. والحق أن جوهر المفارقة الكبرى هو أنه بينما نقدّر أن ثمة في الولايات المتحدة الامريكية وحدها ما لا يقل عن الفي باحث متفرغ فقط لقضايا الشرق الأوسط الراهنة (السياسية والاقتصادية والاجتماعية) يعيشون منها وتعطى لهم الرواتب لتكريس وقتهم لها، لا نرى نظراء لهؤلاء على اتساع الوطن العربي إلا عدداً محدوداً جداً قد لا يتجاوز عشر ذلك الرقم في أحسن تقدير. بالإضافة، لا يعرف هؤلاء الدارسون العرب بعضهم البعض ولا تضمهم رابطة ولا يجمعهم إلى أنفسهم مؤتمر دوري أو ما أشبه.

إذن فإن من الواضح، عن طريق المدخل الثقافي، ضرورة قيام مؤسسة عربية للدراسات العربية، لكي تثبت أفضليتنا في درس قضايانا، على الصعيد العربي أولاً ثم على الصعيد العالمي. ولا أشك لحظة في أن كل باحث عربي جدي يشعر بكرامته الثقافية مهدورة حين يرى الأجانب يغيرون على ما يجب أن يكون حقله الأول، تغذيهم دولهم ومؤسساتهم بينما هو يحارب وحيداً حتى يفل عزمه، فيقنع بأن يصبح مترجماً لما ينشره نظراؤه في بلدان العالم الأخرى. هل علينا أن نعود إلى ساق وترياق الشدياق ـ في منتصف القرن التاسع عشر ـ كي نؤكد «أصالة» المشكلة؟

٣ ـ المدخل القطري العملي المباشر

يتمثل هذا المدخل في مشاكل يومية يعرفها المسؤولون: إذا احتاج عمل سياسي ما ـ فلنقل وضع دستور للقطر ـ إلى النظر في مجموعة وثائق عربية ـ هي في مثالنا دساتير البلاد العربية ليس الراهنة فقط، بل والسابقة أيضاً ـ فأين نجد هذه المجموعة من الوثائق؟ ليس ثمة على حد علمي إلا مجموعة ديفيس الانكليزية التي تضم دساتير الشرق الأوسط وتنقح دورياً. وإذا احتجنا إلى النظر في مجموعة وثائق حزب الاستقلال المغربي مثلاً فأين نذهب؟ إلى باريس حيث لا أشك أن حوليات المغرب العربي التي تصدر في فرنسا هي أول ما يتبادر إلى الذهن، وتستطيع أن تستدل منها على طريق.

العمل اليومي للدولة في هذا القطر يستلزم معلومات كهذه بين وقت وآخر وليس ثمة من جهة في القطر تستطيع أن تلبي تلك الحاجة. لا نقول إن المؤسسات القائمة في القطر ليست كافية لتلبية تلك الحاجة حتى نخلق مؤسسة جديدة، ولكنني أقول إن المؤسسات الموجودة لم تقم بذلك الأمر تاريخياً وتجريبياً، وليس ثمة ما يشير إلى أنها ستقوم به. من الممكن ذكر عدد من الأجهزة الحكومية والحزبية يقع هذا الأمر في اختصاصها

(الواسع): وزارة الخارجية، الجامعات، الادارة السياسية، المجلس الأعلى للآداب والفنون والعلوم الاجتماعية، وزارة الثقافة (الخ.)، ولكن لكل جهة من هذه الجهات عذراً تقدمه في عدم السير في اتجاه تجميع الوثائق العربية (أو حتى وثائق القطر). هذا العذر يكتسب «حقيقته» في عدم توفر الميزانية والخبرة وفي أمور أخرى ليس هنا مجال تفصيل القول فيها. ويبقى أن الجامعة الاميركية في بيروت تقوم الآن بهذه المهمة ـ على نحو ما، وبحسب معاييرها الخاصة طبعاً ـ وذلك في نشرتها: الوثائق العربية السياسية. ولعلنا نذكر أيضاً وأيضاً أن البرنامج الأول لتقويم تطور الفكر العربي في مئة سنة ـ والذي أنتج في هذا القطر، من جملة ما أنتج، ثبتاً نافعاً بالمراجع المتداولة عن اقتصاد القطر ـ إنما كان جزءاً من احتفالات الجامعة الاميركية بعيد ميلادها المئوي.

المدخل القطري العملي المباشر ـ مدخل الاسهام في تسيير العمل اليومي للدولة ـ يقتضي منا إذن بدوره التفكير بإنشاء مؤسسة للدراسات العربية.

ثانياً: ما هي المهمات التي ستقوم بها المؤسسة المقترحة؟

المهمات التي ستقوم بها المؤسسة المقترحة يمكن استنتاجها من الحاجات التي عبرت عنها المداخل السابقة. وهكذا فإن «مهمة» هذا الجزء من المقال الحالي سهلة وأوتوماتيكية.

الحد الأدنى من مهمات المؤسسة المقترحة ينبثق من المدخل القطري العملي المباشر: إنه تجميع الوثائق العربية وتصنيفها ـ ولا تحسبن أن مهمة التجميع والتصنيف مهمة سهلة وأنه لا يجدر بالاخصائيين في غير شؤون المكتبات القيام بها. فالعلم في أساسه هو التصنيف، هو تصنيف، أي ترتيب المعلومات حسب ناظم ما.

الحد الأعلى ـ وهو المنبثق عن المدخل القومي ـ يعني اسهاماً فعالاً في تحديد السياسة العربية للقطر أو لمجموعة من الأقطار العربية، بمقدار النفوذ الذي تستطيع المؤسسة تحصيله، وذلك في مجال توجيه السياسة العربية باتجاه الوحدة. ليس من الضروري لمثل هذا الاسهام أن يكون مباشراً، بل لعل مجاله الأضمن هو تفتيح الرأي العام على بدائل للعمل الوحدوي. ولا شك أن دراسة الحركات والتجارب التوحيدية في العالم (من البولفاريزمو، إلى لجنة مونيه، إلى الكوميكون) تساعدنا في هذا السبيل.

وثمة مجالات واسعة من المهمات تقع في حين بين الحدين الأدنى والأعلى:

ـ ثمة الحد الأوسط المنبثق عن المدخل الثقافي، والمتمثل في أن نختار لأنفسنا مكان الصدارة في الدراسات العربية، وهو الحقل العلمي المؤهلين لاجتياز مكان الصدارة فيه، المؤهلين لأن نطور العلم العالمي به.

ـ ثمة مهمة الرد على التيارات الاعلامية والثقافية المعادية لنا. وإليكم هذه الأمثلة:

ـ كتاب **يقظة العرب** لجورج أنطونيوس يخضع منذ أوائل الستينيات لهجوم مركز

يشنه عليه إيلي خدوري وزوجته سيلفيا حاييم (وكلاهما صهيونيان أخصائيان في القومية العربية، مقيمان في لندن). محاور الهجوم: عاطفية الكتاب وعدم علميته وجديته أكاديمياً، وبريطانية ولاء مؤلفه[٤] الخ..

ـ غياب التمييز العنصري في الاسلام يتعرض لعملية «إعادة تقييم» كبرى أحد أبطالها برنارد لويس. في اختصاص من يدخل «برنامج» الحصول على كتابه الجديد بعنوان **الاسلام والعنصر**، والرد عليه ليس بالعربية فقط[٥].

ـ إعلانات في صحف الغرب يبدو فيها «بدو النفط» يتلألأون إشعاعات ذهبية وهم يودعون أموالهم في حسابات سرية بمصارف سويسرا. ولنتذكر أن جهود اللجان المعروفة باسم «لجان مناهضة السامية»، قد توصلت إلى تحريم استعمال الأنف الأقنى في الإعلانات للدلالة على الاهتمام بالمال.

ـ وثمة مهمة كتابتنا لتاريخنا، وهي المهمة التي كتب فيها الكثير.

ـ وثمة مهمة زيادة معرفتنا بأنفسنا معرفة نقدية. وإنني لأعجب إذ أفكر بالصدى الذي يتركه لدى العرب نشر كتيب إحصائي صغير يظهر منه ـ مثلاً ـ أن الأمة العربية أكثر أمم الأرض تمثيلاً خارجياً، فلدينا حالياً ـ تقديراً ـ ما يقرب من ستّمئة سفير. كذلك لدينا ما يقرب من ٤٠٠ وزير راهن وآلاف من الوزراء السابقين تعاقبوا في جيل واحد. ولا تقتصر المعرفة النقدية طبعاً على أمر هذه الاحصاءات الطريفة.

ـ وثمة مهمة الاعداد: مهمة إعداد أجيال من العرب يحيطون بالشؤون العربية ويكرسون أنفسهم لها. وإنني لأتساءل أحياناً: لو كان ثمة في أية عاصمة عربية «كلية» للدراسات العربية ـ لدراسات المجتمع العربي الراهن ـ يتخرج منها مسؤولون عن الاعلام والخارجية والثقافة وغيرها، أفما كان بإمكان هؤلاء الخريجين أن يقوموا بأعباء مسؤولياتهم على نحو أحسن مما يقوم به حالياً خريجو الحقوق والآداب؟

تلك بعض مهمات ليست سهلة التحقيق، وليس تحقيقها مرهوناً حصراً بإنشاء المؤسسة، ولكن إنشاء المؤسسة المقترحة يساهم في تحقيقها على نحو لا شك فيه. يكفي أن نبدأ بالحد الأدنى، ولن يكون الانجاز متواضعاً حتى لو لم نتجاوز ذلك الحد.

---

(٤) في مجلات: *Die Welt der Islam*; *Middle Eastern Studies*, and *The Muslim World*.

(٥) انظر مثلاً، رداً على لويس بالعربية نشره عبد الجليل حسن في مجلة **الكاتب المصرية** (نيسان/ابريل ١٩٧٢)، الموجه إلى قراء نجزم أن قليلين منهم رأوا بأعينهم تهجمات لويس في مجلة *Encounter*. وانظر ملاحظات لنا على مقال حسن في: جورج جبور، «أساسيات من أجل ثقافة عربية منظمة،» **الكاتب**، السنة ١١، العدد ١٢٣ (حزيران/يونيو ١٩٧١)، ص ١٧٨ ـ ١٨٥.

رابعاً: الشكل التنظيمي وكيفية بدء العمل

من الممكن تصور أشكال تنظيمية كثيرة للمؤسسة المقترحة. كأن تكون مرتبطة مثلاً بجامعة أو وزارة ما، أو كأن تقوم مستقلة عن غيرها ـ وهو الأفضل ـ حتى لا تتعرض لاحتمال أن تنعكس عليها تقاليد عمل (أو لا عمل) تطورت في مؤسسات أخرى، تقاليد قد لا تكون المؤسسة المقترحة في حاجة إليها.

ومن المهم أن تتصف المؤسسة بالمرونة الادارية والأكاديمية، وأن تولد متحررة من الضيق القطري.

ولعل من غير المفيد في البداية أن نحاول وضع صيغة قانونية للمؤسسة حتى لا يستنفد الجهد في «الحذلقات» القانونية. وإذا كنا لن نقوم بعملية تقويم للمؤسسات الثقافية في القطر، ولن نقارن بين ما انعقد عليها من آمال وما تحقق من أفعال، فإن هذا لا يمنع من ملاحظة أن التشريعات التي أوجدت كثيراً من المؤسسات كانت دائماً «أكبر» مما تمَّ إنجازه فعلاً من قبل المؤسسة المنشأة، وهذه وضعية تساعد على خلق نوع من أزمة الثقة. أزمة نرجو أن تتجنبها المؤسسة المقترحة.

وإذا كان من المسلم به أن إنشاء المؤسسة المقترحة بدعم حكومي سيكون أفضل من إنشائها بدونه، فإن من الممكن ـ في رأيي ـ قيام المؤسسة بأعمال أولية دون دعم حكومي، أعمال تثبت بها نفعها، وتثبت أن لديها تصوراً واضحاً وبرنامجاً يومياً لما ستقوم به.

والحق أن المؤسسة يمكن أن تبتدئ عملها ـ سواء بدعم حكومي أو دونه ـ كما يلي:

١ ـ وضع قوائم بيبليوغرافية موسعة ومشروحة بالكتب والدراسات الأجنبية والعربية التي صدرت عن الشرق الأوسط:

هذه المهمة ليست صعبة بالنسبة للكتب والدراسات الأجنبية بسبب تقدم نظم الفهرسة والتصنيف الأجنبية. مجلات كمجلة الشرق الأوسط الأمريكية وتقارير الرابطة الدولية للعلوم السياسية والمجلة الفرنسية للعلوم السياسية ومجلدات ملخصات الرسائل الجامعية وما أشبه ـ وكثير منها متوفر في المكتبات الشخصية لعدد من باحثينا وغير متوفر في مكتبات المؤسسات الثقافية في القطر ـ يصح أن تكون بداية منظمة للعمل. أما الكتب والدراسات العربية فلا بد من القيام بجهد أصيل لتصنيفها. وضع مثل هذه القوائم ونشرها يساعد على توجيه سياسة مكتبة المؤسسة المقترحة في استحصال الكتب وفي وضع أسبقيات للكتب المنوي تحصيلها.

٢ ـ وضع قوائم ببيليوغرافية بالوثائق العربية المطلوب تحصيلها:

يتم وضع القوائم باستخراجها عموماً من القوائم الأولى. ثم يمكن بدء العمل في تحصيل هذه الوثائق عن طريق طلبها خطياً من مراجعها: كأن تطلب المؤسسة من الجبهة القومية في عدن برسالة بريدية عادية إرسال نسخ عن وثائقها (بياناتها السياسية، برامجها الخ.). ولا نظن أن نسبة عدم الجواب على مثل هذه الرسائل ـ لا سيما حين تكتب مفصلة ومستوعبة وتطلب وثائق ومعلومات محددة ـ سوف تتجاوز النصف.

٣ ـ نشر دراسات متخصصة دقيقة حول وضعية دراسات الشرق الأوسط في بلدان العالم الكبرى:

وضعية الدراسات عن الشرق الأوسط في أمريكا، وأخرى عن وضعية تلك الدراسات في الاتحاد السوفياتي، وثالثة عن الوضعية في فرنسا وهكذا. مثل هذه الدراسات يمكن توزيعها على نطاق واسع، ويمكن إرسالها إلى كل الجهات السياسية والثقافية في الوطن العربي لإذكاء حماستها من جهة، وللتأكيد على جدية عمل المؤسسة من جهة ثانية.

٤ ـ وضع قوائم بيوغرافية بأسماء أخصائيي الشرق الأوسط في العالم مع لمحة عن كتاباتهم ووظائفهم ونشاطاتهم والجهات المولة لهم واتجاهاتهم السياسية:

هذه أيضاً مهمة ليست صعبة التحقيق بسبب أن كثيراً من مؤسسات دراسات الشرق الأوسط تنشر مثل هذه المعلومات عن أعضائها والنشيطين في صفوفها. كذلك من الممكن بدء وضع قوائم بيوغرافية مشابهة بأسماء أخصائيي الشرق الأوسط من العرب، وإن كان هذا الأمر يحتاج طبعاً لجهد مضاعف إذ لم تقم أية مؤسسة ثقافية عربية بمثل هذه العملية من قبل.

٥ ـ تستطيع المؤسسة أن تنطلق في القيام ببحوث أصلية حالما تتوفر لها أول مجموعة كاملة أو شبه كاملة من الوثائق:

مثلاً حين تستطيع المؤسسة وضع يدها على كل أو معظم الدساتير العربية الراهنة يمكن لباحث متخصص أن يكتب ـ وينشر ويوزع ـ دراسة خاصة بكيفية تجلي مفهوم الوحدة العربية في هذه الدساتير، وبالمقارنة بينها في هذا الصدد(٦).

---

(٦) ما أظن أن كثيرين في المشرق العربي مثلاً يعرفون أن الدستور الجديد للمغرب يبدأ كما يلي:

«المملكة المغربية دولة اسلامية ذات سيادة كاملة، لغتها الرسمية هي اللغة العربية، وهي جزء من المغرب الكبير.

وبصفتها دولة افريقية، فإنها تجعل من بين أهدافها تحقيق الوحدة الافريقية».

كذلك يمكن أن يتم أمر شبيه بذلك يعتمد البيانات السياسية للأحزاب الحاكمة، والأخرى غير الحاكمة في الوطن العربي.

٦ ـ ثم يستطاع التقدم نحو دراسة مقارنة للمفاهيم الكبرى التي تتبناها الأقطار والحركات السياسية العربية، مثل:

مفاهيم الاشتراكية والديمقراطية والحرية والعلمية والعلمانية والعالمية وطبيعة المواجهة ضد الصهيونية والاستعمار. كل هذه الدراسات يمكن توزيعها على نطاق عام أو خاص، حسب الحال.

٧ ـ كذلك يمكن التقدم نحو نشر تقارير حول كيفية تغطية القضايا العربية في برامج التعليم العربية:

ما هو مفهوم القومية العربية الذي يخرج به طالب الدراسة الثانوية في الجزائر؟ أو في السعودية؟

٨ ـ ويمكن بعد ذلك التقدم نحو دراسة التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي لكل قطر وإقليم (إمارات الخليج) عربي بعد الاستقلال:

وعلى الأخص دراسة تطور القوى المنتجة في هذه الأقطار والأقاليم، تلك القوى التي يراها الكثيرون صاحبة المصلحة في الوحدة والقادرة على تحقيقها.

مثل هذا البرنامج الأولي ليس بالسهل، وتستغرق تغطية بنوده ـ حتى الانتهاء من الخامس منها ـ ما لا يقل عن السنة إذا مارس العمل حالاً فريق لا يقل مثلاً عن خمسة أخصائيين. أما تغطية بقية ما ذكرنا من البرنامج، من البند السادس وما بعد، فأمر مؤجل حالياً وإلى ما بعد تحقيق البنود الأولى، كما أن تطوير البرنامج بتغييره أو تغيير أولوياته هو من حيث الأساس واجب وصلاحية المؤسسة بعد أن تقف على قدميها.

وإذا قلنا إن تنفيذ البنود الخمسة الأولى من هذا البرنامج ليس بالأمر السهل، فإن من الحق أيضاً أن نقول إنه ليس بالأمر المتعذر أو بالغ الصعوبة. وربما كان بإمكاننا أن نزود صفحات هذه المجلة **المعرفة** بعد بضعة أشهر بقائمة بيبليوغرافية مفصلة عن الدراسات المنشورة باللغتين الانكليزية والفرنسية عن مفهوم القومية العربية.

خامساً: معوقات وتوقعات

المعوق الأول والأساسي هو تلك النظرة التي ترى أنه ليس بالإمكان أبدع مما كان.

وتتفرع عن هذه النظرة جملة حجج كما يلي:

إن ما ستقوم به المؤسسة المقترحة متضمن في تشريعات منشئة لعدة مؤسسات. تجميع الوثائق مهمة عدد من المؤسسات في وزارة عديدة. كذلك فإن تنشيط الدراسات العربية والرد على الاتجاهات الثقافية المعادية للعرب مهمة لكل الوزارات الثقافية (بما فيها أيضاً الخارجية والإعلام) ومؤسساتها. أما العمل الوحدوي فهو مهمة المواطن والجماهير ومنظماتها.

الرد على هذه الحجة ليس صعباً، فواقع الأمر يشهد أن الجهود المبذولة في تجميع الوثائق ـ على الرغم من أهميتها ـ لم تعط ثمارها المرجوة، وليس لها توجه عربي واضح وتقتصر في الغالب على أرشفة ما هو يسير التناول من مصادر، كالصحف. أما الدراسات العربية فمن الواضح شبه انعدامها وانعدام متطلبها الأول وهو متابعتها من قبل كل الوزارات الثقافية. أما أن العمل الوحدوي مهمة الجميع فهذا لا يتنافى مع الوضع الخاص للدارسين، والإسهام الخاص الذي يستطيع أن يأتي به هؤلاء ليس بالأمر الذي يمكن المرور به سريعاً. وفي الحقيقة ان أنصار هذه الحجة يصلون بالنتيجة إلى «تأجيل» المؤسسة المقترحة عن طريق توجيه الاهتمام إلى «إصلاح» الأجهزة الموجودة، فتصبح القضية قضية القضاء على الروتين وقضية إعادة تنشيط الأجهزة الموجودة لتأخذ حجمها الذي كان مطلوباً منها في الأصل، ولكن هذه القضية ـ كما هو معلوم ـ أصعب بكثير وتحتمل وقتاً أطول بكثير من إنشاء مؤسسة جديدة بدم جديد.

ـ إن من المستحيل في قطر له توجه ثوري خاص تجميع وثائق وكتب ونشر دراسات تخالف ذلك التوجه من قريب أو بعيد.

هذه الحجة ترتدي عموماً طابع المبالغة. ولعلنا لا نخطئ إذا قلنا ان المثقفين العرب ـ عموماً ـ كانوا أقسى في الرقابة على أنفسهم مما كانته عليهم أجهزة الدولة. ليس مطلوباً من شخص ما ـ بالطبع ـ أن يكون غاليله جديداً، ولكنه مطلوب من المثقف أن يكون واثقاً بثقافته إلى الحد الذي يدافع به عن آرائه، فلا يهجرها مجاناً دون وقبل أن يعبر عنها، لقاء مكاسب سريعة أو اتقاء لشرور متوهمة أكثر الأحيان، وليس مطلوباً منه أن يبارك دائماً ممارسات ثقافية يعلم هو في قرارة نفسه أنها غير مجدية.

والحق إن كون المؤسسة المقترحة مؤسسة لدراسات الوحدة، وهي الهدف المجمع عليه لدى الجميع، يسهل اجتياز هذه العقبات التي يتذرع بها البعض.

ـ ثمة قناعة لدى كثيرين من مثقفينا ـ لا تقال جهاراً أكثر الأحيان ـ وهي أننا دون المستوى الثقافي لأخصائيي الشرق الأوسط في العالم، وأننا لا يمكن أن نرتفع إلى المستوى العالمي، أي إلى مستوى «أساتذتنا» في الغرب.

الشق **الأول** من هذه القناعة صحيح كتعبير عن واقع، أما الشق **الثاني** ـ وهو أكثر ما يكون انتشاراً لدى أولئك الذين مضت على قدومهم من «ديار الغربة والعلم» مدة طويلة ـ فينبغي أن يقود إلى العمل لا إلى الاستكانة. أهم سبب لهذه القناعة ـ في رأيي ـ

هو تضخم الشعور بالتلمذة على الغرب لدى كثير من المثقفين. ان كثيراً من مثقفينا قنعوا من أساتذتهم بنيل الشهادة، ولم يمارسوا التدريس في الجامعات الأجنبية، ولم يشتركوا في مؤتمرات علمية يثبتون بها كأنداد لأساتذتهم ويبرهنون بها لأنفسهم ـ قبل أي أحد ـ أنهم تجاوزوا مرحلة التلمذة. وبمقدار ما يقل احتكاكهم اليومي بمصادر شهاداتهم بعد عودتهم إلى وطنهم بمقدار ما يتأصل فيهم الشعور بأنهم يستطيعون أن يكونوا أساتيذ هنا، لا هناك، وأنهم بذلك لا يمكن لهم أن يطمحوا إلى ممارسة تأثير عالمي.

ومن الطريف أن هذا الشعور بالتلمذة يعبر عن نفسه أكثر الأحيان باسم «الموضوعية» أي التواضع لعلم الغرب. فإذا بحث أستاذ أجنبي في الأدب العربي ووجد في تعلق العرب به «سر» تخلفهم، وصاغ تلك النتيجة في قالب «موضوعي»، سادنا شعور غريب بأن الموضوعية تعني إدانة الأدب العربي، إدانة أثبتها «العلم».

وتتفتق عن هذا النوع من التفكير «نظريات» عالية الوقع من مثل أن العالم الاجتماعي همه العلم وليس السياسة (أي تغيير المجتمع)، وأن من الواجب أن نحافظ على أصالة العالم، وتمسكه بالعلم لوجه العلم. ويغيب عن بالنا ـ في هذا النوع من التفكير ـ أن واقع الأمر في أكاديميات الغرب البرجوازي والشرق الاشتراكي هو خلاف ذلك، وأن مؤسسات دراسات الشرق الأوسط (وليس فقط تلك المؤسسات) في العالم نشأت وما تزال في أحضان الحكومات ولأغراض عملية وسياسية.

يكفينا هنا هذا القدر من تتبع الحجج المفترضة لأصحاب نظرة أنه ليس بالإمكان أبدع مما كان، ومن الرد على تلك الحجج. وعلينا على كل حال أن نشير إلى معوقين آخرين أكثر جدية مما ذكر وإن كانا لا يثاران جدياً أكثر الأحيان.

ـ المعوق **الأول** هو اختلاف ثقافات الباحثين العرب باختلاف مصادر ثقافاتهم وعجز كل فريق من هؤلاء الباحثين حتى الآن عن استيعاب اهتمامات ووجهات نظر الفريق الآخر. بعض الباحثين العرب درسوا في أمريكا وغيرهم في فرنسا وغيرهم في الاتحاد السوفياتي (الخ.). لكل فريق من هؤلاء «أبطاله» العلميون وهو لا يعرف شيئاً عن أبطال زملائه. في حقل دراسات التغيير الاجتماعي ـ الاقتصادي ثمة منا من تتلمذ على ريمون ارون أو على غالبريت وعلى كولمان، وثمة من تتلمذ على أوليانوفسكي وعلى راتمان. في حقل القانون الدولي منا من يحارب بنظريات كلن وأوبنهايم وشارل روسو وماكدونال. وثمة منا من يحارب بنظريات تونكين وبوربوف وأوشاكوف. كل فريق لا يعرف «أبطال» الفريق الآخر ولا يعترف بهم، فكيف يعترف «بتلاميذهم»، ثم كيف يمكن أن يتعاون معاً هؤلاء التلاميذ؟

لن أقترح بالطبع حلولاً لهذه المشكلة في هذا المكان، ولا يغيب عن ذهني أن هذا الاختلاف يمكن أن يصبح مجال غنى ثقافي. ما ألح عليه هو أن علينا في هذه المرحلة من تطورنا الثقافي ـ أن نحاول جدياً استيعاب التقاليد الثقافية لكل فريق، والمجال المفضل

لذلك هو اهتمامنا بالدراسات العربية اهتمام الواثق بقدرته لا اهتمام التلميذ بالبرهنة على صحة النظرية لأستاذه.

ـ المعوق الثاني هو معوق القطرية أو البلقنة: إن واقع التجزئة المخيف قد انعكس على الثقافة ـ والثقافة السياسية خاصة ـ التي كانت دائماً أحد أهم مقومات القومية العربية. ومن المؤلم أن المثقفين السياسيين العرب يلتقون أكثر الأحيان في بلاد أجنبية وعلى صفحات المجلات الأجنبية وفي الجامعات الأجنبية وعن طريق الهيئات المهنية الأجنبية حتى إذا عادوا إلى بلادهم فقدوا أقنية الاتصال، كلها أو معظمها، ولم تعوضهم عنها إلا قليلاً أقنية الاتصال العربية.

ومن هنا يصبح بالغ الأهمية استقطاب المثقفين السياسيين العرب في نطاق مؤسسة عربية لدراسة الوحدة. إيجاد بعد قومي للمؤسسة المقترحة، وإنماؤه، يصبح هو نفسه عملاً توحيدياً من الطراز الأول.

ربما طال حديث المعوقات، مع أنه لم يستنفد. ولعل من المناسب موازنته بحديث التوقعات ذات المدى البعيد والقريب:

ـ ففي المدى البعيد ليس ثمة من شك في أنه ستقوم لدينا مؤسسات للدراسات العربية على الأقل جرياً على سنة التطور مهما كان بطيئاً ومتردداً، واستجابة لمشورات «الخبراء» العالميين (من الأمم المتحدة) الذين نطلب مشورتهم والذين ـ فلنلاحظ بأسى أو بدون عواطف ـ كانوا وراء إنشاء كثير من المؤسسات العربية (الاقليمية) المهنية كمركز النظائر المشعة في القاهرة، ومركز التدريب التربوي في سرس الليان.

ـ وفي المدى البعيد لا بد إلا أن نكتشف عدم إمكان استمرارنا في أخذ علمنا بأنفسنا عن غيرنا، وفي مناقشة قضايانا المصيرية خارج وطننا في ندوات تعقد بأوروبا وأمريكا.

ـ وفي المدى البعيد لا بد إلا أن ننتبه إلى ضرورة تطبيق الشعار المطروح دائماً من أن العلم عليه واجب تبين سبل التنمية والتكامل العربيين، أي واجب المشاركة في المصير، وصنع القرار السياسي عن طريق تقديم عناصره.

أما على المدى القريب فلا أشك لحظة في أن ما يجري تنفيذه، بعد فشل مؤتمر الرباط من تقارب وحدوي (ميثاق طرابلس، ثم اتحاد الجمهوريات العربية، ثم إعلان الوحدة كاملة بين الجمهوريتين العربيتين المصرية والليبية) سوف يكشف ـ تجريبياً على الأقل ـ الحاجة إلى قيام مؤسسة ما تكرس وقتها لدراسات الوحدة العربية.

فهل يمكننا أن نسارع الآن بعقد ندوة عربية ـ عربية فعلاً تضم دارسين من كل الأقطار العربية ـ موضوعها هو ذلك الموضوع الذي يشغل كل عربي مهما كان موقعه السياسي، أي موضوع، سبل الوحدة العربية؟

وفي الختام: لا بد من التأكيد على أننا لا نظن أن أحداً لا يشاركنا في وجاهة الداخل التي رأينا فيها دعوة إلى ضرورة إنشاء مؤسسة لدراسات الوحدة العربية. قد يكون ثمة خلاف في تحديد الداخل بالشكل الذي حددت به، وفي ترتيبها في سلم الأولويات، كما أنه ليس ثمة من شك في أن كثيرين ستكون لديهم تحفظات جدية - ورفض كلي - إزاء بعض ما ورد أعلاه من افتراضات كبرى، وتصورات مخالفة لأسلوب إنشاء هذه المؤسسة المقترحة.

فإذا أثار هذا المقال شعوراً بجدية المبررات أمكن، بالنقاش، التوصل إلى تصور عملي مشترك.

عامل اللغة في القومية العربية(*)

صالح الشماع

إن العوامل المؤلفة لأية قومية تتألف من عدد محدود ـ ولعله أن يكون ثابتاً في كثير من الحالات ـ إذا نظرنا في قومية أو أخرى، إلا أن الأهمية النسبية لأي من هذه العوامل تختلف كركيزة مهمة أو أقل أهمية من حالة لأخرى.

هناك بدون شك الأرومة المشتركة، وهناك الأرض واللغة، والنظام السياسي، والتاريخ الواحد والأهداف والآمال والمصالح والدين. هذه العوامل وأية عوامل طبيعية أو ثقافية تضاف إليها أو تتفرع على واحد منها هي جميعاً مهمة، لكن يبدو لنا لأكثر من سبب أن اللغة هي أهمها جميعاً، وبخاصة لدى العرب والحضارة العربية.

أولاً: أنواع وأشكال اللغة

للغة وظيفتان أساسيتان: التعبير عن مشاعر الفرد وأفكاره؛ وواسطة للاتصال بالغير. اللغة بهاتين الوظيفتين موجودة عند الإنسان وإلى حد كبير لدى بعض الحيوانات أو لدى عدد كبير من هذه الأخيرة، إذا نظرنا إلى بعض أشكال اللغة كاللمس والإشارة وما إليهما. إلا أن التنوع والتعدد والتعقيد في أشكال اللغة هو خاصية إنسانية بسبب من رقي العقل البشري والحضارة البشرية وهذا ما ليس له نظير عند الحيوان.

وهناك اللغة الصائتة، والأصوات وهي مقاطع منفردة موجودة عند الحيوان، لكن ما نسميه باللغة المقطعية هي لغة عديدة المقاطع وما يقابلها من لغة الكتابة ثم العديد من المنظومات اللغوية المكتوبة كلغة المعادلات العلمية والرموز الموسيقية ولغة الرموز البرقية. وهكذا، هذه جميعاً من شأن الإنسان والإنسان المتحضر بالذات، وهي لغات نتجت عن

(*) نشر في: **قضايا عربية**، السنة ٨، العدد ٦ (حزيران/يونيو ١٩٨١)، ص ١٠٩ ـ ١١٤.

الحضارة العربية وانتشار الإسلام ـ في لغات غير إسلامية ونعني بذلك على الأخص: الاسبانية والمالطية والسواحيلية، وهذه الأخيرة هي لغة شعوب شرقي أفريقية مثل كينية وغيرها، والحبشية (الامهرية) سابقاً ولاحقاً هي ابنة عم للعربية، وبخاصة ما يعرف بالعربية الجنوبية. وهذه الأخيرة هي لغة متطورة كتب بها أدب وشعر وظهرت في زمانها دول عربية في جنوب شبه الجزيرة العربية، إلا أن هذه الصورة اندثرت وهي تدرس اليوم في بعض جامعات العالم كلغة قائمة بذاتها وهي بالطبع شديدة الاتصال بالعربية التي نعرفها وهي العربية التي ثبتها القرآن وظلت بفضله قائمة إلى اليوم.

إن هذا العمر المديد والثبات القائم للغة العربية ثم التأثير العالمي لها منذ أربعة عشر قرناً إلى اليوم في لغات أخرى، يجعل اللغة العربية ذات طرافة بين لغات الأرض، ويجعلها ذات المقام الأعلى في تكوين الأمة أو القومية العربية، بحيث تتجاوز بمراحل أهمية العناصر الأخرى التي تكوّن مفهوم القومية العربية.

وكيف نظرنا في الحقائق الدينية الإسلامية الخاصة بتشريف محمد كنبي للإنسانية جمعاء وإلى آخر الدهر، وأن العربية هي لغة القرآن الكريم الكتاب الوحيد من السماء بلغة سماوية، أو بصياغة سماوية في لغتنا العربية التي عرفناها على تمامها وكمالها تركيباً وتعبيراً منذ قرون سالفة، كيف نظرنا في هذا وغيره ـ مما يروى عند المسلمين أن العربية هي لغة أهل الجنة، وأنها لغة الملائكة، فإن الذي يعنينا أن هذه اللغة بلغت الكمال والتمام والإنتاج الرائع في قرونها الأولى، ثم جاء القرآن وجاءت السنة الشريفة بأحاديثها وسيرتها وفقهها... إلخ. وكل ما كان في الحضارة العربية الإسلامية من روائع فأصبحت اللغة العربية يدرسها العربي بوصفها لغته ويدرسها المسلم لتفاعلها مع لغته الخاصة به من جهة، ولأنها لغة علم وأدب ودين، ولأنها أخيراً لغة نافعة عالمية. وإنه لفخر لنا أن تصبح العربية مدروسة في جامعات العالم المبرزة كلها وأن يتبارى مثقفو كثير من أمم الأرض في دراستها وقراءة ما فيها من تراث ضخم. ولا داعي إلى الإشارة في أن المختصين باللغات السامية يعرفون أن العربية التي هي أحدث هذه اللغات عمراً هي دون شك، أقواها وأيسرها وأكثرها مرونة ونجاحاً ومميزات وخصائص لغوية أخرى كثيرة.

ثانياً: اللغة العربية والتراث العربي العظيم

إذا كان تراث اللغة العربية في ألف ويزيد قبل الإسلام يملأ مجلدات ورفوفاً وأن ما هو مكتوب عن هذا التراث في الفترة قبل الإسلام يملأ أضعاف هذه الرفوف، فإن التراث العربي منذ ظهور محمد ﷺ يملأ من الرفوف والمكتبات ما هو ألف مرة وأكثر من الأضعاف بالمقارنة لما هو مكتوب قبل الإسلام، ومع ضياع الكثير من التراث العربي، ومع نشر الكثير من هذا التراث، فلا يزال هناك المجال لتحقيق ونشر الكثير جداً من الأصول. إذا تصورنا هذا التراث العربي الضخم اعتباراً من الأسطورة والأمثال وانتهاء بالفلسفة والعلم عرفنا عالمية اللغة العربية وأصالتها البارزة في متانتها ويسرها واستمراريتها

مدى القرون وتأثيرها في لغات أخرى وعمق وكبر التراث المكتوب فيها. صحيح أن هناك جانباً كبيراً خاصاً بالقرآن وبالسنّة والحديث النبوي، إلا أن في العربية مكتبات كتبت في الفقه والقانون، في الفلسفة والعلم، في الأدب نثراً وشعراً، في العمارة وفنون الموسيقى من كل صور الحضارة الزاهية التي استمرت قروناً وهي الآن في دور نهوض شامل سريع بفضل المقومات الراسخة في أمة العرب على أرض امتدت عبر قارتي آسية وأفريقية، واقتصاد ضخم متمثل في الذهب الأسود وسكان يتجاوزون المئة وخمسين مليوناً ودول تجاوزت العشرين عداً، وآمال عراض وأهداف سامية، وأخيراً وليس آخراً التراث الضخم والذي لا يزال في حاجة إلى عقول المتخصصين وأقلام الباحثين لينشر ويعرف ويترجم ويكتب عنه.

خاتمة

الخلاصة أنه يمكن الانتهاء عما سبقت الإشارة إليه جملة أو تفصيلاً إلى ثلاثة أمور: أهمية اللغة مطلقاً؛ وأهمية اللغة عند الإنسان عموماً؛ وثالثاً وأخيراً أهمية اللغة كعامل بارز في القومية العربية.

أما عن الأمر **الأول** وهو ما أشير إليه إشارات عابرة فاللغة، وبخاصة اللغة المقطعية، هي من أهم ما يميز النوع البشري عن سائر الأنواع الحية. ثم إن اللغة تسير في موازاة مع الفكر وهي أحد أهم المعابر إليه ولولا الفكر وما تسجله اللغة عنه لما كانت ولا دامت حضارة بشرية أكثر من جيل واحد، بل لا يمكن أن نصل إلى أبسط مستوى من الحضارة بغير لغة مقطعية كما عرفنا من التاريخ.

وأما عن الأمر **الثاني** فإن الشعوب تتمايز بينها بمقدار ما نرى لها دون سواها من عمق وأبعاد لغوية وما يسجل في اللغة الواحدة من مسجلات وهل هي أدب وملاحم وشعر فقط، أو انها ترقى إلى أمور أبعد وأبعد، فتتحدث عن فقه وفكر وعن فلسفة وعلم وعن صناعة وحرف ومهارات وعادات. ثم هناك بين لغات البشر ما يعمر ألفاً أو بعض ألف وبعضها ما ولد منذ أجيال قريبة، والبعض الثالث يعمر آلاف السنين. وقد أمكنت الإشارة إلى أن عمر اللغة العربية يتجاوز إلى حدود قد تصل ثلاثة آلاف عام وفي هذا لا ينافسها غير لغة أو لغتين بين لغات الأرض جميعاً.

بقي الكلام عن الأمر **الثالث** وهو جوهر الموضوع وثمرته وهو المقصود في العنوان، وقد ظهر في الحديث أعلاه أن عامل اللغة العربية في القومية العربية يكاد يطغى في الأهمية على العوامل الأخرى.

إن هناك القدسية أو الأقداس الدينية التي أفاضها الإسلام على اللغة العربية، وأن هناك الاندفاع الإعجازي الذي جعل العرب والعربي يندفعان خارج حدود أقطار العرب وفي ظرف أقل من مئة عام وصل العرب من شواطئ المحيط الأطلسي إلى حدود الصين، ولئن انحسر العرب سياسياً عن بعض البقاع التي امتدوا إليها في أزمنة خلت، إلا أن

الأثر الحضاري واللغوي ما زال قائماً شرقاً وغرباً، وهو في ازدياد وتفاعل مستمرين، لكنه كأي ظاهرة أخرى تحت الشمس بين مد وجزر، وهو اليوم في مد كرة أخرى.

هذا وإن تكلم اليوم رسمياً بالعربية مئة وخمسون مليوناً فهناك ما لا يقل عن أربعة أضعاف هذا العدد يدينون بالإسلام، وهو دين حمله العرب إلى أرجاء الأرض وإلى الناس كافة إلى يوم الدين.

إن أرض العرب اليوم عرفت أقدم حضارتين في العالم وهما حضارة وادي الرافدين ثم حضارة وادي النيل، وأرض العرب اليوم عرفت قديماً طرفاً مهماً من حضارة اليونان والرومان، وعرفت أهم أجزاء الحضارة العربية الإسلامية في مدى ألف عام تقريباً. إن أية أرض أخرى في العالم لم تعرف ما عرفته أرض العرب من أمجاد، وان العرب اليوم هم أحفاد أولئك الأمجاد، وان خلفهم ثلاثة آلاف عام وأنهم رفعوا رؤوسهم المرة تلو المرة، وانهم اليوم مصممون على الصمود والمنافسة ولهم من تراثهم وآمالهم ونواياهم ما يدفعهم إلى كل مجد ويحقق لهم كل أمل.

الثقافة والشخصية العربية(*)

الياس فرح

أولاً: تحديد معنى الثقافة

تشير كلمة «ثقافة»، إلى حقيقة من طراز معقد، ذات أبعاد وآفاق واسعة، ومكونات وعناصر متعددة، ومدلولات واتجاهات متنوعة لذلك يصعب أن تختزل، وأن تندرج ضمن إطار تعريف مبسط، ونهائي.

وهي تترادف أحياناً وتتداخل مع مصطلحات أخرى، كالحضارة، والمدنية، والايديولوجية، والرسالة.

لذلك فإن تحديد معنى «الثقافة» يصطدم بصعوبات ويتعرض لأخطاء منهجية، لا بد من الاحتراز والتنبيه لها منذ البدء: أخطاء الفكر المجرد والنظرات الجزئية والانتقائية، وعزل الثقافة عن إطارها الحي المتمثل بحياة الأمة، أي بوجودها وشخصيتها وواقعها، وبالسياق التأريخي الذي تمر به.

في اللسان العربي، يتصل تاريخ الفعل «ثقف» بلغة العرب في الجاهلية، ويشكل القرآن الكريم مصدر معنى «الثقافة»[1]: وهو «الظفر بالشيء، بعد البحث والتفتيش عنه»، كما جاء في الآية الكريمة: ﴿واقتلوهم حيث ثقفتموهم﴾[2].

(*) مستل من: الياس فرح، في الثقافة والحضارة (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧)، ص ١١٤ ـ ١٤٦.

(١) انظر: محمد عبد المنعم الجمال، التفسير الفريد (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٢)، ج ١، ص ١٧٩.

(٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٩١.

كما ان القواميس العربية، القديمة والحديثة، تنطوي على تحديدات متقاربة لمعنى الثقافة[٣]: «سرعة الفهم، أي الذكاء والمهارة والدقة، والسعي لتحصيل المعرفة وتهذيب الفكر وصقله، وتقويم الاعوجاج، والبحث والتقصي. . . .» بيد أن ابن خلدون (١٣٢٢ ـ ١٤٠٦) مؤسس «علم العمران» هو الذي أعطى للثقافة معاني «عمرانية» مرتبطة بالعوامل المكونة للحياة الاجتماعية[٤]، فتقدم «العلوم والصنائع» محصلة وجزء من كل والثقافة تتحدد على ضوء «البنية الاجتماعية» و«إعمار الدولة».

أما «فكرة الثقافة» الحديثة، فقد جاءتنا من أوروبا كثمرة من عصر النهضة[٥] حيث أدى ازدهار الفكر والأدب والفن، منذ القرن السادس عشر، إلى استعارة الكلمة اللاتينية (Culture) من الزراعة والعناية بالأرض، إلى التعبير عن الواقع الاجتماعي وعطاء الفكر.

وعندئذ نشأ «مفهوم الثقافة»، الذي تطور ونما مع نشوء وتقدم علوم الانسان (الانتربولوجيا) والأقوام (الاتنولوجيا) والنفس (السيكولوجيا) والاجتماع (السوسيولوجيا). . . فأصبح أكثر تحديداً.

وخلال النصف الأخير من القرن الثامن عشر استحدث اصطلاح الحضارة (Civilisation)، فكان أول كتاب استخدمه يعود إلى عام ١٧٦٦، وأول قاموس احتواه قد نشر عام ١٧٩٨[٦].

ومنذ بداية القرن التاسع عشر بدأ اصطلاح «الايديولوجية» (Ideologie) بالانتشار[٧]، فأصبح لا بد من تحديد أدق لمعنى الثقافة حتى لا يلتبس مفهومها مع المعاني المحددة للمصطلحات الأخرى.

فإذا كانت الحضارة تعني[٨] «مجموعة الظواهر المعبرة عن أنشطة البشر في مجتمع أو عدة مجتمعات، مع الطوابع الغالبة التي تكسبها أصالتها»، أي «العطاء الكلي لإنجاز المجتمع المعنوي والمادي»[٩] وإذا كانت «المدنية» هي «التعبير المادي عن الانجاز الحضاري»

(٣) انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، مج ١٠: «يقال ثقف الشيء: وهو سرعة التعلم»، و**المصباح المنير**: «ثقفت الحديث: فهمته بسرعة، وتثقفته: أقمت المعوج منه»، وابن دريد: «تثقفت الشيء: حذقته» و**المحيط** للفيروزابادي: «ثقف ثقافة: صار حاذقاً خفيفاً فطناً».

(٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.])، ص ٤٣٤ و٥٤٥.

(٥) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧١).

(٦) ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في العلم والأخلاق والثقافة** (بيروت: دار الطباعة الجديدة، ١٩٥٠)، ص ٤٨.

(٧) الياس فرح، **تطور الايديولوجية العربية الثورية**، ط ٥ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ١١.

(٨) *La Culture et le pouvoir* (Paris: Stock, 1975), p. 90.

(٩) ياسين خليل، «المفهوم الحضاري للتراث العربي،» **آفاق عربية** (بغداد)، العدد ٨ (١٩٧٦).

وكانت الايديولوجية تعني(١٠): «منظومة من الأفكار والتصورات الاجتماعية تهدف إلى غاية عملية، وتصلح قاعدة لعمل جماعي، تتجه إلى فهم حركة التطور والتأثير فيها عن طريق التنظيمات السياسية التي تحمل لواءها» فإن «الثقافة» بمفهومها الحديث تعني: «ذلك الكل المركب الذي يحتوي على المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعرف، وكل القدرات والعادات التي حصل عليها الانسان كعضو في المجتمع»(١١).

كما تعني: «التنظيم لأنماط السلوك والأفكار والمشاعر التي تعتمد على استخدام الرموز».

وبتحديد أشمل وأدق، كما جاء في تعريف ريتشارد ماكيون (R. Mekeon) حيث يقول: «يمكن تعريف الثقافات بكونها أنماطاً ناشئة عن تطور تأريخي. ومن ناحية أخرى، كمجموعة من العادات يعترف بكونها مقبولة في جماعة معينة، كما يمكن متابعة آثارها في كل دوائر النشاط الانساني كالسياسة والحقوق والفن والدين والمعرفة العقلية بمختلف صورها»(١٢).

وعلى ضوء هذا التعريف يتبين أن الثقافة تعبر عن صور الحياة المميزة للجماعة وأنها من الأمة كالثمرة من الشجرة، وان «الحضارة» تشكل «المعنى الانتربولوجي» أو المدلول الاجتماعي للثقافة، كما أن «الايديولوجية» هي مظهر من مظاهر الثقافة يعبر عن التوتر القائم بين التصورات والممارسات فداخل إطار الثقافة يوجد نوعان نقيضان من الايديولوجية: «التقليدية» و«التجديدية»، كما توجد أيضاً الثقافة اللامنتمية والثقافة الارستقراطية والثقافة الديمقراطية والثقافة القومية والثقافة الاشتراكية(١٣)...

وداخل إطار مفهوم «المثقف»، يمكن أن نميز بين النموذج «التقليدي» الذي يعمل في قطاع الثقافة، وكأنه مستقل عن الحياة الاجتماعية وبين «المثقف العضوي» الذي يربط بين مضمون عمله الثقافي وبين حركة المجتمع وصيرورته التأريخية(١٤)، أي بين الثقافة والشخصية القومية. إن البنيان الثقافي لا يمكن أن يستقل عن البنيان القومي لأن الثقافة بعد من أبعاد الحياة بوجه عام، ومن أبعاد «الحياة القومية» بوجه خاص.

---

(١٠) فرح، **تطور الايديولوجية العربية الثورية**، ص ٨ ـ ٩.

(١١) تعريف تايلر (E.B. Taylor) في كتاب **الثقافة البدائية**، نقلاً عن: حسن الفقي، **الثقافة والتربية** (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٠).

(١٢) تعريف لسلي وايت (L. Wite)، نقلاً عن: وهيب ابراهيم سمعان، **الثقافة والتربية في العصور القديمة**، دراسات في التربية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١).

(١٣) **أصالة الثقافات ودورها في التفاهم الدولي**، لمجموعة من الكتاب العالميين بإشراف اليونسكو ([د. م.]: اليونسكو، ١٩٥٣)، ص ١١.

(١٤) Antonio Gramsci, *Gramsci dans le texte*, recueil réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant; textes traduits de l'Italien par Jean Bramant, Gilbert Moget, Armand Monjo et François Ricci (Paris: Editions sociales, 1975), p. 579.

ثانياً: عناصر الثقافة واتجاهاتها

إذا كانت الثقافة، كما رأينا، كلاً مركباً فما هي العناصر الداخلية في تركيب هذا الكل؟ ثم ما هي الاتجاهات التي تميز الثقافة كتيار حي، أي ككل مركب متحرك متطور ـ نام شأن الظواهر الحية كلها؟

إن علماء الاجتماع يتحدثون عن «أنماط ثقافية» وعن «دينامية الثقافة». كذلك فإن «الانماط الثقافية»، التي تحقق الانتظام في الفكر وفي السلوك، تتألف هي ذاتها، من «السمات الثقافية» التي تعتبر «أبسط عناصر الثقافة وأصغر جزء يمكن أن تقسم إليه الثقافة بغية تحليلها»[15]، كذلك فإن الكلام عن «عمليات النمو الثقافي»، يعني الكلام عن أنماط التحولات المرتبطة بـ«التفاعل»، و«التعارض»، و«التبادل» بين تلك السمات فالثقافة ليست مجرد «انتاج»، بل هي أيضاً خلق وحركة وإبداع وانتشار. إن تحليل «الدينامية الثقافية» يشكل مركزاً من مراكز اهتمام الباحثين المعاصرين، كتحليل الروابط والعلاقات بين ثلاثة أنماط «نمط التحولات المادية ونمط التحولات في البنى والعلاقات الاجتماعية، ونمط التحولات النفسية ـ الاجتماعية».

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نميز أولاً بين ما هو عام وما هو خاص في الثقافة[16]، فـ«عموميات الثقافة» ترتبط بالعادات والتقاليد والأفكار واللغة وأنماط السلوك المشتركة، وهي عامة بين أبناء الثقافة الواحدة.

أما «خصوصيات الثقافة»، فهي التي تتعلق بأعضاء الجماعات المهنية والطبقات الاجتماعية والجنس «ثقافة الفرد والفئة والطبقة أي ما نسميه التخصص الثقافي» أي الثقافة الفلسفية والتقنية والصناعية والعمالية.

ومن «العموميات والخصوصيات»، تتشكل ما يسميه «لنتون»: «نواه الثقافة»، أما العناصر «المحيطية» فهي ما يطلق عليه اسم «العناصر البديلة»، وهي التي تشكل العوامل المساعدة في تطوير الثقافة ونموها كالأفكار الجديدة والموجات الجديدة من الأذواق والتطورات كـ«تعليم المرأة وتشغيلها».

ويلاحظ ريتشارد ماكيون أن «ائتلاف الخاص والعام في الثقافة يتمثل في تاريخ كل الأمم التي كان لها حضارة رائعة واتصالات كثيرة بالعالم الخارجي».

ثم إن تحليل التركيب الثقافي يمكن أن يكشف عن تراكيب جزئية تستمد عناصرها من شتى الميادين الطبيعية والسيكولوجية والاجتماعية والقيمية، ومن مختلف البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية. . .

---

(١٥) سمعان، **الثقافة والتربية في العصور القديمة**.

(١٦) رالف لنتون، **دراسة الانسان**، ترجمة الناشف (بيروت: [د.ن.]، ١٩٦٤).

وقد ميز جون هونيكمان ثلاثة محتويات رئيسية للثقافة[17]:

١ ـ «المحتوى التكنولوجي» المرتبط بالوسائل التي يستغل بها الانسان العالم المادي.

٢ ـ «المحتوى الاجتماعي» الخاص بالنظام الاجتماعي والأنشطة والمؤسسات.

٣ ـ «المحتوى الايديولوجي» المتعلق بالتقدم المعرفي للثقافة وبالمعتقدات والقيم.

كما أن هناك مجالاً للتمييز بين «العناصر الشعورية والعناصر اللاشعورية» في التركيب الثقافي حيث تبرز أهمية «التراث» وكذلك أهمية الرموز والقيم والطوابع الثقافية. فالمتفرج الأوروبي يفكر برواية عطيل بحساسية جمالية في حين أن العربي يتناولها بحساسية خلقية[18].

فالثقافة هي إلى حد كبير، «تاريخ المجهود الحيوي من أجل التكيف المتوارث اللامنقطع الذي نحياه كأفراد وأجيال وطبقات»[19] و«اللاشعور الجمعي» يلعب دوراً هاماً في بلورة العنصر الثقافي الثابت عبر تطور الأمم.

فأدوار الثقافة الهندية المختلفة «العصر الفيدي والأوبنشاد وعصر المصلحين المحدثين» استلهمت جميعها روحاً تراثية واحدة تتمثل في «فكرة الشمول والتسامح والوحدة المتعالية»، كما يشير إلى ذلك ب. ل. أتريا في بحث عن الثقافة الهندية[20].

في حين أننا نلاحظ أنّ العنصر الجمالي هو الذي اجتذب اليابانيين إلى البوذية، أي ما يتجلى في بوذا من «هدوء وكمال»[21].

ومهما يكن من أمر تعدد عناصر الثقافة وتنوع اتجاهاتها، فإننا نستطيع أن نتبين بسهولة أن تقدم المجتمع نحو التعقيد والتمايز في البنى، يصاحبه ظهور مستويات ثقافية متعددة، وغنى في العناصر وتنوع في الاتجاهات ضمن إطار الوحدة العميقة في التكوين الثقافي العام، أي «التكوين القومي للثقافة»، فالثقافة هي أكثر من مجموع عناصرها، فنحن نستطيع أن نتكلم عن «نماذج ثقافية» هي، كما يقول ماكيون[22] «منظومات أقوال وأفعال ـ تتعلق بصور السلوك والتفكير التقليدية المألوفة». وهي التي جعلت الاغريقيين يتميزون بالديمقراطية وبالثقافة الفلسفية، والرومان كمشرعين، والعرب أصحاب رسالة وانفتاح على الثقافات وكذلك جعلت «اللغة العربية اللغة الوحيدة في العالم مع الاغريقية

---

(١٧) عالم الانسان (نيويورك: [د.ن.]، ١٩٥٩)، نقلاً عن: الفقي، **الثقافة والتربية**.

(١٨) بن نبي، **مشكلة الثقافة**.

(١٩) Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté* (Paris: Aubier; Editions montaigne, [1949]), p. 82.

(٢٠) اليونسكو، **أصالة الثقافات ودورها في التفاهم الدولي**، ص ١٣٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

والصينية، التي احتفظت بتراكيبها الأساسية منذ العهد القبلي حتى القرن العشرين»(٢٣)

ثالثاً: الثقافة الشخصية

في كتاب **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، يقول الشاعر إليوت (T. S. Elliot)(٢٤):

«إنك لا تستطيع أن تبني شجرة، وإنما تستطيع أن تزرعها وتتعهدها وتنتظرها حتى تنضج. . وعندما تكبر لا تستطيع أن تشكو إذا وجدت أن بذرة البلوط قد أنبتت شجرة بلوط».

وهكذا أيضاً في البناء السياسي والاجتماعي والايديولوجي، نجد، كما هو الحال في «البنيان الثقافي»، أن «بعض هذا البناء تشييد، وبعضه نمو، بعضه آلة واكتساب، وبعضه نام مع ثقافة الأمة وشخصيتها وهو بهذا الاعتبار مختلف عن البناء الثقافي للأمم الأخرى»(٢٥).

إن العلاقة بين الثقافة والشخصية، تؤكد حقيقة أساسية، وهي أن التداخل العميق بينهما يصل إلى درجة تبدوان معها كما لو أنهما مترادفتان، سواء على الصعيد الفردي «شخصية الفرد» أو الاجتماعي «شخصية الأمة».

فمنذ استخدمت كلمة «ثقافة» لأول مرة، كان مدلولها يشير إلى عملية «تنمية الافكار داخل الشخصية الانسانية» بعد أن كانت تدل على «تنمية المزروعات داخل الأرض»، ففي حين أن «الصفة التي تميز الحضارة هي قابليتها للانتقال والانتشار بين الأمم، فإن الثقافة تختص بكل أمة»(٢٦).

وكذلك كلمة «شخصية»، فإن الاتجاهات في تعريفها وتحديد معانيها منذ استخدمها شيشرون لأول مرة في القرن الأول قبل الميلاد، إنما تنطوي على مفهوم الثقافة أيضاً، لأن الثقافة داخلة في المعاني الأربعة التي استخدمها شيشرون(٢٧)، وهي التئام صفات الشخصية والدور الذي يلعبه الشخص في الحياة، والطريقة التي يبدو فيها الشخص للآخرين، والحقائق المميزة. وكذلك أيضاً في المفاهيم الحديثة للشخصية(٢٨): «التنظيم المتكامل لجميع الحقائق المعرفية والعاطفية والنزوعية والجسمية»، و«توافق الفرد مع بيئته»، و«العنصر الثابت في السلوك»، و«الهرم الذي يتكون من «الذات المادية» و«الذات

---

(٢٣) أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة بدر الدين عرودكي (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٤)، ص ٢١.

(٢٤) توماس ستورنز اليوت، **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، ترجمة شكري محمد عياد؛ مراجعة عثمان نويه ([القاهرة]: المؤسسة المصرية العامة، [؟ ١٩٦])، ص ١٤٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢٦) الحصري، **آراء وأحاديث في العلم والاخلاق والثقافة**، ص ٤٨.

(٢٧) يوسف محمود الشيخ وجابر عبد الحميد جابر، **سيكولوجية الفروق الفردية** (القاهرة: دار النهضة العربية، [١٩٦٤])، ص ٣٣٦.

(٢٨) المصدر نفسه.

الاجتماعية» و«الذات الروحية» و«الانا الخالصة»... إلى آخر هذه التعريفات، حتى إن بعض علماء الانتروبولوجيا (علم الانسان) أكدوا تأثر الفرد بالثقافة وتشكل الشخصية إلى حد ذهبوا معه إلى إغفال الفروق الفردية تماماً(٢٩).

فكما اننا نتكلم عن «ثقافة قومية»، كذلك يمكن أن نتحدث عن «شخصية ثقافية». فعلماء الأقوام وعلماء الانسان، استطاعوا أن يتبيّنوا في أكثر المجتمعات بداءة، بعداً ثقافياً للشخصية الاجتماعية، وهذا البعد الثقافي يزداد اتساعاً وعمقاً كلما كان التراث القومي غنياً إلى درجة يصبح معها من الطبيعي والمشروع أن نتكلم، في حالة كحالة الأمة العربية وغيرها من الأمم التي كانت لها مساهمات حضارية كبرى في الماضي، كالصين والهند والاغريق... عن «شخصية حضارية». فالأمة التي كانت جاهليتها «بطولة وشعرا»، وكان «اسلامها» ثورة حضارية وروحية واجتماعية ورسالة إلى العالم، وكان انتشارها في المكان تخليداً لذلك الزمان الذي شهد انفتاح النفس العربية على الصبوة والحلم والابداع، وانفتاح العقل العربي على آفاق المعرفة وارتياده لكل مجاهلها واغناءها لتراثها... إن هذه الأمة التي استطاعت حتى بعد هبوط الحياة العربية وهيمنة الظواهر السلبية، من تجزئة واستعمار وتخلف... أن تحصن شخصيتها الثقافية وأن تقاوم محاولات طمسها وتشويهها، وأن تلوذ بالقرآن كحافظ للسانها ومعبر عن عبقريتها وعن أصالتها، وأن تنهض من مرحلة الانحطاط، وأن تشق طريق انبعاثها الحضاري بأصالة فكرية وانسجام رائع مع روح تراثها ومع طبيعة العصر...

إن أمتنا العربية تمثل بهذا كله، النموذج الحي لوحدة الثقافة والشخصية. فهما في حالتها مترادفان.

وقد جاء إدراك العلاقة بين الثقافة والشخصية من خلال فهم العلاقة بين هذين المفهومين المتكاملين «الثقافة» و«القومية»، فملاحظة(٣٠) أن اختلاف الثقافات باختلاف الأنماط المكونة لها، قد جعل النمط الثقافي القومي اليوناني يختلف عن الروماني، والعربي عن الفارسي، والهولندي عن الأمريكي، والانكليزي عن الألماني والفرنسي والروسي...، وأن هناك «وحدة وتماسكاً بين الأنماط الفردية المكونة للنمط القومي»... كل ذلك قد جاء نتيجة لتطور الاهتمام بالفروق بين القوميات منذ مونتسكيو في كتاب **روح القوانين**، والمؤرخ الشهير توكفيل، ثم البحوث العلمية المنهجية والتجريبية المعاصرة..

فعلماء الانتروپولوجيا الاجتماعية يسعون، عن طريق ملاحظة الفروق في اللغات والمعارف والمنطق والسلوك والقيم والسلطة، إلى فهم «المكونات الثقافية للشخصية القوميّة»(٣١).

---

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) سمعان، **الثقافة والتربية في العصور القديمة**.

(٣١) السيد يسين، **الشخصية العربية بين المفهوم الاسرائيلي والمفهوم العربي** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٧٤)، ص ٤٨.

ثم إن التعريف الاجرائي والنقدي للثقافة[٣٢] (Operationnelle et Critique) يهتم بتحليل «علاقة التنوع والتعدد الثقافي بالوحدة التي يتجه إليها». ويميز بين ثقافة الانسان المخلوق في «عالم صغير ثيوقراطي ومحدود»، عالم القرون الوسطى، وبين ثقافة القرن العشرين «ثقافة انسان مهندس في عالم غير محدود» حيث القدرة النظرية للعلم والقدرة المتنامية للتقنية. ويقرر أخيراً أن «التبادل يعزز العامل الموحد للثقافة» وأن هناك «جدلاً إيجابياً بين العناصر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية واللغوية والفلسفية والسيكولوجية والتربوية للثقافة»، وأن العلاقة السببية بين الديناميات الثلاث: «التقنية ـ الاقتصادية» و«الاجتماعية ـ الاقتصادية» و«الاجتماعية ـ الثقافية» تأخذ شكل «تحرك وتحول كلي»، وقد ساعدت الحرب العالمية الثانية على تعزيز الاهتمام بدراسة «سمات الشخصية القومية» لدى القوات المتحاربة، كحاجة من حاجات كسب الحرب، ومن أجل اكتشاف «نمط الشخصية اليابانية» عمد الانتربولوجيون الامريكان إلى دراسة «الكتب المدرسية والمجلات الشعبية والكتب السياسية وكتب التأريخ والأدب والأفلام السينمائية اليابانية، وطبقوا الاختبارات النفسية على الأسرى والمهاجرين اليابانيين، وأجروا مقابلات معهم، ودرسوا سيرهم الذاتية»[٣٣].

ويمكن أن نتبين على ضوء نتائج هذه الدراسات أن المفاهيم الثلاثة الأساسية للشخصية القومية[٣٤]: «مفهوم البناء الأساسي للشخصية، ومفهوم الطابع الاجتماعي» ومفهوم الشخصية المنوالية أو النمطية»، تؤكد هذه العلاقة الجدلية بين «الثقافة» و«الشخصية».

فالمفهوم الأول «البناء الأساسي للشخصية»، يقوم على تقرير «تشابه الناس الذين ينتمون إلى ثقافة معينة»، وعلى ظاهرة «انتقال الثقافات من جيل إلى آخر».

والمفهوم الثاني «الطابع الاجتماعي»، يقوم على تأكيد الدور البارز الذي تلعبه الأفكار الدينية والسياسية والفلسفية، في التفاعل بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية والايديولوجية الذي يؤدي إلى نشأة الطابع الاجتماعي للشخصية.

كما أن المفهوم الثالث «الشخصية النمطية» الناجمة عن «أكبر قدر من التكرار بين مختلف أنماط الشخصية»، فسواء ما يتعلق بالجانب السكوني من الشخصية أو الجانب الدينامي المتحرك، «النضالية والأفكار الثورية»، أو ما يتعلق بالعمومية والخصوصية، «القومي» و«القطري»، أو بالأنماط الفرعية للشخصية القومية، كـ«الشخصية البدوية والريفية والحضرية» أو بـ«البعد الاجتماعي والنمط السائد للإنتاج في الوطن العربي».

---

(٣٢) Osiris Cecconi, *Croissance économique et sous - développement culturel*, sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1975), p. 148.

(٣٣) يسين، المصدر نفسه.

(٣٤) المصدر نفسه.

وبالأبعاد التاريخية والنضالية والحضارية الشخصية، نلمس في هذا كله الطبيعة الجدلية للعلاقة بين الشخصية والثقافة. وإذا كان المفهوم القديم للشخصية القومية المبنية على الفروق البيولوجية، قد سفّه منذ زمن بعيد، كما يقول ادوار كار[٣٥].

بيد أن «من الصعب إنكار الفروق في الشخصية القومية الناتجة عن خلفيات ثقافية مختلفة».

فالثقافة تشكل الجانب الأهم المميز من الشخصية. وهي مسؤولة عن الجزء الأكبر من محتوى الشخصية وعن طريقة تنظيم محتوى الشخصية[٣٦]، والعلاقة بينهما ذات طابع دينامي، فالفرد «يبدأ بتبني معايير الثقافة ثم يتصرف في مرحلة ثانية تصرفاً معاكساً، ثم يعدل فيها.. وهكذا تصبح جزءاً من عملية تطوير الشخصية».

والعالمة الانتروپولوجية الامريكية (Benedict) تربط بين نمط الشخصية وبين محاور الثقافة، أي بالاتجاهات والمعتقدات الرئيسية السائدة في الثقافة، وتعتبر أن «الشخصية تتكون نتيجة لتفاعلها مع هذه الاتجاهات وتمثلها للقيم ولأساليب السلوك الثقافية المختلفة»[٣٧].

ولا شك بأن علم نفس الطفل يكشف لنا عن هذا الجانب التكويني من شخصية الطفل التي تتسم مراحلها بهذا التفاعل المتصاعد مع «اللغة والأفكار والرموز وأنماط السلوك الثقافية»[٣٨].

وكذلك علم الاجتماع الذي يتصدى لظاهرة انتقال الثقافة عبر الأجيال وتكوينها لما نطلق عليه اسم «الشعور الجمعي» و«الوجدان الاجتماعي»، وكونها كتيار متجدد ومتصل، تشكل حلقات متوازية للمراحل التي يمر بها التطور الاجتماعي، فهي «روح الحضارة» كما أن الحضارة هي «روح المدنية»، وكما أن الرسالة هي «روح الثقافة».

فإذا كانت «عموميات الثقافة المكتسبة في مرحلة الطفولة في مرحلتي التمثل والتكيف الثقافي ـ تدخل في تكوين شخصية كل فرد»، كما يقول رالف لنتون (R. Linton)، فإن دراسة رايزمان (D. Riesman) في كتاب *The Lowely Crowd*، للنتائج النفسية والاجتماعية للتحول من المجتمع الصناعي إلى المجتمع الاداري، قد جعلته يقرر بأن «شخصية الرائد تتشكل بأنماط التطبيع الاجتماعي» التي تعكس بدورها «اتجاهات الثقافة»[٣٩].

---

(٣٥) ادوار كار، **ما هو التاريخ؟**، ترجمة ماهر كيالي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، ص ٢٨.

(٣٦) الفقي، **الثقافة والتربية**.

(٣٧) Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, p. 42.

(٣٨) انظر كتب العالم السويسري جان بياجه حول **نشأة الذكاء عند الطفل وسيكولوجية الذكاء**.

(٣٩) الفقي، **الثقافة والتربية**.

وعلى هذا الأساس، كان التأكيد على أن «الثقافة للأمة كالشخصية للفرد» وأن للأمة شخصيتها الثقافية كما للفرد شخصيته التي يتميز بها[٤٠]، وأن «الثقافة تعبر عن حياة حقيقية تتفاعل مع الشخص وتؤثر فيه»[٤١]، كما أنها «تعبير عن روح الأمة ومرتبطة بحياتها وبجذور واقعها»، وأنها «حافز عام في شخصية الفرد»، وبالتالي فإن كلا منهما شرط لوجود الأخرى ولنموها ولأصالتها، وعلى ضوء ذلك كله نستطيع أن نتبين مدى التشويه الذي يلحق بالثقافة عندما ينقطع نسغ الحياة الذي يربطها بشخصية الأمة، فتصبح مجردة[٤٢]، ثم الوهن الذي يصيب الشخصية القومية عندما تضمر الثقافة.

وليس من مثال يفضح المؤامرة المزدوجة على الثقافة وعلى الشخصية القومية، مثل عملية طمس القومية والقضاء على اللغة العربية التي تعرضت لها الأمة العربية في مشرق الوطن العربي ومغربه إبان السيطرة العثمانية والاحتلال الغربي، وما تزال تتعرض لها على أيدي الاحتلال الصهيوني في فلسطين.

«إن عملية اجتثاث أصول الثقافة وفصل الشعوب المستعمرة عن تراثها القومي، هو نهج استعماري لتفكيك الشخصية القومية»[٤٣].

وهذا النهج الاستعماري قد فشل في الحيلولة دون يقظة الأمم ودون تحررها ونضالها من أجل استعادة وحدتها. ولكنه ترك آثاراً وبقايا تتجلى في أزمة الثقافة المجردة والثقافة المسلوبة الروح، الضعيفة الصلة بتراث الأمة غير المعبرة عن شخصيتها، المتعالية على جماهيرها، التي تمثل مصالح جزئية ونظرات ضيقة لا تتسع بشمولها ولا تذهب بعمقها إلى درجة التفاعل مع القضية القومية ومع حركة التحرر والنهضة في عالم القارات الثلاث التي تعرضت وما تزال بعض أجزائها تتعرض للسيطرة والتحكم الأجنبي وللاستغلال بمختلف أشكاله المرتبطة بطبيعة النظم الاستعمارية.

لذلك كان من الطبيعي أن يقترن تحرر الأمة من الظاهرة الاستعمارية بتوجه مباشر نحو تحرير الثقافة من عمليات الاغتراب والتشويه الثقافي، ونحو تحقيق التوازن الحي بين الصلة بالتراث والصلة بروح العصر، حتى ترتبط الثقافة[٤٤]، «بالحركة المبدعة داخل مختلف ميادين الحياة الاجتماعية» المتجهة نحو التطور والنمو والتعويض عن عهود القهر

---

(٤٠) علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث** (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٥)، ص ٣٦.

(٤١) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، ط ١٢، ص ٣٥ ـ ١٣٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٤٣) محمد عزيز الحبابي، **من المنغلق إلى المنفتح، عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الانسانية**، ترجمة محمد براده (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧١). نقلاً عن: Alain Bosquet, *Anthologie de la poésie américaine, des origines à nos jours* (Paris: Librairie Stock; Delamain et Boutelleau, 1956).

(٤٤) *La Culture et le pouvoir*, p. 90.

والتخلف التي فرضتها الإرادة الأجنبية. فالثقافة إذن تشكل عنصراً هاماً من عناصر بعث الشخصية القومية لا بل إنها هي «الصناعة الثقيلة الحقة في المجتمع، لأنها صناعة الصناعات، بل هي صناعة صانع الصناعة: الانسان»، وهي «قوة كامنة في حركة تطور الأمة وفعل خلاق فيها»[٤٥].

إذن «لكل أمة ثقافتها، والثقافة في الأمة تتصل بمقوماتها الأساسية، أي بشخصيتها»[٤٦]، وإذا كانت المرحلة الاستعمارية قد حملت معها نوعاً من «العنصرية الثقافية» تجاهلت معها كل حضارة غير «الحضارة الأوروبية»، فإن انقضاء هذه المرحلة، قد كان عاملاً في بروز ظاهرة الاهتمام بالثقافات القديمة، وفي تجديد النظرة إلى «التراث الثقافي» الذي «ينبغي المحافظة عليه، كعامل وكدافع جديد للإبداع» على حد تعبير دولوف في كتابه الذي سبقت الاشارة إليه **الثقافة والسلطة**، فهو يقول: «إن في بعض البلاد المتخلفة اقتصادياً، توجد ثقافات مهددة بالفناء تستأثر باهتمامنا، ليس بسبب غنى الثروات الثقافية التي أنتجتها، بل بما تملكه من القدرة على المساهمة في إنشاء عالم جديد»[٤٧].

فلم يعد في ظل السياق التاريخي الجديد لبلدان العالم الثالث مجال لنظرية «الثقافة للثقافة» لأن «الثقافة لا يمكن أن تكون إلا للأمة»، أي لتحررها ولوحدتها ولتقدمها ولانبعاثها الحضاري.

والاطار الثقافي في مثل أوضاع هذه الأمم التي ابتعدت عن تراثها والتي فرضت عليها التجزئة والتخلف، بقدر ما هو «عامل ضاغط لاختصار الزمن فهو أيضاً يحمي الشخصية من الضياع، إنه يغني الوجدان الاجتماعي ويربط الأفراد والجماعات برباط تاريخي وثقافي يجعل منهم شخصية موحدة متجانسة ملتحمة»[٤٨]. والثقافة تكون في ظل مراحل النهضة القومية ممزوجة إلى حد بعيد بالحياة، فهي ليست مجرد تعبير عن الشخصية، بل هي في الوقت نفسه بعث لهذه الشخصية وتربية للجماهير. وكما أن «الوحدة القومية للشعب الاغريقي اعتمدت على الثقافة الاغريقية وكذلك وحدة الشعب البولوني خلال القرنين الماضيين»[٤٩]، كذلك فإن القرآن لعب دوراً حاسماً في الحفاظ على الشخصية العربية بالرغم من كل تحديات مرحلة الانحطاط منذ زوال الدولة العربية حتى بدء النهضة الحديثة، وكان درعاً للأمة العربية في مواجهة الاستعمار والحملات الصليبية.

ويمكننا أن نلاحظ حتى على صعيد الدولة المتقدمة والمجتمعات التي استكملت

---

(٤٥) محمود أمين العالم، **الثقافة والثورة: مقالات في النقد** (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٠)، ص ١٦٣ - ١٦٧.

(٤٦) أنور الجندي، **معالم الفكر العربي المعاصر** (القاهرة: مطبعة الرسالة، [د.ت.])، ص ١٤٨.

(٤٧) *La Culture et le pouvoir*, p. 10.

(٤٨) Jacques Rigaud, *La Culture pour vivre*, l'air du temps [paris]: Gallimard, 1975), p.83.

(٤٩) المصدر نفسه.

وحدتها القومية منذ زمن طويل، كيف أن الثقافة تصبح في الظروف العصيبة وفي مراحل التحول «كما حدث أثناء الحرب العالمية الثانية وفي المرحلة التي تلتها مباشرة»، أشبه بالنبض المعبر عن حركة القلب، لأن الثقافة تصبح أرقى درجة من درجات المعاناة للمأساة القومية والتحسس بتناقضات العصر وبأزمة الحضارة. الثقافة إذن ليست مطلقاً[٥٠]، بل هي ساحة نضال وأداة تغيير، وموقف حي من المشكلات الكبرى التي تطرحها التحديات المصيرية على الشخصية الفردية والقومية. وان «أحد الأشكال الخاصة للنضال الثقافي يكمن في التفتيش عن الهوية القومية»[٥١]، ولا شك في أن «الثقافة هي دوماً الضامن للديمومة الروحية عبر الأجيال وإلى حد بعيد وسبب الاضطرابات والانقطاعات في التاريخ»[٥٢]، كما ان الثقافة إلى جانب العوامل الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية، تشكل العامل الحاسم في تطور المجتمعات ونهضة الأمم.

رابعاً: الثقافة العربية

إذا أردنا تحديد الثقافة القومية لشعب ما، جاز لنا أن نقول: «إنها الأساليب التي يعبر بها عن شخصيته، والطرق الخاصة التي يتسم بها تصرفه إزاء الظاهرات الانسانية والروحية والطبيعية»[٥٣]، فما هي «الثقافة العربية» التي تعكس طريقة الأمة العربية في التعبير عن ذاتها، والتي هي حاضرة ومعاشة في مختلف جوانب حياتنا القومية: في العمل والفراغ، داخل الأسرة وخارجها وفي طريقة استخدام الزمن، وفي تكوين التصورات والتطلعات، وفي الإنتاج والنضال ونظام القيم... والتي تأخذ شكل محصلة ومحرك في آن معاً، للتغيرات الأساسية في التطور الاجتماعي؟

إن الجواب على هذا السؤال لا بد أن يأخذ بعين الاعتبار «واقع» الثقافة العربية اليوم في علاقتها بالبعد التاريخي لهذه الثقافة، أي بالماضي، وكذلك أيضاً بآفاق المستقبل.

فالثقافة العربية اليوم، هي امتداد للثقافة العربية الاسلامية في الماضي، وهي مخاض لثورة ثقافية تنسجم مع متطلبات مرحلة النهضة القومية التي تجتازها الأمة العربية.

إن الثقافة العربية هي عنوان لشخصية الأمة العربية، وهي منها كالشجرة من الأرض. ولا يمكن أن نتكلم عن «ثقافة عربية» دون أن نأخذ بعين الاعتبار «الأمة العربية» عبر مراحل تطورها، وموقف هذه الأمة من ذاتها ومن العالم عبر تاريخها العريق

---

(٥٠) المصدر نفسه.

(٥١) Hugues de Varine, *La Culture des autres*, techo - critique ([Paris]: Seuil, ©1976), p. 238.

(٥٢) André Reszler, *Le Marxisme devant la culture*, collection SUP, le philosophie; 119 ([Paris]: Presses universitaires de France, [1975]), p. 143.

(٥٣) الحبابي، **من المنغلق إلى المنفتح، عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الانسانية**، ص ١٣٧.

الطويل، ودون أن نربط «ديمومة الأمة» بصيرورتها، أي بجدول العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل.

فالثقافة في الوطن العربي في المرحلة الراهنة[٥٤]، «تتصل بخلق واقع اجتماعي معين لم يوجد بعد»، ذلك أن التبعثر والتشتت الثقافي الذي نلاحظه في الواقع العربي اليوم، إنما هو صورة مرحلة تأريخية قيد الانقضاء والزوال من حياة الأمة العربية. و«الثقافة العربية» بالمعنى الدقيق، هي دليل عمل يضيء أمام الأجيال العربية طريق النهضة القومية، طريق الوحدة العربية، طريق الحرية، طريق التطور، أي طريق تحقيق الذات القومية وخلق المجتمع العربي الجديد.

لا بد إذن أن نميز بين الثقافة العربية كنتاج اجتماعي ومحصلة للتطور القومي من جهة، وبينها كعنصر فاعل وأساس في التحول الاجتماعي وفي الحركة المبدعة داخل مختلف جوانب وميادين الحياة القومية.

وبهذا الاعتبار، فإننا نستطيع أن نتكلم عن «بنيان» للثقافة العربية يشكل «التراث القومي» العنصر الأساس الثابت فيه، إلى جانب الكلام عن «الدينامية الثقافية»، أي عن التبدل في العلاقة بين الإنسان العربي وبين الطبيعة من حوله والعلاقة بين الأمة العربية وأقطارها، الذي يلعب فيه العامل «الايديولوجي» دوراً هاماً.

وعلى ضوء ذلك يتضح أنه لا بد أن ننظر إلى الثقافة العربية من خلال كونها «إرثاً حضارياً» من جهة، وكونها تمهيداً لبناء حضاري جديد للإنسان العربي وللأمة العربية من جهة أخرى.

وان التوتر بين طرفي المعادلة هو ما نطلق عليه في المرحلة الراهنة صفة «الأزمة الثقافية» التي تأخذ شكل صراع بين قطبي الزمان: الماضي والمستقبل، بين الخوف على الماضي كتراث، والخوف من المستقبل كإطلالة على المجهول، بين المحافظة والتجديد، بين مصالح التجزئة والتطلع إلى الوحدة، بين الدافع القطري والدافع القومي، بين مصلحة الفئة ومصلحة العدد الأكبر من أبناء الأمة، بين الانغلاق والتعصب وبين الانفتاح والتفاعل مع العالم، بين الانفتاح الأصيل والضياع في الآخر...

بيد أن «أزمة النمو» هذه، إنما تعكس طبيعة مرحلة من مراحل التطور التي اصطلح المفكرون العرب على تسميتها بمرحلة النهضة العربية.

ومن خلال المعاناة الفكرية والنضالية ومعارك الصراع الايديولوجي ومعركة المصير القومي، تتبلور اليوم الثقافة العربية المعبرة عن هذه المرحلة التاريخية.

---

(٥٤) بن نبي، مشكلة الثقافة.

خامساً: الثقافة العربية والتراث القومي

إذا نظرنا إلى حياة العرب في الجاهلية، نلاحظ ثمة ظاهرة بارزة، ألا وهي الثروة اللغوية التي تميز بها اللسان العربي، والشعر الذي بلغ عصره الذهبي مع «المعلقات العشر».

إن اللغة العربية في تلك المرحلة، كانت تملك ثروة من الكلمات أغنى وأوسع من حدود الحاجة العملية، والذي يتناول بالدراسة التركيب اللغوي والأصول الحدسية والاشتقاقات المنطقية للكلمات والمعاني، في لغة الجاهلية، يدرك حقاً بأن الأمة العربية قد عبرت عن عبقريتها في لسانها خلال هذه المرحلة(٥٥)، لذلك تجلت الثقافة العربية الجاهلية في «جملة الرموز التي تدل على معان إنسانية، أي كل ما ينبثق عن النفس ثم يعود فيشترك في إنمائها ويكشف عن آفاق إنسانية متسامية»(٥٦). ومن العبث أن نكتفي بقانون التكيف لتعليل هذه الظاهرة التي تميز الحياة العربية في الجاهلية. لأن هذا القانون بما ينطوي عليه من عمليتي التمثل(Assimilation) والتطابق (Accommodation) إنما يكتفي بتفسير الجانب الحيوي من الوجود ومن الثقافة. في حين أننا نلاحظ بالنسبة إلى الجاهلية، أن ظاهرة الثقافة كما تجلت في اللسان العربي تنطوي على عطاء حضاري يتجاوز «الحياة» إلى «معنى الحياة» وإلى «الرسالة». وعلى هذا الأساس، نستطيع أن نفهم لماذا جعل الشعر حياة العرب جديرة بأن تحيا، بالرغم من كل قسوتها وجدبها، وبالرغم من «عزلة المكان ووحشة الزمان» التي كان يعيش الانسان العربي ضمن إطارها في الجاهلية، حيث لم تكن في حياته سوى «نقطة مضيئة واحدة هي اللحظة الحاضرة كمسرح لنشاطه وبطولته»(٥٧).

كما نستطيع أن ندرك أيضاً لماذا كانت العربية «أداة توحيد لثقافات عدة شعوب وأمم»(٥٨) فيما بعد.

وأخيراً، نستطيع أن نعي ذلك المستوى المعجز من الإيجاز والبلاغة والفن في لغة القرآن، وتلك الأصالة التي تبلغ حد الروعة في التعبير عن عبقرية الأمة وعن شخصيتها في المرحلة الجديدة، التي انتقل فيها الإنسان العربي من «الجاهلية» إلى «الرسالة» وحقق من خلال الثورة الروحية المتمثلة بالإسلام شخصيته كاملة وأعطى لثقافته العربية معنى الحضارة الإنسانية.

في هذه المرحلة الجديدة، أصبح «العالم كله، لا بل الكون وكل ما هو منظور وغير

---

(٥٥) انظر: زكي الارسوزي، **المؤلفات الكاملة**، ٣ مج (دمشق: مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢)، مج ١.

(٥٦) «رسالة المدنية والثقافة،» في: المصدر نفسه، مج ٢.

(٥٧) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ١٠١.

(٥٨) عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ص ٢٢.

منظور، مسرحاً لنشاط الانسان العربي ولتطبيق القيم الجديدة التي ظهرت في الحياة العربية»[٥٩]، وهكذا انضاف إلى التراث العربي، اللغوي والفني في الجاهلية عنصر جديد، تمثل بالقيم الجديدة التي أكدت عليها الايديولوجية الثورية التي نقلت مجتمع الجاهلية من إطار التجزئة القبلية والخضوع لنفوذ القوى المحيطة بالجزيرة العربية والانقسام الطبقي الحاد، إلى مجتمع توحده عقيدة التوحيد، وتحرره إرادة التغيير، وتتجاوز انقساماته روح العدالة. فالاسلام تجربة عميقة خلقت العرب خلقاً جديداً، وفتحت عقولهم على مجاهل العالم فرادوا ميادينها المختلفة وحققوا مساهمات أصيلة في تطوير الفلسفة والعلوم والفن والتشريع والعمران والحضارة. كما فتحت نفوسهم على قيم الحياة الروحية وعلى الشعور بالرسالة والارتفاع إلى مستوى تحقيقها.

وهكذا فإن الثقافة العربية الاسلامية أصبح لها شخصيتها المحددة المتكاملة، الممتدة في الماضي إلى أبعد من حدود ما ورثته من الجاهلية من لغة وشعر وما اتسمت به الشخصية العربية من قيم البطولة، لأن هذه الثقافة هي بدورها «وريثة الثقافات القديمة المصرية والفينيقية والآشورية والبابلية». وقد تميزت «عن الثقافات الغربية والشرقية» آنذاك، بكونها قد «تجاوزت المراحل السابقة لتطور الفكر البشري التي اتسمت بالسحر وبالتركيز على العالم الآخر» فالثقافة العربية الاسلامية «مشبعة بتأثيرات العلوم والصناعة». وقد تمثلت هذه الثقافة «في تجربة شملت دورة كاملة من التاريخ»[٦٠]. وقد كان لهذه الثقافة قطب رئيس ومحور هام هو القرآن الكريم، لأن في كتاب العرب المقدس كان التعبير عن الشخصية العربية عميقاً ومحيطاً بكل أبعادها، بل ومتجاوزاً لحدودها الطبيعية المباشرة ومستوعباً نزوعها الانساني.

لذلك لعب القرآن في حياة العرب دوراً يتجاوز حدود الايديولوجية الثورية إبان الدعوة، وحدود «الرسالة» إبان الانتشار والبناء الحضاري، لأنه استطاع في عهود الانحسار القومي والانحطاط الاجتماعي والمرحلة الاستعمارية، أن يشكل درعاً واقياً للأمة العربية يحفظ شخصيتها وعبقريتها اللغوية من الضياع، ويحافظ على روحها المتوثبة حتى في أحلك صفحات التاريخ العربي، وأكثرها تعبيراً عن الضعف والتشتت.

فالقرآن هو الذي حسم جاهلية الجاهلية وأميتها بالإعلان عن إلزامية التعليم، أي بجعل طلب العلم فريضة على الانسان العربي، رجلاً كان أم امرأة.

وهو الذي رسم للحياة العربية صيغتها الجدلية المتوازنة في التعامل مع الواقع الموضوعي ومع النفس، ومع الأرض والسماء، مع الرغبة ومع الصبوة.

والاسلام أيضاً، هو الذي بذر في السنوات الأول من البعثة كل ما أثمرته الفتوح

---

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) الجندي، معالم الفكر العربي المعاصر، ص ١٥٠.

والحضارة فيما بعد، فكانت فلسفات الكندي والفارابي وابن سينا وابن الطفيل وابن رشد.

وكان كلام المتكلمين كـ«الغزالي» وفقه الفقهاء كـ«أبي حنيفة» و«الشافعي» و«أنس بن مالك» و«ابن حنبل» و«الاوزاعي...» وتصوف المتصوفة كـ«ابن الفارض» و«الحلاج» و«الماوردي» و«ابن عربي...» واجتهادات الفرق «الاشعرية» و«المعتزلة» وعلم العلماء كـ«ابن الهيثم» و«الخوارزمي...» وشعر الشعراء كـ«البحتري» و«أبي تمام...» وتأريخ المؤرخين كـ«ابن حوقل» و«الطبري...» ونقد النقاد كـ«ابن قتيبة...» وموسوعات «الجاحظ» و«ابن النديم»... والجغرافيين ومهندسي البناء وشبكات الري وغيرها من العلوم التطبيقية كالطب.

وحتى في عهود الانحطاط السياسي بعد سقوط بغداد عام ١٢٥٨ وتراجع الحياة العربية تدريجياً عن التأثير في مجرى التأريخ، بقيت شعلة الثقافة العربية على شكل ومضات معزولة عن محيطها الهابط العاجز عن التفاعل معها.

فالمجتمع العربي الذي «كان في عصر الفارابي يخلق الأفكار، وفي عهد ابن رشد كان يبلغها إلى أوروبا، لم يعد في عهد ابن خلدون (القرن الرابع عشر) قادراً على الخلق والتبليغ»[٦١].

لذلك «كان المتنبي شاعر القوة، رد فعل لعصر الضعف، عصر التفكك والانهيار. وكانت ثورته يائسة إلى أبعد حدود اليأس لأنه كان يشعر بأنه وحيد، لا يجد مجموعاً حياً ينتسب إليه»[٦٢] وهكذا فإن تراث ابن خلدون والمتنبي وغيرهما من الذين عاشوا في عصور انهيار الدولة العربية، لم يكن يمثل الوسط الاجتماعي. وفي هذه الحال تفقد الأفكار معناها الثقافي، أي قدرتها على إبداع «الاشياء».

كما أن الأشياء نفسها تفقد أيضاً مقدرتها على إنتاج الأفكار. لذلك لم يساهم تراث ابن خلدون الذي ظهر في تلك المرحلة في تقدم الوطن العربي عقلياً أو اجتماعياً، لأن الصلة الثقافية هي التي تمنح الأفكار والأشياء قيمتها الذاتية والموضوعية في إطار معين كما «ان كل شيء يفقد معناه خارج إطاره الثقافي»[٦٣]. وعلى هذا الأساس، فإن النظرة الأولى إلى «التراث العربي» كعنصر أساس من عناصر الثقافة العربية، يمكن أن تأخذ في مفهوم «النهضة العربية المعاصرة» معنى مختلفاً تماماً عن المعاني التي توحي بها النظرات المتخلفة المستمدة من واقع التجزئة والتخلف والمرحلة الاستعمارية، أو تلك التي اكتفت باحتذاء الغرب وتقليد أنماط التفكير والحياة فيه. كما يصعب علينا أن نتكلم عن «ثقافة

---

(٦١) بن نبي، مشكلة الثقافة.
(٦٢) عفلق، في سبيل البعث، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٦٣) بن نبي، المصدر نفسه.

عربية» اليوم خارج إطار مفهوم النهضة العربية، لأننا عندئذ نكون أمام ظواهر الاغتراب الثقافي والتشويه التي هي حصيلة المرحلة السابقة لمرحلة النهضة. فإذا كانوا يعرّفون الثقافة في الغرب بأنها «فلسفة الإنسان»، وفي البلاد الاشتراكية، يعرّفونها بأنها «فلسفة المجتمع»(٦٤)، فإن الثقافة العربية في الوطن العربي، إنما هي «فلسفة النهضة العربية». ومن هنا كانت النظرة العربية المعاصرة إلى التراث لا بد أن تختلف اختلافاً أساسياً عن نوعين تقليديين متعارضين سابقين هما: «الموقف الجامد» و«الموقف المتحلل» من التراث القومي، لأن الأول يأخذ شكل تكرار آلي للماضي. أما الموقف الثاني فهو يهجر التراث كما لو أنه عبء.

فكان لابد لمفهوم الثقافة العربية في عصر النهضة أن ينطلق من قراءة جديدة للماضي على ضوء حاجات المرحلة التأريخية الراهنة ومن خلال عقلية العصر، وأن يتمسك بالتراث لأنه تذكير دائم، وصلة وصل مستمرة بين الثقافة والأمة. وعلى هذا الأساس، فإن العودة إلى التراث تأتي من خلال مفهوم النهضة، أي انها تكون بمثابة اكتشاف جديد للذات القومية واكتشاف للطريق العربي للنهضة وللصيغ الفكرية الجديدة الملائمة لحاجات هذه النهضة.

فالتراث حسب هذا المفهوم الجديد «هو ما استقر في وعينا وفي علاقاتنا الاجتماعية وأسلوب حياتنا وقيم هذه الحياة، مما يشكل دافعاً محركاً وضابطاً معولاً وحوافز، نحو تجديد الحياة في الأمة»(٦٥).

فالثقافة العربية المعاصرة تنطوي على التراث انطواء الزهرة على البرعم فهو جزء أصيل منها. بيد أنه «جزء». وقد يكون في قول الجاحظ: «كم ترك الأول للآخر» انسجام مع النظرة العربية الحديثة أكثر من قول عبد الله بن المقفع: «ما ترك الأول للآخر»، لأنه يفتح الأبواب أمام المستقبل فلا يغلقها، ويجعل التفاعل بين التراث والمعاصرة حياً يعزز الوحدة والنمو المستمرين في الشخصية القومية الحضارية.

فالمهم أن يوظف هذا الماضي في خدمة أهداف النهضة العربية المعاصرة، فكل ما فيه من جوانب إيجابية نعتز بها، ومن جوانب سلبية نتعظ بدروسها، يشكل مادة لنضال العرب الفكري والعملي من أجل تحقيق وحدتهم القومية واستعادة أصالتهم وعطائهم الحضاري الانساني التقدمي.

فالثقافة العربية اليوم هي امتداد حي لتراثنا العريق، وهي إغناء مستمر له وليست عبئاً عليه، كما أنها لا تنفصل عنه. وهي جهد مستمر لتحقيق هذا التراث ولإحياء ولاستيعاب الثقافات المعاصرة، ضمن إطار الموقف الأصيل الذي عبر عنه المهاتما غاندي

---

(٦٤) المصدر نفسه.

(٦٥) انظر: الياس فرح، «محاور رئيسية في التراث،» الثورة (بغداد)، ١١/٧/١٩٧٦.

عندما قال: «إنني أسمح لنوافذ بيتي أن تكون مشرعة على جميع رياح العالم. ولكنني لا أسمح لهذه الرياح أن تزحزح بيتي من مكانه»(٦٦).

سادساً: الثقافة العربية المعاصرة

يقول الشاعر المشهور إليوت، في كتابه **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**: «لا يمكن أن توجد ثقافة (أوروبية) إذا انعزلت أقطارها المختلفة بعضها عن بعض»(٦٧).

فإذا كان ذلك يصح على الثقافة في أوروبا، فإن ذلك يأخذ طابع البداهة بالنسبة إلى الوطن العربي.

وإذا كانت «الثقافة الأوروبية» هي حصيلة للماضي بالدرجة الأولى، فإن «الثقافة العربية» بقدر ما هي امتداد للماضي، فإنها أيضاً إضاءة للحاضر، وكذلك هي إطلالة على المستقبل، لأن «الثقافة الأوروبية» تعني أقطاراً مستقلة، مستكملة السيادة، متقدمة، وتنتمي إلى شعوب وأمم مختلفة تجمعها الرابطة الجغرافية والرابطة الحضارية. أما «الثقافة العربية» فتعني أقطار أمة واحدة، هي الأمة العربية، حلت فيها التجزئة فمزقت جسدها الممتد على الوطن العربي، وتكونت فيها المصالح الاقليمية كمصالح مناهضة للوحدة العربية إلى حد بعيد، نتيجة احتلال أجنبي ومخطط استعماري وصهيوني مغالب لإرادتها ومتناقض مع شخصيتها ومع اتجاه حياتها ورسالتها.

وعلى هذا الأساس، فإن «الثقافة العربية»، التي تدفع الأقطار العربية في اتجاه إحياء التراث القومي والاعتماد على الجذور القديمة للحضارة العربية، من أجل بناء ثقافة عربية معاصرة، وفي هذه الحالة يكون من الطبيعي، بل ومن الضروري، أن يكون الاهتمام بالتراث الثقافي القديم للأقطار العربية، جزءاً رئيسياً من عملية الانضاج الجديدة للثقافة العربية المعاصرة، وخاصة في الأقطار العربية التي شهدت مهد الحضارات القديمة، والأولى في التاريخ.

بيد أن من الطبيعي والضروري أيضاً، أن تكون الثقافة العربية المعاصرة أكثر من محصلة للثقافات المحلية القطرية وإلا فإنها في هذه الحال تفقد لحمتها الأساسية وتقف عند عتبة «تنسيق التجزئة»، وعندئذ لا تعود «ثقافة قومية»، بل «ثقافات»، هي محصلة لتناقضات الواقع العربي الراهن، المتمثلة بالتجزئة والتخلف، وآثار المرحلة الاستعمارية القديمة والاحتلال الصهيوني وغيرها من العوامل المعاكسة لخط النهضة العربية، بدل أن تكون ثقافة عربية تعبر عن حركة الحياة العربية باتجاه الوحدة، وباتجاه التطور المتسارع، والحرية، والتقدم، أي باتجاه الانسجام مع قوانين حركة المجتمع العربي في المرحلة التاريخية الراهنة. فقد اقترن النضال من أجل الاستقلال السياسي والاقتصادي في الوطن

---

(٦٦) انظر كتاب: المهاتما غاندي، حياتي.

(٦٧) اليوت، **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، ص ١٤٣.

العربي، بالنضال من أجل الاستقلال الثقافي.

وكان الاستقلال الثقافي يعني العودة إلى «الأصل» الذي بنيت عليه الثقافة العربية في الماضي القومي، والذي ينبغي أن تقوم عليه الثقافة العربية المعاصرة. وهذا الأصل يتمثل بشخصية الأمة العربية، كما تتجلى في تراثها وفي نضالها اليوم من أجل أن تحقق ذاتها أي وحدتها وحريتها وحضارتها.

لذلك فإن الثقافة العربية المعاصرة، تنطوي اليوم على عملية صراع وتفاعل جدلي بين الدوافع التأريخية لهذه الثقافة، وبين محاولات سلب هذه الثقافة، التي هي قيد التكوين، أصالتها وروحها المتجددة المتفاعلة مع العصر، وبين رواسب المراحل السابقة في طور انحطاط الحياة العربية. ليخرج من هذا الصراع ومن هذا التفاعل الجدلي مفهوم حي لهذه الثقافة منسجم مع الشخصية العربية.

فمفهوم «الوحدة الثقافية» في الوطن العربي، يشير إلى حاجات وضرورات استيعاب الخصوصيات الايجابية للتراث القومي والقطري جنباً إلى جنب مع استيعاب التيارات الثقافية العامة التي تعبر عن روح العصر، كما إن هذا المفهوم للوحدة الثقافية، يعني أن تكون هناك «نظرة وحدوية» تنطلق معها الثقافة، لتعالج على ضوئها المشكلات الثقافية في الأقطار العربية، على أساس أن هذه الأقطار تنتمي إلى هوية ثقافية واحدة.

وكذلك أن تكون فكرة الوحدة الثقافية مستوعبة لأطراف المعادلة الثقافية: العمومية والخصوصية، التراث والمعاصرة، التجانس والتنوع... دون أن يكون طرف منها أو غيرها من الدوائر المتشابكة للعملية الثقافية، على حساب بعضها الآخر.

فالثقافة العربية المعاصرة هي جزء من حركة النهضة العربية الحديثة، لا بد أن تنمو معها وأن تتطور ضمن إطار حضاري جديد يعيد للثقافة العربية هويتها، بعد أن بقيت طيلة مراحل الانحطاط العربية صورة مقلدة باهتة من ثقافات الدول التي استعمرتها.

وقد مر المفهوم الثقافي الجديد الذي انطلقت منه النهضة العربية الحديثة، بمراحل، بدأها بأن التزم جانب الحذر تجاه الاتجاهات التي نظرت إلى الثقافة نظرة مجردة عن إطارها التأريخي وعن سياقها القومي.

فالفكر العربي المعاصر، ينبغي حسب هذا المفهوم الجديد أن يتحرك ضمن إطاره الحضاري.

وعلى هذا الأساس، فإن حركة النهضة الثقافية بدأت خلال القرن التاسع عشر، من محاولات النهوض باللغة العربية، وإحياء التأريخ العربي، وبعث الثقافة العربية[٦٨].

---

(٦٨) قصيدة ابراهيم اليازجي التي يستنهض بها العرب وكتابات جرجي زيدان حول التراث العربي، وموسوعة بطرس البستاني، وكتابات رفعة الطهطاوي، وترجمات جمال الدين الافغاني حول الاصلاح الاسلامي، ومحمد عبده حول البعث الذاتي، وعبد الرحمن الكواكبي حول الاستبداد، ونجيب عازوري حول اليقظة العربية... الخ.

وكانت الأقلام العربية والصحافة والترجمات، تركز على الإشادة بالعزة العربية وبالدور الذي لعبه العرب في الإسلام. وكان الجيل الأول من المفكرين عرضة للاضطهاد[٦٩] «فقد تركزت الحملات ضد المثقفين خلال ولاية السلطان العثماني عبد الحميد. لذا هرب المثقفون السوريون إلى مصر، ولجأ المصريون إلى القسطنطينية، ووصل كثيرون إلى باريس ولندن وجنيف»، كما تركزت الحملات الاستعمارية في المشرق والمغرب ضد المراكز الثقافية التراثية.

وكان التأكيد على النظرة الحديثة للإسلام وعلى العروبة ولغة الضاد التي تجمع العرب على اختلاف أديانهم، مدخلاً لاكتشاف مرحلة النهضة واكتشاف الشخصية العربية من جديد في أبعادها التراثية والمعاصرة، كل ذلك وسط دعوات متضاربة واتجاهات ثقافية يركز بعضها على «التحديث»[٧٠] أي «على القيم الغربية والاتجاه نحو أوروبا الحديثة، وعلى العلمانية عند البعض الآخر إلى جانب الدعوات المحافظة التي أخذت موقف رد الفعل والرفض للحضارة الغربية (وقيمها المادية)»...

ثم مالبثت الثقافة العربية المعاصرة أن تجاوزت مرحلة القلق ومواقف رد الفعل، أي مواقف[٧١] «العجز عن صياغة موقف فكري ومتناسق يحل التناقض بين حركتي التحديث والمحافظة، الذي كان يشكل طابع تلك المرحلة، إلى موقف تم فيه التأليف بين الاتجاهين، بنشوء المفهوم العلماني للعروبة»، أي بتبلور أوليّ للمفهوم الجديد للثقافة العربية، الذي ينطلق من التمسك بالتراث القومي الثقافي، ومن التعامل مع هذا التراث على ضوء الحياة المعاصرة. وبتخليص مفهوم العلمانية من المعنى[٧٢] «الذي ذهبت إليه بعض الدعوات التي وقعت أحياناً في فخ نفي التراث والهرب المتخفي من شخصيتها الحضارية».

وقد جاءت انعكاسات الحرب العالمية الثانية على المجتمع العربي والملامح الجديدة للعالم الجديد الذي نشأ بعد الحرب، معززة لهذا الاتجاه نحو تعميق أصالة الثقافة العربية المعاصرة، والمزيد من تفاعلها مع المعطيات الجديدة للحياة الحديثة، على صعيد المعرفة والتقنية والتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والايديولوجية... الخ.

كما أن جملة تيارات عامة جديدة، كانهيار المفهوم الارستوقراطي للثقافة وبروز التيار التحرري والديمقراطي للثقافة، ورجحان الثقافة العلمية والتكنولوجية، وتيارات الالتزام في الثقافة وانفتاح الثقافات وبدء نشوء ما يسمى «ثقافة الفضاء» التي تمتد إلى أبعاد تتجاوز كوكبنا الأرضي... كل ذلك قد انعكس على الثقافة العربية بعد الحرب العالمية الثانية،

---

(٦٩) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤** (بيروت: دار النهار، ١٩٧١).

(٧٠) المصدر نفسه.

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ص ٢٣١.

ذلك أن ثقافة المرحلة التاريخية الراهنة هي «ثقافة جماهير» ونضال من أجل تصحيح وتقويم الاعوجاج في الحياة البشرية التي ورثت عوامل سلبية عن المراحل السابقة للتطور. أما على صعيد الأمة العربية، فالمرحلة التأريخية تتسم بنهضة شاملة تتطلب من الثقافة أن تكون سلاحاً فعالاً في معركة المصير التي تخوضها الأمة العربية من أجل تحقيق وحدتها وحريتها ونهوضها الحضاري.

فالثقافة العربية، كما تتطلبها حاجات النهضة العربية، لها خصوصية تميزها. وهي كونها مشدودة إلى واقع تغتلي فيه عوامل التناقض، من تجزئة وتخلف واحتلال صهيوني ونفوذ ومصالح أجنبية ومخططات استعمارية... لذلك فهي بالدرجة الأولى ثقافة تنبع من أرض المعركة ولئن انعكست على الثقافة العربية تيارات الفكر الليبرالي والاشتراكي... وغيرها، فإن المعاناة الداخلية هي في طريقها إلى أن تصهر هذه التأثيرات جميعها، وأن تجعل منها غذاء لثقافة تحررية وحدوية جماهيرية، تستلهم الجماهير العربية كطاقة نضالية وحضارية، والتراث العربي الحي، من أجل إنضاج نظرة علمية شاملة تفتح أمام النهضة العربية آفاق المستقبل اللائق بالدور الحضاري للأمة العربية في هذا العصر.

فالثقافة العربية المعاصرة لا تستطيع أن تكون ثقافة «جزئية»، لأنها مطالبة بمعالجة كل معالم الحياة العربية، وهي لا تستطيع أن تكون «تجريدية» لأنها مدعوة إلى أن تجيب على الأسئلة التي يطرحها الواقع العربي مباشرة.

ثم هي لا يمكن أن تقتصر على «النخبة» لأنها مضطرة إلى أن تستنهض الجماهير الواسعة، كما أنها لا تنحصر في قطر واحد، ولا تستطيع أن تتوقف عند «النزعة القطرية»، لأنها تتصدى إلى التناقض الأكبر في حياة العرب المعاصرة المتمثل بالتجزئة. ثم إنها لا تستطيع أن تنغلق على الماضي بنزعة سلفية متحجرة، لأنها تفقد في هذه الحال قدرتها على التفاعل مع العصر. كما انها لا تستطيع أن تهمل تراثها إلا إذا فقدت أصالتها وهي أخيراً مدعوة إلى «إعادة بناء الشخصية العربية»، عبر التلاحم المتزايد والمتصاعد بين حركة الفكر العربي وحركة النضال القومي، أي بين دينامية الثقافة وبين حركة النهضة العربية.

وإذا كانت دينامية الثقافة تتجلى من خلال الزمر الخمس للتبدلات الخمس في المجتمع(٧٣) وهي:

١ ـ التبدل في العلاقات بين الإنسان والطبيعة والمجتمع؛

٢ ـ التناقضات في البنى الاجتماعية؛

٣ ـ دينامية التطلعات الانسانية؛

---

(٧٣) *La Culture et le pouvoir*, p. 313.

٤ ـ التبدلات الإرادية من إصلاحات وثورات؛

٥ ـ العلاقة بين التبدلات السيكولوجية الاجتماعية، وبين التبدلات في البنى والمؤسسات؛

فإن ذلك يعني أن دينامية الثقافة العربية المعاصرة لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير التعبير عن حركة الثورة العربية المعاصرة وايديولوجيتها.

إن تحليل الظواهر «السياسية والاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية» التي تميز التطور الذي مر به المجتمع العربي خلال ثلث القرن الأخير، يكشف لنا عن ولادة ثقافة جديدة «قومية» «تحررية» «تقدمية» تحمل ملامح النهضة العربية.

سابعاً: الثقافة والشخصية العربية

لقد عبّر المنشور الأول الشهير الذي أعده نابليون بونابرت والذي وزع على الناس مترجماً إلى اللغة العربية، عند حملته لاحتلال الوطن العربي، التي بدأها بمصر، عن فكرة أساسية طالما اتخذها الاستعمار بشقيه القديم والحديث، قاعدة يبني عليها استراتيجيته، ألا وهي استخدام الثقافة كسلاح لغزو الشخصية القومية. وقد «حرص بونابرت في خطته أن يجعل غزو الشخصية المصرية معركته الكبرى، بل إنه أعطى لهذه الحملة النفسية أهمية فاقت أهمية السلاح والجنود»[٧٤].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار عملية التعريب التي تكاد تأخذ شكل ثورة ثقافية بعد عدة أعوام من الاستقلال في الجزائر، وأكثر من عشرين سنة من استقلال تونس والمغرب، وكذلك البدء بتعريب ما تبقى من المناهج العلمية في بعض الكليات الجامعية التي بقيت تدرس باللغة الأجنبية، كالعراق مثلاً، ثم أخذنا بعين الاعتبار غربة مناهج التعليم عن حاجات النهضة العربية، وعن حاجات التنمية في الأقطار العربية إلى حد بعيد، وكذلك نسب الأمية... وغيرها من مظاهر الحياة الثقافية والتربوية في الوطن العربي، إذن لأدركنا أننا ما نزال ندفع حتى اليوم ثمن المرحلة الاستعمارية، ونجر ذيول مرحلة تاريخية سلبية ما تزال تحمل في طياتها قيود التجزئة الثقافية وآثار الاغتراب الثقافي، وأننا في صراعنا معها، إنما نهدم هياكل قديمة ونشيد بنى وركائز جديدة، ونصحح انحرافات ونواجه تناقضات، ونبني شخصيتنا القومية وثقافتنا الوطنية المنسجمة مع الأهداف الكبرى لكفاح الشعب العربي. فالفكر العربي المعاصر، يمر بمرحلة انتقالية هامة يتجاوز من خلالها التحديد السلبي لهويته «نحن لسنا غيرنا.... لسنا الغرب» إلى التحديد الايجابي لهذه الهوية «نحن أنفسنا، نحن عرب معاصرون»، أي الانتقال من المرحلة التي كانت

---

(٧٤) محمد عمارة، معارك العرب ضد الغزاة، ١١٨٧ ـ ١٨٠٧ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ١٤٤.

فيها الثقافة العربية بعيدة عن الروح الغربية وعن روح العصر في آن واحد، إلى مرحلة بدء الالتحام بين الثقافة العربية والشخصية العربية. وقد كان هذا الالتحام ثمرة للوعي بمواقع الخلل التي كانت تسود العلاقة بينهما. وبإدراك الطريقة المؤدية إلى التماسك والالتحام والتطابق فيما بينهما.

«كان العرب شديدي التأثر باللفظ، لأن الألفاظ كانت عندهم حقائق نابضة مترعة بالحياة، فكان يسمعها القلب لا الأذن، وتجيب عليها الشخصية كلها لا اللسان وحده، لذلك كان للفظة قدسية وكانت بمثابة تعهد، تربط الحياة وتتصرف بها، سواء حياة الفرد أم حياة الجماعة فاللفظة التي كانت كالورقة النقدية تمثل قيمة معينة من الذهب، غدت مجرد قصاصة من الورق، فنحن نرى نفسنا فقيرة إلى حد العدم تستطيع أن تغرق من حولها ببحر من الكلام. فلا غرابة في أن تفقد الثقة وتلتبس الأمور، ويكثر الغش والتلاعب... كانت الشخصية العربية كلاً موحداً، وقد آن لنا أن نزيل هذا التناقض، فنعيد للشخصية العربية وحدتها، وإلى الألفاظ معناها وقوتها»(٧٥).

فقد كان في بلادنا عدد غير قليل من الذين امتصتهم الثقافات الأجنبية والذين يعيشون بأجسامهم بيننا وأفكارهم وأرواحهم مع البلاد الأوروبية، وهم مع ذلك يعطون لأنفسهم حق إعطاء الرأي في مشاكلنا وماضينا وحق التأثير والتوجيه...

فقد كانت ثقافتهم تشدهم إلى وسطها الحي الذي نشأت فيه، إلى الغرب، لذلك كانوا ينظرون إلى المجتمع العربي «نظرة مجردة»(٧٦) ولم تتوقف عملية «التجريد الثقافي» هذه، إلا عندما بدأ المثقفون العرب يدركون بأن اختيار الطريق السهل والاكتفاء بالنظر إلى الواقع العربي من خارجه وعبر ثقافة ليست لها جذور في حياته، لا يمكن أن يؤدي إلى نتيجة إيجابية، وأن العملية شاقة ولا تحدث إلا بوجود شخصية عربية مستقلة ذات جذور عميقة في التراث القومي وذات آفاق عصرية واسعة ومتجددة، في آن واحد.

وعندئذ انتقل الفكر العربي المعاصر إلى مرحلة جديدة، فتحت الصلة بين الثقافة المعاصرة وبين يقظة الشخصية العربية، عبر نوعين من التحدي كانا أقرب إلى القانونين بالنسبة للمرحلة العربية المعاصرة وهما:

١ ـ التحدي الداخلي:

الذي يتمثل بظواهر الصراع داخل المجتمع العربي، بين «البداوة والحضارة»(٧٧)،

---

(٧٥) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٧٧) انظر: الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث**، وجابر عبد الحميد جابر، «الشخصية المصرية والشخصية العراقية،» **مجلة العلوم الاجتماعية القومية**، السنة ٨ (١٩٦٨).

بين التجزئة وتيار الوحدة، بين الثقافات السلفية والثقافات الحديثة... فالقيم البدوية ما تزال منتشرة ومتغلغلة في مختلف فئات المجتمع العربي وطبقاته، والوطن العربي «يحتوي على أكبر امتداد صحراوي على وجه الأرض»(٧٨)، وهو من ناحية أخرى يضم أطول الأنهار وأغزرها في العالم تقريباً، وهو «مهاد لحضارات العراق ومصر واليمن والشام وتونس والمغرب...» لذلك فهو أكثر المجتمعات كما يقول الأستاذ الوردي «معاناة للصراع بين البداوة والحضارة»، وإذا كانت البداوة، كما يقول المؤرخ الشهير ارنولد توينبي، هي «حضارة مجمدة»، فإن المهمة الأولى للثقافة العربية المعاصرة هو أن تطلقها من عقالها، وأن تحسم الصراع الداخلي في نفس كل إنسان عربي وفي تفكيره وفي علاقاته الاجتماعية، لصالح النهضة العربية.

وكذلك الأمر فيما يتعلق برواسب التجزئة وبآثار مراحل الاضطهاد والتحكم الأجنبي، وبالنظرات السلفية الجامدة.

فالمعركة الداخلية من أجل خلق نفسية الوحدة وعقلية الوحدة والسلوك الوحدوي والنظرة الوحدوية الشاملة إلى الأمة العربية، وكذلك الأمر فيما يتعلق بقيم الحرية والديمقراطية والتزام مصلحة العدد الأكبر من جماهير الأمة العربية وتكوين العقلية المنفتحة على التطور... كلها تحديات داخلية تصطدم بعادات وتقاليد ومفاهيم ونظرات ومصالح مناهضة لها. لذلك كان نشوء الثقافة العربية المعاصرة مقترناً بالحاجة إلى تربية جديدة، وإلى تكوين للشخصية الفردية وللأجيال العربية على أسس فكرية وقيمية جديدة.

فالثقافة بهذا الاعتبار هي «نوع من أنواع النضال، النضال مع النفس، النضال مع الفكر، لكي يتعب في تحصيل المعرفة، ولكي يجرؤ على تبديل الأسس السطحية في الفكر الشائع، ويعيد النظر في كل الأمور الأساسية حتى يصل إلى النظرة الجديدة»(٧٩).

ونحن نلاحظ أن تطور الحياة العربية، بعد الحرب العالمية الثانية من جهة، واتجاهات الإصلاح التربوي في الوطن العربي، تتجه نحو تنمية مشتركة للثقافة وللشخصية العربية، ضمن إطار عملية جدلية ومغالبة مستمرة للواقع.

٢ ـ التحدي الخارجي

لقد فرض التحدي الاستعماري ـ الصهيوني على الحياة العربية خلال مرحلة النهضة المعاصرة، طابع المعركة المصيرية الدائمة، وفي حالات الأخطار المصيرية التي يجابه فيها الانسان كفرد، والأمة كمجموع، وفي كل يوم قضية الحياة والموت، لا تتوقف المجابهة على الأسلحة المادية وعلى مخزن العتاد وعلى القوى المنظمة المعبأة للقتال، بل إن على هذا

(٧٨) المصدران نفسهما.

(٧٩) عفلق، المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٣.

المستوى من المجابهة، يصبح التحدي شاملاً وكلياً، ويستنهض الشخصية بكاملها فيتحدى الصراع الفكر كما يتحدى البنيان الداخلي للحياة الفردية والاجتماعية، ويتحدى القيم التي تبنى عليها هذه الحياة نفسها.

لذلك كانت الحروب المتسلسلة مع الكيان الصهيوني المفروضة على العرب لإعاقة نهضتهم وتحررهم ووحدتهم، بمثابة منعطفات أساسية في تحقيق الالتحام بين الثقافة العربية المعاصرة وبين الشخصية العربية التي تواجه قدرها وتصارع عدوها.

ففي عام ١٩٤٨، عام النكبة الأول في فلسطين، حاول العدو أن يستغل فشل العرب في منع الكارثة القومية، ليعطي انطباعاً عن الشخصية العربية وعن عجزها وفشلها. في حين أن المعركة لم تكن تمثل القوة العربية، بل كانت تعكس صورة الضعف والانقسام والتجزئة والتخلف... أي كانت تعبّر عن واقع أمة مغلوبة على أمرها، لم يكن مصيرها بيدها، وهي ما تزال في أول الطريق نحو التحرر فقد كان معظم الأقطار العربية آنذاك خاضعاً للاستعمار فاقداً القدرة على اتخاذ قرار التصدي للاحتلال الصهيوني.

وفي عام ١٩٥٦، عام العدوان الثلاثي (البريطاني والفرنسي والصهيوني) على مصر، حاول التحالف الاستعماري الصهيوني أن يرهب إرادة التحرر التي تمثلت بتأميم قناة السويس آنذاك وبمقاومة الاحلاف الاستعمارية وتحطيم احتكار السلاح، وأن يحطم روح المبادهة في الشخصية العربية، وأن يخنق شعلة الحماسة والروح النضالية، وأن يردع العقل العربي عن الخروج عن الأطر التي حددتها له الثقافة الاستعمارية.

وفي عام ١٩٦٧، عام نكبة ٥ حزيران/يونيو، تركزت قوى الصهيونية والاستعمار على تثبيت روح الهزيمة في الفكر العربي وفي النفسية العربية. وكثرت الأبحاث حول التخلف التكنولوجي وحول عجز الذهن العربي عن فهم حقائق العصر، والشخصية العربية عن مواجهة التحديات الخارجية[٨٠]، وحتى بعد حرب ٦ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٣، حيث اقترن الانهيار في جبهة العدو بانهيار الصور العنصرية المركبة عن الشخصية العربية[٨١]، فقد استمرت المحاولات لضرب الشخصية العربية من داخلها ونزع ثقتها من نفسها، وإعادة الذهن العربي إلى دوامة الترويض على الاستسلام للأمر الواقع.

كل ذلك بالرغم من أن رد فعل الأمة العربية على التحديات الخارجية كانت سلسلة تفوق فيها الانتصارات حجم النكسات لأن مرحلة الأمة العربية الراهنة مرحلة نهضة وصمود تشد الأمة العربية نحو الحرية واستكمال التطور ونحو الوحدة العربية، وتنقل الشخصية العربية من مراحل التخلف والانحطاط إلى مراحل الوعي والثقافة والحضارة.

---

(٨٠) انظر: يسين، الشخصية العربية بين المفهوم الاسرائيلي والمفهوم العربي.

(٨١) انظر: الياس فرح، ٦ تشرين بين التسوية والتحرير (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، ص ٢٠ ـ ٢٤.

فقد كانت انتفاضات سوريا المتلاحقة بعد الاحتلال الصهيوني منذ عام ١٩٤٩، وكانت ثورة مصر عام ١٩٥٢، ثم ثورة الجزائر عام ١٩٥٤ ثم استقلال تونس والمغرب والسودان، ثم الوحدة التاريخية بين مصر وسوريا وثورة ١٤ تموز/يوليو في العراق، عام ١٩٥٨، سلسلة صاعدة أذهلت العالم، لأنها كانت تعبيراً عن تفتح الشخصية العربية وازدهارها عبر وحدة النضال العربي.

لذلك كان طبيعياً أن تنتبه القوى الاستعمارية إلى خطورة هذا التحدي التأريخي على مصالحها، فيمضي التحالف الاستعماري الصهيوني صعوداً في تركيز تآمره من اجل ضرب هذه السلسلة من الانتصارات التي حققت تلاحماً قوياً بين الوعي العربي وبين النضال العربي، بين الثقافة العربية والشخصية العربية.

فكانت مرحلة الستينيات مرحلة جدلية من المد والجزر في التصدي للتحديات الخارجية، ثم جاءت مرحلة السبعينيات التي شهدت «حرب أكتوبر» و«ما بعد حرب اكتوبر»، وكيف أن التحالف الاستعماري الصهيوني يتابع مخططاته في تحويل الانتصارات العربية إلى نكسات جديدة تدخل على الشخصية العربية قلقاً دائماً، وتفتح في الحياة العربية ثغرات جديدة، وتضع الذهن العربي أمام مفارقات لا يمكن أن يستوعبها المنطق.

بيد أن مرحلة النهضة العربية كمرحلة تأريخية حتمية، إنما تنطوي باستمرار على القدرة على امتصاص التحديات الخارجية وربطها بالتحديات الداخلية ربطاً جدلياً، ينقل مواقع التطور في المجتمع العربي نحو مواجهة أكثر إيجابية وأعظم طاقة، كلما اتسعت مشاركة الجماهير العربية في تقرير المصير العربي، وكلما اشتد التلاحم الداخلي بين الشخصية العربية وبين الثقافة العربية المعاصرة.

وعلى هذا الأساس، ينبغي أن نتوقع إمعاناً من أعداء النهضة العربية، في موقفهم العنصري من الشخصية العربية ومن الثقافة العربية.

فصور الشخصية العربية في الغرب هي نقيض الصورة الايجابية المعطاة للشخصية الصهيونية، سواء في الكتابات والصحافة والاعلام. والمفهوم الغربي كالمفهوم الصهيوني، يربط السمات المميزة للشخصية العربية بتطور الصراع بين العرب وبين «الاستعمار الغربي والصهيوني». وكلاهما عنصري، لأن المعركة هي أساساً بين عنصرية الاستعمار والصهيونية وبين إنسانية القومية العربية والنهضة العربية[٨٢]. لذلك لا يمكن أن تتصور عملية إنضاج الشخصية العربية والالتحام بين الثقافة العربية والشخصية العربية، من دون جهد منظم وجهاد مستمر على مختلف الأصعدة الاعلامية والثقافية لتوضيح حقيقة الهوية الحضارية للنهضة العربية، جنباً إلى جنب مع تعبئة الحياة العربية وتركيزها حول مجابهة لتناقض الأساس الذي يعيق تطور المجتمع العربي وتقدمه الذي يتمثل بالتحديات الداخلية

---

(٨٢) انظر: **آفاق عربية** (بغداد): العدد ٥ (١٩٧٦) والعدد ٤ (١٩٧٦).

والخارجية التي تحدد الشخصية العربية في نمائها وفي تعبيرها الثقافي الأصيل عن ذاتها. وبهذا المقياس، نستطيع أن نتكلم عن النضال الثقافي الذي يشكل البوتقة الحقيقية التي تنصهر في داخلها كل آثار التفاعل بين الثقافة العربية المعاصرة وبين حركة النهضة العربية، والتي تجلو حقيقة الشخصية العربية ذات الطابع الانساني الحضاري، أمام العالم كله. «إن للبشرية تأريخاً واحداً مشتركاً، برغم ما يحتدم بداخله من انقسامات قومية وطبقية. وللثقافة كذلك تاريخ بشري مشترك. والثقافة الانسانية الشاملة هي خلاصة التجارب القومية والاجتماعية عبر التاريخ»(٨٣).

وإذا كان العرب في نهضتهم المعاصرة يتطلعون إلى تحقيق إنسانية أكثر انسجاماً مع القوانين العامة لتطور البشرية والحضارة فإن المحافظة على الطابع الانساني والحضاري لثقافتهم ولشخصيتهم القومية بالرغم من صراعهم مع القوى الاستعمارية والصهيونية التي تقف في وجه التطور التاريخي لشعوب القارات الثلاث بوجه خاص، إنما يشكل الميزة الكبرى والقوى الأساسية لإشعاعهم وتأثيرهم في تجارب العالم المعاصر. وإذا كان تروتسكي في كتاب **الادب والثورة**، يعتبر أن للاعتقاد بأن لـ«روسيا الأم» دوراً في تقديم طريقة كاملة في الحياة إلى سائر العالم، وليس مجرد أفكار ونماذج سياسية، بأن لهذا الاعتقاد، أثراً كبيراً في جعل الوعي أكثر اصطباغاً باللغة السياسية(٨٤).

كذلك فإن من الطبيعي أن يكون للقاسم المشترك الذي يوحد نضال الجماهير العربية في الوطن العربي الكبير، دور في جعل القومية العربية على الصعيدين الايديولوجي والسياسي بمثابة اللحمة والسدى للثقافة العربية المعاصرة وللشخصية العربية.

وإذا كانت «الثورة السياسية والاجتماعية قد سبقت الثورة الثقافية» في الاتحاد السوفياتي، كما يقول لينين(٨٥) فإن المضي فيها «كان يشكل شرطاً أساسياً لكي تصبح بلاده اشتراكية بكل معنى الكلمة». وهذه الثورة لا تتحقق، كما يقول رولاف لوروا(٨٦)، إلا إذا تحققت شروط ثلاثة:

أ ـ حصول الجماهير الشعبية على ما افتقرت إليه من ثقافة.

ب ـ خلق شروط جديدة للفعالية النوعية للمثقفين والاعتراف بدورهم الاجتماعي.

ج ـ البتر الارادي مع مرحلة الانحطاط والتمثل النقدي للتراث الثقافي.

وعلى ضوء ذلك يتبين أن إحدى المميزات الأساسية لحركة النهضة العربية إنما تتجلى

---

(٨٣) العالم، **الثقافة والثورة: مقالات في النقد**، ص ١٦٨.
(٨٤) اليوت، **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، ص ١١٠.
(٨٥) Rigaud, *La Culture pour vivre*, p. 123
(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

في الالتحام المتزايد بين الثقافة وبين الشخصية، بين الفكرة العربية وبين حركة التغيير الشاملة في المجتمع العربي.

فالأمة العربية، تتميز في هذه المرحلة التاريخية من تطورها، بكون نهضتها «إيجابية» لا تتوقف عند حدود رد الفعل على الحالات الطارئة التي تعتري واقعها الاجتماعي، بل تتجاوز ذلك إلى التعبير المتكامل عن شخصيتها الحضارية التي تأخذ بحكم عمق التجربة العربية المعاصرة واتساعها، بعداً إنسانياً متميزاً.

فـ«الثقافة العربية» هي تعبير عن شخصية تنمو وتتفتح وتتجدد وتبدع. و«الشخصية العربية» هي وعي متزايد وموقف حيوي من مشكلات الأمة.

وكلتاهما: الثقافة العربية والشخصية العربية، هما التعبير المباشر عن حركة النهضة العربية المعاصرة، المنسجمة مع حركة التأريخ التقدمي للبشرية. وإذا كانت أبحاث علماء الانسان (الانتربولوجيون) المعاصرة قد أكدت الدور المرجح للعوامل المحيطية في تكوين الشخصية الاجتماعية والفردية(٨٧)، أي ان «الشخصية إنما هي بالدرجة الأولى نتيجة ومحصلة للثقافة»، فإننا نستطيع أن نقدر على ضوء ذلك مستوى المسؤولية الثقافية في هذه المرحلة التاريخية من حياة الأمة العربية.

فالأجيال العربية اليوم محاطة بأنواع شتى من التأثيرات، بعضها عفوي وبعضها مصطنع ومخطط، من أجل الحيلولة دون نشوء شخصية عربية مستقلة متحررة الإرادة والفعل، مستوعبة لحاجات المرحلة التاريخية ومستعدة لأن تضع ذاتها كاملة في طريق النهضة العربية. فلا بد أن تكون نقطة الانطلاق، هي في خلق المناعة الثقافية وتكوين الحس النقدي جنباً إلى جنب مع الانفتاح الثقافي الأصيل المرتكز إلى وعي قومي يستمد من التراث القومي في الماضي، ومن المجابهة الدائمة للتحديات الراهنة، مادته لبناء ثقافة معبرة عن شخصية الأمة، وجعل هذه الشخصية بمستوى القدرة على تحقيق تحول تاريخي في حياة الانسانية، أي بمستوى الانجاز الحضاري والثقافي اللائق بأمة حضارية كأمتنا العربية.

إن الأبحاث حول «الشخصية القومية» حديثة، وقد كان للحرب العالمية دور في تطويرها. وقد حاول الباحثون الأمريكيون، ثم الصهيونيون، أن يوظفوا هذه الأبحاث بعد الحرب للقضاء على الثورة الفيتنامية وعلى الثورة الفلسطينية.

وقد كان البحث عن البناء الأساسي للشخصية العربية موضع اهتمام عدد متزايد من الباحثين كان معظمهم يهدف إلى استخدام المعرفة بالشخصية العربية كسلاح لمحاربتها وتشويهها. وإذا كان من درس ينبغي لنا نحن العرب أن ننتزعه من التجربة العربية المعاصرة فهو الحاجة إلى المزيد من المعرفة بالذات والعدو، لأن هذه المعرفة هي السلاح

---

(٨٧) Ralph Linton, *Le Fondement culturel de la personalité* (Paris: [s. n.], 1968), p. 123.

الأقوى في الصراع مع التحدي الداخلي والخارجي.

فالدراسة المنهجية للايديولوجية الصهيونية العنصرية، وللممارسات الفاشية الجديدة في فلسطين، والكشف عن حقيقة الهوية العنصرية المعادية للإنسانية وللحضارة في الكيان الصهيوني؛ كل ذلك، بالإضافة إلى المزيد من الوعي لتراثنا القومي الانساني وتركيزنا للنهضة العربية على أسس حضارية إنسانية، أي لجعل شخصيتنا القومية شخصية ثقافية ذات إشعاع منسجم مع روح العصر... إنما يشكل ذلك المنعطف التاريخي في حياتنا وفي الانتصار على عدونا وفي تغيير وجه العالم.

إن ثقافة «المواجهة المصيرية» وشخصية «الأمة المكافحة» من أجل حقها في الحرية والوحدة والنهضة، هما الجواب التاريخي على المرحلة الراهنة من تطور المجتمع العربي.

المثقفون العرب ودورهم الحضاري(*)

شبلي العيسمي

المعرفة، في حد ذاتها قوة، وقوة الأمة، أية أمة، ليست بكثرة سكانها ووفرة ثرواتها، بل بكثرة علمائها وارتفاع مستوى الثقافة بين أبنائها، والثروة الحقيقية هي الانسان المثقف القادر على أن ينفع نفسه وأمته. غير أن استغلال الثروة البشرية والافادة من الثقافة على أفضل وجه ممكن، يتطلبان توفير بعض الشروط والعوامل الدافعة للعمل والإبداع، ولعلنا نشير إلى أهم هذه الشروط والعوامل فيما يلي:

١ ـ الثقافة السطحية الضحلة، المتمثلة في من يمكن تسميتهم بأنصاف المتعلمين، لا تشكل الأرضية الصلبة والقوة المطلوبة لعملية التنمية والتحديث والتقدم، بل ربما أصبحت عائقاً كبيراً في بعض القضايا الأساسية والمهمة التي تحتاج إلى مزيد من الوعي والنضج الثقافي. وهنا تجدر الاشارة إلى أن التدني في مستوى التعليم بالوطن العربي، في مراحله المختلفة، لا يزال مستمراً بشكل واسع وخطير يدعو إلى القلق. وكذلك في الجامعات التي يفترض فيها أن تواكب عملية التطور والتجديد المتسارعة في الدول المتقدمة، ويقدر لها أن تكون بؤرة الاشعاع، ومركز الانطلاق نحو التقدم على أسس علمية ثابتة.

٢ ـ إن الثقافة المجردة، وأعني بها غير المرتبطة بطموح وطني وأهداف قومية، أو ايديولوجية فكرية وسياسية، ولا هم لصاحبها سوى الحصول على شهادة عالية تمكنه من العيش الرغيد على الصعيد الشخصي، هذه الثقافة تفقد جانباً كبيراً من الحوافز الدافعة للعمل والبذل، وتبقى من دون تنظيم وتخطيط، وهما من العوامل الضرورية لاستغلال

(*) من حوار وشهادات قومية، أجراها توفيق أبو بكر، وصدرت في كتاب: **حوارات استراتيجية** (١٩٨٩).

الامكانات الثقافية والإفادة منها على صعيد الوطن والأمة.

٣ ـ هنالك فئة من المثقفين المعجبين بالثقافة الغربية والمشدودين إليها إلى حد الانبهار بها، تجنح كثيراً نحو الاغتراب فيضعف ارتباطها بتراث الأمة وهويتها، أو تستسلم لهيمنة الثقافة الغربية، ويصبح من الطبيعي أن يقل اهتمامها بقضايا أمتها وهمومها، وأن يكون عطاؤها ونشاطها القومي ضعيفاً محدوداً أو مشوشاً وهامشياً. وليسوا قلائل أولئك الذين يتحينون الفرص من هذه الفئة لمغادرة أقطارهم، والعمل في ديار الغرب، وربما الاندماج به والذوبان فيه.

٤ ـ لئن كان الاغتراب وفق هذه الصيغة المذكورة مؤذياً أو قليل الجدوى، فهنالك ما يقابله من تمجيد التراث إلى حد الانبهار، والانشداد إلى الماضي بأمثلته ونماذجه القديمة. وهذا يقود إلى الانغلاق وعدم الاستفادة من تجارب الشعوب الأخرى وحضاراتها. وما دمنا نستخدم ما يقرب من تسعين بالمئة مما أبدعته الحضارة الغربية في حياتنا العامة، في التعليم والزراعة والصناعة والسكن والغذاء والاتصال والمواصلات... الخ فلا يجوز أن نهمل التعرف على روح هذه الحضارات الغربية وأسسها، وقيمها التي كان لها دور فعال في نجاحها، بقصد الاستفادة منها، وفي مقدمة هذه القيم احترام الحق والحقيقة والعلم وروح الجد والمثابرة في العمل. وإن لم نفعل بدافع الخوف من الاغتراب وفقدان الهوية، أو لأي سبب آخر نحكم على أنفسنا بالانغلاق والتعصب وعدم الثقة بالنفس ونكون من الخاسرين. ولذلك كان علينا أن نهتم بالحداثة وما فيها من وسائل التطوير والتجديد، من دون أن نهمل التراث وما فيه من عوامل المحافظة على الهوية القومية. وليس من المتعذر أن نوفق بينهما إذا ما اعتمدنا الأسلوب العلمي والنهج العقلي.

٥ ـ إن العوامل المساعدة على انتشار أفكار المثقفين، والاستجابة لآرائهم، وجعل دورهم مؤثراً، أن تكون نسبة المتعلمين مرتفعة، وأن تقل الأمية بين المواطنين، غير أن الواقع يشير ـ مع الأسف الشديد ـ إلى أن نسبة الأمية في الأقطار العربية لا تزال مرتفعة، وتصعد إلى أكثر من النصف في العديد منها. وهذا يعني أن الأفكار الغيبية والأسطورية والامكانات البدائية المعوقة للنهوض والتقدم، لا يزال لها نصيب وافر، كما أن إمكانات المشاركة في التنمية الحديثة، والقدرات المؤهلة للبناء والتجديد ضعيفة ومحدودة.

٦ ـ الأزمة الاقتصادية الخانقة، التي تلف شعوب العالم، ولا سيما في الدول النامية، ومنها الدول العربية، تسهم في التضييق على المثقفين وشل دورهم، وحمل الكثيرين منهم على الهجرة أو الاستسلام لضغوط السلطات الحاكمة ومغرياتها. وهكذا تنساق فئات منهم وراء الكسب المادي وتأمين العيش الرغيد والمكتسبات الخاصة، على حساب الاهتمام بالقضايا الوطنية والقومية والقضايا العامة. ومن الملاحظ أن دائرة هذه الفئات تتسع مع تفاقم الأزمات الاقتصادية والتضييق على الحريات العامة، وطغيان النزعة المادية على القيم الروحية والاخلاقية والوطنية.

٧ ـ من البديهي أن أهم العوامل والشروط التي لا بد منها، لكي يتمكن المثقفون

من النشاط والتأثير، هي أن يكون بمقدورهم نقل آرائهم وأفكارهم بحرية إلى المواطنين عن طريق الاتصال وإجراء الحوار والتفاعل، غير أن هذا لا يتحقق ما لم يتوفر نوع من الحياة الديمقراطية التي تسمح بالتعددية الفكرية والسياسية واحترام المؤسسات واستقلالية القضاء، وفصل السلطات ومراعاة مبدأ تكافؤ الفرص، مع ضمان الحد الأدنى من الحريات السياسية، كحرية الصحافة والنشر والنقد والمعارضة. هذا ومن المعروف في كل عصر ومصر، أن حركة النقد والإبداع والتطور الفكري تزدهر في مناخ الديمقراطية، وتضعف بغيابها. وعلى الرغم من أنني لا أملك إحصائيات عن نسبة القراء في الأقطار العربية، فإنني أعتقد بأنها تقلصت مع كبت الحريات العامة، ومع تضاؤل الاصدارات والكتب التي تعالج القضايا القومية بجرأة وصراحة، وبروح علمية بعيدة عن خدمة الأنظمة وتأثيراتها. ولئن كان من العزوف أو عدم الاقبال على الكتب الضحلة التي تبرر الواقع وتفسر ما يريده السلطان، درس لأصحابها، فإن هذا الدرس لا يكفي ما لم يشعر هؤلاء بأنهم منبوذون وغير محترمين من كل ذي ضمير حي يحترم الحقيقة ويغار على مصلحة الأمة.

وهنا تتوارد إلى الذهن أسئلة عديدة: كيف يمكن تحقيق المستوى المطلوب من الديمقراطية، ضمن الأوضاع والمعطيات الراهنة؟

وما هو دور المثقفين في ذلك؟ وما هو دور الجماهير وطلائعها الثورية المنظمة، وما هو دور الأنظمة العربية في عرقلة ذلك؟

ونظراً إلى أهمية هذا السؤال الأخير وإمكانية الإجابة عن الأسئلة الأخرى من خلال الإجابة عنه، سوف نتناوله في الفقرة التالية:

أولاً: دور الأنظمة العربية في لجم المثقفين وشل نشاطهم

في معظم الأقطار العربية نلاحظ أن الفئات الحاكمة، تكاد تسيطر على كل شيء يتصل بمصالح المواطنين وهمومهم، من خلال سيطرتها على أجهزة الاعلام والأمن، ووسائل العيش والمال، وما يتعلق بالتعليم والتوظيف ورخص العمل والسفر والعلاج والخدمات المختلفة... وتتمتع بسلطات تكاد تكون مطلقة، تستخدم الوعد والوعيد، وتعمد إلى الترهيب عندما لا يجدي الترغيب والاغراء والاستمالة بالوظائف ومراكز الجاه والمال، وفي الصحافة والشركات والمؤسسات المختلفة أو التسهيلات في الأعمال الحرة، أي انها تنعم على المقربين منها، وتنتقم من المعارضين لها، وتمنح أو تمنع ما تشاء عمن تشاء. كما أن القليل منها يتقيد بالدستور والقوانين التي تصدرها، فيكثر امتهان حقوق الانسان ومصادرة حرياته الشخصية والسياسية. وبذلك يغيب مبدأ تكافؤ الفرص وتتضاءل القدرة على المبادرة وحق الاختيار والمفاضلة، والنشاط في الحقل العام. وتكفي الاشارة هنا إلى أن أجهزة الأمن ونفقاتها تضاعفت عشرات المرات قياساً للمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية، لكي ندرك شدة الاهتمام بالنواحي الأمنية، وكيف غدت عند بعضهم صنماً يعبد، له الأولوية والأفضلية على كل شيء، وربما لا أتجاوز لو قلت: إنه

يفضل فتح دائرة جديدة للأمن على فتح مدرسة أو جامعة أو مركز بحوث ودراسات علمية. وهذا أمر طبيعي من وجهة نظره، لأنه مرتبط ببقائه في الحكم. وليس هذا فحسب، بل إن بعض هؤلاء يعتبر المحافظة على أمنه محافظة على كرامة الوطن ومصلحة الأمة، وبالتالي يعتبر النقد له نوعاً من المساس بالشرعية والقيم الوطنية، والمعارضة لحكمه انحرافاً وتخريباً، يستوجب العقوبة والتأديب. ومما يدعو إلى الدهشة والأسف، اننا حينما نقارن بين الحياة الديمقراطية في العقود الأخيرة مع ما كان قبلها، نجد أن الديمقراطية في الأربعينيات مثلاً، كانت على بساطتها وتشويهها، أفضل وأيسر لمسار التطور، حيث كان للمثقفين فيها دور أكبر وكلمة مسموعة أكثر مما نلاحظه في هذه الأيام. ولعل هذا مما يفسر لنا قلة عدد المفكرين والكتاب العمالقة في العقود الأخيرة عما كان عليه الأمر قبل ذلك. وهكذا فإن غياب الديمقراطية أو تزييفها، والاكتفاء منها بالشكل دون الجوهر على أيدي الأنظمة ذات الأصل العسكري أو المدني على حد سواء، يجعل المواطنين بعامة والمثقفين بخاصة مغلوبين على أمرهم، لا يستطيعون أن يعبروا عن أفكارهم وتطلعاتهم، ويبقى دورهم معطلاً مشلولاً. وتوكيداً لصحة هذا الذي نذهب إليه يكفي أن نشير إلى اضطرار المثقفين في عام ١٩٨٣ لعقد ندوة عن «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» في ليماسول ـ قبرص ـ أي في خارج الأرض العربية، عندما لم يجدوا مدينة عربية تتحمل ما يمكن أن يطرحوه من أفكار ومناقشات حرة. ليس هذا فحسب، بل إن السياسة القطرية المستحكمة والمميزة لطبيعة الأنظمة العربية، قد أقامت الحدود والسدود المنيعة في وجه التبادل الثقافي والتفاعل الفكري بين المثقفين العرب. فبعد أن كان الكتاب العربي يدخل من أي قطر إلى الأقطار الأخرى دون صعوبات تذكر، أصبح ذلك متعذراً للكثير من الكتب، أو صعباً جداً، ولا سيما عندما تتناول قضايا سياسية بصراحة لا تروق لهذا الحاكم أو ذاك. ويكفي أن يشك الرقيب الأمني أو الثقافي، بوجود بعض العبارات المتعارضة مع السياسة السائدة أو التي يقدر هو أنها تحمل معنى التعريض أو التحريض، أو الترويج لايديولوجية فكرية وسياسية مغضوب عليها، حتى يقرر عدم السماح للكتاب بدخول القطر، بل ربما يكفي أن يكون الكتاب حاملاً لاسم مؤلف معين أو صادراً عن دار نشر معينة حتى يمنع دخوله.

وفي أوضاع كهذه نلاحظ أن بعضهم يستسلم لإغراءات السلطة ويلهث وراء الكسب المادي، ورغد العيش فيسخر قلمه وفكره لما يرضيها ويحقق أهدافها، فيصبح جزءاً من الواقع المريض ويندمج فيه. في حين أن بعضهم الآخر لا ينزلق إلى هذا المستوى، فيكتفي بضمان الحد الأدنى من العيش الكريم مع المحافظة على سمعته وكرامته بعدم الانسياق الزائد، والاندفاع الشديد في تبرير المواقف الخاطئة، أو الدفاع عن حالات الانحراف والفساد والاستغلال. وفي هذا السلوك أضعف الإيمان. وهناك فئة أخرى من المثقفين، وربما أصبحت قلة، تحمل روح الجرأة والنضال والشعور بالمسؤولية، وتأبى الانتهاز والاستسلام لوعود السلطة ووعيدها، أو لمضايقاتها وإغراءاتها، ومضت في طريق الصمود والكتابة بما يرضي الحقيقة والعلم، كلما وحيثما أمكنها ذلك، وأمثال هؤلاء

عندما يزدردون الحسرة، ويرددون لا حول ولا قوة إلا بالله، والغصة تعتلج في نفوسهم، لا يستسلمون، بل يزدادون وعياً ونقمة، ويتحينون الفرص المواتية للجهر بآرائهم وتوعية المواطنين بحقائق الأمور، وحملهم بالتالي على التمرد والرفض لأوضاع الفساد والاستبداد. على أنه لا بد من التنويه في هذا المقام بأن ثمة ظروفاً موضوعية في الدول الغنية، والنفطية منها على وجه الخصوص، تحمل المثقفين من غير إكراه على الانسياق وراء الرفاهية والحياة السهلة، ذلك لأنهم لا يجدون فيها من الفقر والأزمات الاقتصادية والاجتماعية ما يشحذ عزائمهم ويحفزهم على المعارضة والنضال إلا في حدود ضيقة متصلة بقضايا عامة وطنية أو قومية، أو بحالات من الغلو في الاستغلال والتبذير المثير للمشاعر الانسانية لدى بعض شرائح المجتمع.

ومهما يكن من أمر، فإن للظروف والعوامل الموضوعية والذاتية، الدور الأكبر في جعل فئة دون أخرى من المثقفين أكثر صلابة وأغزر إنتاجاً وأشد اهتماماً بالقضايا القومية. وهذا يعني أن المسألة ليست مرتبطة بطبيعتهم الثقافية، ولا بكونهم من البرجوازية الصغيرة التي يحلو لبعضهم أن يعطيها صفات ثابتة وسمات معينة كالوسطية والفردية والغرور والنفس القصير... الخ. وإنما هم كأية شريحة أخرى من المجتمع يتأثر أفرادها بأنواع شتى من المؤثرات والضغوط والمغريات. ومع ذلك فإن مسؤوليتهم عن الانحراف أكبر بحكم وعيهم وثقافتهم.

ثانياً: دور المثقفين في المرحلة الراهنة

في الفترات التي يسود فيها الظلام والتردي، ويشتد الضياع والتداعي، تكون مسؤولية المثقفين في الخروج من هذه الأوضاع وتغييرها، هي المسؤولية الأولى، وذلك لما تحتاج إليه من توعية على أسبابها وأبعادها وكيفية الخروج منها، وهذا كله لا يتأتى من غير ثقافة ومعرفة ودراسات علمية، وهذه نقطة البداية لأي نضال يستهدف التغيير لواقع الجمود والفساد الذي نعاني منه.

في جميع الظروف والحالات يتحمل المثقفون عبء النهوض بالقضية القومية أكثر من غيرهم من شرائح المجتمع العربي، بحكم ما يتوفر لهم من سلاح المعرفة والوعي. ولعل نظرة عامة نلقيها على تاريخ النضال العربي في هذا العصر، تكشف لنا الدور القيادي للمثقفين، سواء أكان ذلك في تأسيس الجمعيات والأندية والمنظمات الفكرية والسياسية التي قامت بعبء التوعية على خطر الاستعمار والتحريض عليه، والانتفاض أو الثورة ضده، أم في تشكيل الأحزاب والحركات النضالية وقيادتها حتى الوقت الحاضر، أم في تحريك التظاهرات التي كثيراً ما كانت تبدأ من المدارس والجامعات، وهي الوسط الذي يتركز فيه وجود الطبقة المثقفة، ثم تتسع فيما بعد لتشمل طبقات الشعب وفئاته المختلفة.

لقد صدق أحد المفكرين حين قال: «إن الأفكار تحرك العالم». والواقع أن كل حركة ثورية تبدأ بفكرة معبرة عن حاجات الأمة وتطلعاتها، ثم تتبلور الفكرة وتتعمق بالشرح

والتوضيح، فتستقطب حولها أشخاصاً يتحمسون لها ويعملون على نشرها. وتزداد حماستهم لها مع الممارسة النضالية، وبالمعاناة والتضحية من أجلها. وهكذا تتجسد الفكرة في أشخاص، وينمو الايمان لديهم ويتلاقون في تنظيم، فتولد الحركة الثورية القادرة على الفعل والتغيير، وتنمو قدرتها بالتنظيم المحكم، والتخطيط العلمي، والممارسة النضالية. وكلما كانت الفكرة علمية وأصيلة وعصرية، ومعبرة بصدق وعمق عن حاجات الأكثرية وتطلعاتها، وعن طموح الأمة ونزوعها الرسالي، كانت أشد تأثيراً وأقوى على الدفع والتحريك. ولكي تنتشر الفكرة «الايديولوجية» بين الجماهير، يجب أن تنقل إليها بصيغ واضحة مبسطة، وأن تكون القيادات التي تنقلها صادقة مؤمنة بها، لأن الجمهور يقرأ المبادئ ويتأثر بها ويتحمس لها من خلال ما يقوم به ويفعله القياديون القدوة والقادرون على التزام المصداقية.

أوطاننا تبني على خلق تليه — معارف فإرادة فنضال
تحيا المبادئ بالتزام دعاتها — وتموت إن محت الكلام فعال

إذا علمنا أن الأنظمة القائمة، بما تملكه من إمكانات ضخمة، ووسائل إعلامية فنية متطورة، تستطيع التلاعب في عواطف الجماهير، والتأثير على عقولها، وتضليلها وشل قدرتها على التغيير، وأن المنظمات السياسية بقياداتها الراهنة، ليست في مستوى الأهداف المنشودة والتحديات القائمة، أدركنا مدى الصعوبة التي تواجه المثقفين في المهام المطلوبة منهم. ولذلك أو من أجل ذلك كان على المناضلين الصادقين منهم والمخلصين للحقيقة، والذين لا تلهيهم مصالحهم الخاصة عن الاهتمام بالقضايا العامة، أن يضاعفوا نشاطهم، وأن يفتشوا عن الوسائل الأكثر فعالية للعمل المشترك القائم على التعاون والتنسيق والتنظيم. ومهما كانت الأنظمة قاسية في مقاومة المثقفين المعارضين لها، ومهما كانت الصعوبات والمعوقات التي تعترض نشاطهم، فإن ثمة وسائل وفرصاً كثيرة، يستطيعون أن يعبروا فيها عن آرائهم وأن يبلوروا أفكارهم في صيغ وأهداف واضحة، تستقطب الجماهير وتحولها إلى قوة فاعلة ومناضلة، ولا سيما بعد أن توفر في السنوات الأخيرة الحد الأدنى من الديمقراطية في بعض الأقطار العربية، كمصر والسودان وتونس بالإضافة إلى لبنان. وكل ما نأمله ونرجوه لها أن تنضج وتتجذر لا أن تنتكس وتنحسر.

ومما يدعو إلى شيء من التفاؤل، أن نشاط المثقفين واهتمامهم بالقضايا القومية المهمة، كالديمقراطية والوحدة والتنمية والتحرر من التبعية، ومواجهة التحديات الصهيونية والامبريالية آخذان بالنمو والتوسع، ويظهران في كثرة الندوات والاصدارات المختلفة، بالرغم من العقبات العديدة التي سبق أن تحدثنا عنها. ولئن لم يقدموا في العقود الأربعة الماضية كل ما كان باستطاعتهم أن يقدموه، لأسباب ذاتية، وموضوعية، فإن عليهم أن يضاعفوا جهودهم بكثير من الجرأة والشعور بالمسؤولية التاريخية، في هذه المرحلة العصيبة من حياة الأمة، وأن يسلطوا الأضواء على مواطن القوة والضعف، وعلى مواضع الخطأ والصواب في تجارب العمل القومي العربي، وأن يحددوا الأهداف المرحلية والاستراتيجية على أساس من الدراسات العلمية الرصينة.

الأدب ووحدة الثقافة العربية(*)

عبد الله عبد الدائم

لعل الأدب ـ من بين مظاهر الحضارة الأخرى ـ أحفلها تعبيراً عن شخصية الأمة وهويتها القومية، لا بوصفه مرآة لتلك الشخصية فحسب، ولكن بوصفه أعمق أداة لخلقها وتجديدها أيضاً. إن سائر قسمات الحضارة، من علم واقتصاد وعمران وسواها، نتاج لإبداع الأمة وعبقريتها وقدرتها على تسخير الطبيعة للانسان. أما الأدب ـ ومعه الفن والفلسفة ـ فهو الذي يكشف عن الملامح الذاتية الخاصة للأمة حاملاً منه نظرتها إلى الكون والوجود وتصورها لدور الانسان فيهما. إنه وعي الأمة لحقيقتها ورسالتها، وإنه الدور المشع عبر العصور يختزن معه كل يوم رؤاها العميقة وصبواتها المتشوفة المتجددة وطموحها الخلاق إلى إبداع مصيرها ومصير الانسان عامة.

وهو إذ يفعل ذلك، يندسّ في أعماق الشعور، بل في أقاصي اللاشعور، ويحفر مجراه في النفوس عارماً قوياً باقياً لا تزعزعه الغواشي ولا تنال منه الأحداث. أصالة الأمة ثاوية أولاً في أدبها، لأنه تعبير عما تنفرد به، ولأن أداته اللغة القومية التي تحمل معها دوماً فلسفة الأمة وتجربتها، ولأن ميدانه الجماهير الواسعة العريضة، يغذيها ويغتذي بها، ويرفدها وترفده، ويحيا بها ومنها. والأدب العربي من أكثر الآداب العالمية التصاقاً بهوية الأمة وأصالتها ورسالتها لا لأنه أدب غني وحسب، بل لأنه كان وما يزال أبرز ما اختصت به الأمة العربية منذ بداية تاريخها حتى اليوم.

وليس من قبيل الطرفة أن نروي ما أثر عن ابن المقفع في هذا الشأن، فقد جاء في **الامتاع والمؤانسة** لأبي حيان التوحيدي ما يأتي:

«قال شبيب بن شبة: إنّا لوقوف في عرصة المربد ـ وهو موقف الاشراف ومجتمع الناس وقد حضر

(*) نشر في: **الآداب**، السنة ٢٦، العدد ٢ (شباط/فبراير ١٩٧٨)، ص ٨ ـ ١٦.

أعيان المصر - إذ طلع ابن المقفع، فما فينا أحد إلا هشّ له وارتاح إلى مساءلته... ثم أقبل علينا فقال: أي الأمم أعقل؟ فظننا أنه يريد الفرس. فقلنا: فارس أعقل الأمم، نقصد مقاربته ونتوخى مصانعته. فقال: كلا، ليس ذلك لها ولا فيها، هم قوم علموا فتعلموا، ومثل لهم فامتثلوا واقتدوا، وبُدئوا بأمر فصاروا إلى اتّباعه، وليس لهم استنباط ولا استخراج. فقلنا له: الروم. فقال: ليس ذلك عندها، بل لهم أبدان وثيقة، وهم أصحاب بناء وهندسة لا يعرفون سواهما ولا يحسنون غيرهما. قلنا: فالصين. قال: أصحاب أثاث وصنعة، لا فكر لها ولا روية. قلنا: فالترك. قال: سباع للهراش. قلنا: فالهند. قال: أصحاب وهم ومخرقة وشعبذة وحيلة. قلنا: فالزنج. قال: بهائم هاملة. فرددنا الأمر إليه. قال: العرب. فتلاحظنا وهمس بعضنا إلى بعض. فغاظه ذلك منا وامتقع لونه ثم قال: كأنكم تظنون فيّ مقاربتكم، فوالله لوددت أن الأمر ليس لكم ولا فيكم، ولكن كرهت إن فاتني الأمر أن يفوتني الصواب. إلى أن يقول: «إن العرب ليس لها أول تؤمه ولا كتاب يدلها. أهل بلد قفر ووحشة من الإنس، احتاج كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره وعقله...». وبعد أن يبين كيف قادهم ذلك إلى تنظيم أمور معاشهم وحياتهم وابتكار آدابهم وعلومهم، ينتهي إلى القول: «وجعلوا بينهم (يعني العرب) شيئاً ينتهون به عن المنكر، ويرغبهم في الجميل، ويتجنبون به الدناءة ويحضهم على المكارم. حتى ان الرجل منهم وهو في فج من الأرض يصف المكارم فما يبقي من نعتها شيئاً، ويسرف في ذم المساوئ فلا يقصر. ليس لهم كلام إلا وهم يحاضون به على اصطناع المعروف ثم حفظ الجار وبذل المال وابتناء المحامد. كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله، ويستخرجه بفطنته وفكرته، فلا يتعلمون ولا يتأدبون، بل نحائز مؤدبة وعقول عارفة، فلذلك قلت لكم: إنهم أعقل الأمم لصحة الفطرة واعتدال البنية وصواب الفكر وذكاء الفهم».

ليس قصدنا من رواية هذا الحديث أن نفاضل بين العرب وسواهم وأن ندعي لهم السبق والفضل على من عداهم، فنحن ننكر مثل هذا المذهب في مديح أمة وتجريح سواها. غير أننا نؤمن - وتؤمن معنا الدراسات الحديثة - أن ثمة خصائص تميز أمة من أمة كالخصائص التي تميز طباع الأفراد بعضها من بعض. وليس في ذلك حكم قيمة وتفضيل لخاصة على أخرى وبالتالي لأمة على أخرى، بل تقرير لواقع ووصف لحقيقة. ومثل هذا المعنى هو الذي ينتهي إليه صاحب **الامتاع والمؤانسة**، إذ يقول معقباً على كلام ابن المقفع:

«فلكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساو، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير. وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم. فللفرس السياسة والاداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة، وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة، وللترك الشجاعة والاقدام، وللزنج الصبر والكد والفرح، وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان».

على أننا حين نذكر أن الأدب هو السمة الغالبة التي امتازت بها الأمة العربية لا نعني بذلك أن نعاود خطأ شائعاً، وهو أن المنازع العلمية التجريبية بعيدة عن عطاء العرب وحضارتهم. فنحن نؤمن أن أهم ما تتصف به الحضارة العربية أنها استطاعت - ولا سيما في أوج ازدهارها - أن تجمع جمعاً وثيقاً بين المنازع الأدبية الفكرية وبين المنازع العلمية التجريبية، في حين اقتصرت الحضارة اليونانية كما يقول راندال، في كتابه عن **تكوين العقل الحديث** على النتاج الفكري والفلسفي، ودار فيها العقل حول ذاته بدلاً من أن

يدور حول الأشياء. وحسبنا دليلاً على ذلك «بيت الحكمة» في بغداد وعطاؤه العلمي وأبحاثه التجريبية، إلى جانب العطاء الأدبي والفكري الذي نعرف. وهذا المنزع العلمي التجريبي لدى العرب ـ الذي ولد الحضارة الحديثة في الغرب ـ هو الذي يحلو لكاتب مثل فانتيجو أن يدعوه باسم المعجزة العربية.

وبعد، هذا حديث ذو شجون قد يذهب بنا بعيداً وقد ينأى بنا عن مقاصد بحثنا. ولعل خير ما نفعل للتدليل على صحة ما قدمنا من قول حول الالتحام العميق بين الأدب وحياة العرب ونظرتهم إلى العالم، أن نتقرى بعض صفحات الأدب العربي في ماضيه وحاضره، وأن نرى خاصة كيف عبر هذا الأدب عن ثقافة موحدة وكيف كان في الوقت نفسه أداة لتوحيد الثقافة.

وهنا نود ـ رغبة منا في جمع شتات مثل هذا البحث الواسع الشائك ـ أن نتحدث عن هذه الصلة بين الأدب ووحدة الثقافة العربية خلال فترتين من فترات حياة الأمة العربية، فنتحدث أولاً عن دور الأدب في وحدة الثقافة العربية، بل وفي سلامة الأمة العربية وحفظها، بعد تداعي الدولة العربية الاسلامية على يد الأعاجم حتى بواكير الغزو الاستعماري الغربي. ونتحدث بعد ذلك عن دور الأدب في وحدة الثقافة العربية في العصور الحديثة منذ بواكير النهضة العربية في مطلع القرن التاسع عشر حتى اليوم، ثم نخلص من هذا إلى إيضاح مفهومنا للدور الذي ينبغي أن يلعبه الأدب في المستقبل من أجل توطيد وحدة الثقافة العربية وتعميق مجراها وإغناء عطائها.

فنحن في هذا لا بد أن نقتصر على عرض خاطف سريع، فشعاب البحث كثيرة هيهات أن تفي بها أسفار برأسها.

أما دور الأدب في وحدة الثقافة العربية في عصر تكونها في الجاهلية والاسلام وفي عصور ازدهارها أيام بني أمية والعباس فندعه جانباً لاتساع أبعاده ونطاقه ولأن شأنه بيّن لا يحتاج إلى فضل من إيضاح.

أولاً ـ الأدب ووحدة الثقافة العربية أيام انحطاط الدولة العربية

لا بد من التنبيه أولاً أن عصر الانحطاط هذا متصل بما قبله موصول بما بعده، وإن فصلنا له هو من باب تيسير الدراسة والبحث. كذلك لا بد من التنبيه أن ما يدعى باسم عصر الانحطاط عرف في الحقيقة ومضات مشرقة، وعرف يقظات سياسية نامية هنا وهناك في أرجاء الوطن العربي، وحمل في أعماقه بذور النهضة التي تلته. ولم يكن عصر الانحطاط سباتاً وركوداً كله، بل كان أقرب ما يكون إلى عصر انتظار وترقب وتحفز تنضج فيه التجربة العربية من خلال الألم ومرارة الهزيمة العسكرية، وتقيم في الأعماق قواها المتطلعة إلى الانبعاث.

وههنا أيضاً نكتفي بالقليل، محاولين الاقتصار على جوهر الأمر، وجوهر الأمر

عندنا أن الأمة العربية حين غلبت على يد أخلاط المغول والترك والتتر، ولا سيما بعد سقوط بغداد عام ١٢٥٨م. هزمت عسكرياً ولم تهزم ثقافياً. ولقد كان ارتيادها المستمر لمعين أدبها وما يحمله من تعبير عن هويتها القومية وعن قيمها التي تدين بها، أهم عامل في الابقاء على وجودها وفي مقارعتها للدخلاء ومناهضتها للغزاة. لقد ظلت المعاني التي حملها الأدب العربي في العصور الخالية شائعة لدى أبناء الأمة في جميع أقطارهم في فترة التقهقر هذه، يغتذون بها ويستمدون منها شعوراً بالأصالة وبوحدة الارتباط ووحدة المصير، ويمتاحون من خلالها العزم على الانبعاث والنهضة. وأهم ما في الأمر أن تلك المعاني الأدبية لم تكن شائعة لدى الصفوة من المتعلمين وحدهم، بل كانت حظاً مشتركاً بين أبناء البلاد العربية، على اختلاف حظوظهم من الثقافة. كانت تلك الآداب تنقل من الآباء إلى الأبناء، ويتناقلها جيل عن جيل، وتنبث في معاهد التعليم على اختلاف مستوياتها، كتاتيب أو مدارس، وتشيع في دور العلم غير النظامية، كمجالس العلماء ودور الوراقين والمساجد والزوايا والربط وسواها. كانت الأجيال تأخذها كابراً عن كابر، وفي كل دنيا العرب، شامخة حاملة لتراث واحد وقيم واحدة ومنازع واحدة، مكونة مواقف وأنماطاً من السلوك واحدة، أي ثقافة واحدة.

الأشعار التي تروى والأمثال التي تتداول والحكم التي تتبادلها الألسن والأقوال المأثورة التي تسير بها الركبان، كانت كلها ثروة من الفكر الموحد والقيم الواحدة. تشد أبناء الأمة العربية بعضهم إلى بعض وتلف الأقطار العربية كلها بإطار من الشعور بالانتساب إلى الأصل الواحد والانتماء إلى المحتد الأصيل.

لقد كانت لقاء عبر الحدود والسدود، ومن وراء الضغط والاكراه، تجمع الأمة العربية على كلمة واحدة وتزودها بما يشد من عزيمتها ويلهب آمالها ويذكي نضالها.

وهل نحتاج إلى الشواهد وهي أكثر من الكثير؟

مآثر الجاهلية الذائعة في حكم زهير وأوابد امرئ القيس وعنترة والنابغة والأعشى وسواهم، وأقوال الاعراب المنثورة وأمثالهم، وسوى ذلك كثير تطل عبر القرون تنبث في ذاكرة الأجيال تمتاح منها الكثير من أخلاق العرب الأصيلة من كرم ونجدة وشجاعة ووفاء بالعهد ورعاية للجار ونصرة للمظلوم.

وأدب الدعوة الاسلامية ينقل إلى الأجيال صفحات من روح الاسلام وجهاده في سبيل نشر القيم العربية الانسانية الخالدة. والأقوال المأثورة عن الصحابة والخلفاء الراشدين وسواهم من بناة الوثبة الاسلامية العربية تطبع في النفوس معاني الرسالة التي أوكلها الاسلام للعرب، والأخلاق العربية التي بعث الرسول ليتممها، وتعمل على خلق بنيان نفسي موحد وتربة فكرية متكاملة.

والأحاديث الشريفة تعلم الجهاد والنضال ومكارم الأخلاق، وترسم سبل السلوك والعمل، وتذيع بين أفراد الأمة تبني شخصيتها المتماسكة وسلوكها الموحد. والقرآن

الكريم - كتاب العربية الأكبر - يأسر بإعجازه وبلاغته ولسانه العربي المبين نفوس العرب، ويجمعهم على كلمة واحدة وقيم واحدة، ويؤلف بين قلوبهم، ويحيل وجودهم وجوداً إنسانياً شاملاً، ويجعل منهم أمناء على نظرة واحدة، حملة لمنطلقات واحدة، رواداً لبناء عالم إنساني جديد، ويحفظ فوق هذا وقبل هذا لغتهم القومية ويغنيها ويتخذ منها الاداة الأولى لوحدتهم الحافظة لكيانهم الحاملة لرسالتهم.

والتراث الأدبي في العصر الأموي - شعره ونثره - يذكي روح العروبة ويجند العصبية العربية في بناء الدولة الجديدة ويسجل خطوات العرب في انطلاقهم نحو الفتح المادي والمعنوي ونحو العمران الحضاري.

وأدب العصر العباسي وما بعده - أيام ازدهار الدولة العربية الاسلامية - يسجل نضال الأمة العربية في سبيل الابقاء على هويتها أمام هجمات الشعوب الأخرى، ويعطي الصورة السليمة لمزج الثقافة العربية بالثقافات الأعجمية، ويرد دعاوى الشعوبية، ويبرز من جديد شأن العرب ودورهم وقيمهم وأخلاقهم. وهيهات أن نوفي هذا التراث الأدبي الموحّد بعض حقه في مثل هذا المقام. ووراء ما ذكرنا أجواء وآفاق فسيحة من الأدب العربي الذي ذاع وشاع بين الجماهير في شتى الأقطار العربية وأشاع معه مواقف ونظرات ومثلاً قوية الوشائج، مفصحة عن أصالة الأمة العربية وخصائصها، باعثة على امتطاء طريق واحدة للعمل والبلاء.

وإذا كانت الثقافة تعني في نهاية الأمر - كما تبين الدراسات الانتروبولوجية والاجتماعية الحديثة - أنماط السلوك الشائعة لدى شعب من الشعوب، سواء كانت مادية أو معنوية، فلا شك أن أنماط السلوك لدى الانسان العربي قد صاغتها الآداب العربية صياغة واحدة متينة أصيلة، جعلت من الوجود العربي جسداً واحداً يختلج وينشط مؤتلفاً متسقاً متناغماً.

لقد أوجد الأدب ضرباً من الشعور الجماعي، بل من اللاشعور الجماعي، وتغلغل الكيان العضوي للفرد العربي أنى كان وخالط منه اللحم والدم، ووسمه بسمات واحدة ونظرات جامعة تنبثق من الأعماق في كل مناسبة لترده إلى أصوله وجذوره مهما تآمر عليه الأحداث.

* * *

ولقد استطاعت هذه الثقافة الأدبية العربية الموحدة، أشعاراً وأمثالاً وأقوالاً مأثورة وحكماً وأقاصيص ونصوصاً أدبية وأحاديث شريفة وآيات، أن تبقى خاصة على هوية الانسان العربي في عهود الغلبة الأجنبية، ولا سيما بعد الغزو الاستعماري الأوروبي، وأن تكون لديه قيماً متماثلة ونظرات متشاكلة وعزيمة موحدة في سبيل الخلاص من أثقاله والانطلاق نحو تجديد رسالته. إنها إلى جانب التراث الاسلامي في تمامه وكماله، بل عن طريق التضامن الكامل بينها وبينه، حفظت الشخصية العربية من الضياع وأنقذتها من

مخاطر الاغتراب والاستلاب الثقافي، وجعلتها قادرة على مقاومة ما تعرض له المجتمع العربي، لا سيما بعد غزو الاستعمار من أخطار تهدد قيمه وبنيانه وتاريخه، بل تهدد وجوده. وهنا لا بد من كلمة حق تقال وهي أن الذي وفر الحماية الثقافية والحماية القومية السياسية بالتالي للوجود العربي بعد غزوات الاستعمار الغربي خاصة منذ أيام الحملات الايبيرية حتى غزوات الاستعمار الحديث، لم يكن كما قد يخيل للمرء أولئك المثقفين الذين اغتذوا بالثقافة الأجنبية وحاولوا نقلها إلى أوطانهم. فبعض هؤلاء المثقفين كثيراً ما خدعوا ببريق الثقافة الغربية الوافدة وبقيمها المحدثة خداعاً أنساهم في كثير من الأحيان جذورهم وأصولهم العريقة، بل إن فريقاً منهم لم ينج من أن يكون لعبة في يد المستعمر يجنده في معركته الضارية ضد الوجود العربي، تلك المعركة التي وعى المستعمر منذ البداية أنها لن تفلح سياسياً وعسكرياً إذا لم تفلح ثقافياً، أي إذا لم يتم اقتلاع الانسان العربي من تربة ثقافته القومية تمهيداً لاقتلاع شخصيته المستقلة ولذوبانه في شخصية الغازي. لقد أراد الاستعمار أولاً وقبل كل شيء ـ ومحاولته العنيدة في المغرب العربي أكبر شاهد على ذلك ـ أن يخلق لدى الإنسان العربي إكباراً لثقافة الأجنبي المحتل يوازيه ازراء بالثقافة العربية، ووعى بوضوح أن النصر العسكري والسياسي لن يتأتى له إلا إذا حقق النصر الثقافي. هذا الهدف الاستعماري أيدت جهوده مع الأسف فئات مثقفة في البلاد العربية ـ عن وعي منها أو عن غير وعي ـ حسبت أن تخلف البلاد العربية مرده إلى تخلف ثقافتها وقيمها، وأن سبيل التقدم هو اصطناع الثقافة الغربية والمعايير الغربية.

ومن هنا فإن الذي حفظ الثقافة العربية حقاً من الضياع والاضمحلال، وحفظ الوجود العربي كله، لم يكن المثقفين بالدرجة الأولى، بل كان جمهرة الناس من أبناء الأمة العربية الذين تختلف حظوظهم الثقافية دون شك ويختلف نصيب كل منهم من ثقافته العربية، غير أنهم جميعهم رضعوا إلى حد كبير من معين تراثهم القومي المشترك وأدبهم العربي الموحد.

نقول هذا ونحن ندرك أن فريقاً من المثقفين قيض لهم أن ينجوا من هذا التشويه والانحراف الثقافي، وعرفوا كيف يستمدون من ثقافة الأجنبي ما يردهم إلى جذورهم وما يوظفونه في خدمة ثقافتهم وأمتهم وما يحاربون به الدخيل عن طريق سلاحه نفسه.

والحق أن مقارعة الاحتلال الأجنبي لجأت في كثير من الأحيان إلى سلاح الثقافة العربية الأصيلة وجعلت وسيلتها إحياء الآداب العربية والتراث العربي. فكما ناهض المجتمع العربي في العصور القديمة الهجمات الشعوبية عن طريق إحياء الآداب العربية وبيان مآثر العرب في الجاهلية وما بعدها، فعله الجاحظ وابن قتيبة وسواهما، قارع المثقفون المؤمنون بأمتهم الاحتلال العثماني، ومن بعده الاحتلال الغربي، عن طريق نشر الثقافة العربية وإحيائها. هذا ما فعله الشيخ طاهر الجزائري في دمشق، وما فعله إبراهيم اليازجي والشيخ عبد القادر الأسير وبطرس البستاني وحسن بيهم في لبنان في محاربتهم للعثمانيين، وهذا ما فعله «العلماء» في الجزائر وما فعله كثير سواهم في سائر أرجاء

الوطن العربي من أجل محاربة الاستعمار الحديث.

ثانياً ـ دور الأدب في وحدة الثقافة العربية في العصور الحديثة

العصور الحديثة في التاريخ العربي تجد بذورها كما قلنا في مرحلة الانحطاط نفسها التي لم تخل من ومضات وخلجات انبعاثية. وهنا أيضاً لا نستطيع أن نفصل هذه العصور عما سبقتها وأن نضع لها حدوداً زمنية دقيقة. ولعل حملة نابليون على مصر في مطلع القرن التاسع عشر إحدى الصور الهامة التي تشير إلى بداية تلك العصور.

. على أنه ليس من شأننا أن نتحدث حديثاً تاريخياً عن تلك العصور وأن نبين عوامل نشأتها وخصائصها. والذي يعنينا أن نتحدث عن سماتها الأدبية. وأبرز سمة أدبية لتلك العصور ظهور آداب المحدثين فيها إلى جانب آداب القدامى، واتصال المحدثين هؤلاء بالتجربة الأدبية العالمية.

وظهور أدب المحدثين هذا إلى جانب الآداب العربية القديمة طرح في قوة وقسوة مسألة الصراع بين القديم والحديث، وبتعبير أوضح طرح الصراع بين الاتجاهات الأدبية التي سقت جذورها أولاً وقبل كل شيء من الآداب الأجنبية وبين الاتجاهات التي ظلت تنهل من معين الآداب العربية القديمة.

وإذا توخينا الايجاز المفرط في هذا المجال قلنا ان الأدب العربي الحديث ترجّح في الواقع بين تيارات ثلاثة أساسية:

أولها ـ التيار الذي يسقي معظم عطائه ونتاجه من الأدب العربي القديم ويحاول إحياء التجربة الأدبية العربية إحياء حرفياً عن طريق الرجوع إلى مظانها الأصيلة عن طريق نشر تلك المظان وإشاعتها.

وثانيها ـ التيار الذي أعرض عن الأدب العربي والثقافة العربية القديمة واستهتر بهما، بل عمل على الازراء بشأنهما، سعياً إلى نشر قيم الحضارة الغربية الوافدة وإلى تقليد أساليبها وفنونها الأدبية. ويرتبط بهذا التيار تيار الأدب المحلي الاقليمي الذي حاول أن ينسلخ عن ربط الثقافة في بعض الأقطار العربية بالثقافة العربية وأن يربطها في آن واحد بالثقافات التاريخية القديمة والثقافات القطرية المحلية والثقافات الأجنبية.

وثالثها ـ التيار الذي حاول مزج الثقافة العربية بالثقافة الأجنبية فاصطنع لغة العصر الحديث وأساليبه المحدثة في نشر الثقافة العربية القديمة وفي إبداع ثقافة عربية جديدة تسقي موضوعاتها من التراث العربي في الماضي أو من حياة المجتمع العربي في الحاضر.

ولن نتريث عند كل واحد من هذه التيارات الثلاثة، فالحديث عن مثل هذا لن يتسع له هذا المقام. وحسبنا أن نقول إن التيار الذي مكن لنفسه واستطاع أن يحيا ويتطور هو التيار الثالث، تيار المزج بين الثقافة العربية والثقافة الاجنبية. أما التياران الآخران فلا

نقول إنهما زالا وانقرضا، فهما ما يزالان قائمين حتى اليوم. غير أنهما فقدا القدرة على التأثير وعاشا ويعيشان إلى حد كبير في عزلة عن جملة الجو الثقافي الذائع لدى جمهرة أبناء الأمة العربية. على أن هذا التيار الثالث نفسه، تيار المزج بين القديم والحديث، كان وما يزال مراتب ودرجات وأنواعاً. ومن المفيد أن نرصد بإيجاز تلك المراتب والأنواع، لأن في ذلك دليلاً يهدينا إلى ما نريد لمستقبل الثقافة العربية.

فالجميع بين القديم والحديث أخذ أحياناً مظهر الاضافة والضم. بمعنى أنه جمع بين وجهين من أوجه الأدب، الأدب العربي والأدب العالمي الحديث، جمعاً حفظ لكل منهما هويته وطابعه دون أن يستطيع إقامة اللحمة اللازمة بينهما ودون أن يتمكن في النهاية من توليد أدب عربي الطابع والموضوعات حديث الأسلوب والنهج. لقد كان هذا النوع من الأدب يعرض صورتين من الأدب، الأدب العربي والأدب الأجنبي، دون أن يقوى على استخراج مركب جديد، أصيل وحديث معاً.

وفي أحيان أخرى أخذ هذا المزج بين القديم والحديث مظهراً آخر، مظهر أدب يحاول في ظاهر الأمر أن يعالج مشكلات الانسان العربي والمجتمع العربي ولكنه في الواقع - تأثراً منه بالآداب الأجنبية وجهلاً منه لحقيقة مشكلات المجتمع العربي - أثار في معظم الاحيان مشكلات لا تنتمي حقاً إلى واقع هذا المجتمع، بل هي مشكلات منقولة مجلوبة أراد أن يحملها للوجود العربي، بل أن يفرضها عليه.

وراء هذا وذاك قام جهد أصيل للمزج بين القديم والحديث، انطلق أولاً من الواقع العربي ومن مشكلاته وهمومه، واصطنع للتعبير عنها كل ما يقربه من ذلك، ولا سيما الأساليب الحديثة في الفنون الأدبية. لقد سقي أصحاب هذا الاتجاه من معين التراث ومن نبع الواقع العربي، وعرفوا حياة المجتمع العربي ومشكلاته، وعاشوا مع الجماهير العربية في همومها ونضالها وتطلعاتها، وصاغوا تجربتهم العربية الطابع في إطار أدب أصيل لا تبدو عليه آثار العجمة وإن يكن قد اغتذى وارتوى من لبان الأدب العالمي.

وهذا النوع الثالث من مزج القديم بالحديث أو التالد بالطريف أو الأصيل بالمحدث، هو الذي يعنينا أمره، لأنه التعبير السليم عن الصيغة المرجوة لوحدة الثقافة العربية. ولا نقصد بهذا القول أن هذا النوع من الأدب قد نجح نجاحاً كاملاً في مهمته، وأنه لم يتعثر في مشيته هذه، ولم يترجح بين التيارات الأخرى أحياناً. فالأدب العربي الأصيل الحديث الذي ننشد هو تجربة موصولة قطعت شوطاً كبيراً ولكن أمامها أشواطاً، بل أمامها ما لا حدّ له ولا نهاية من الجد والكد في سبيل توليد أدب ذي قوام عربي وذي قدرة على الخلق والابداع الانساني. وأهم سمة تسم هذا الأدب بل تكوّن معادلاته، هي التصاقه بالجماهير وتعبيره عن حياة الشعب العربي وتطلعاته، في كتله العريضة وجموعه الكبيرة.

ولا نغلو إذا قلنا إن الانواع الأخرى من مزج الثقافة، ومن ورائها التياران اللذان أشرنا إليهما، تيار قديم القديم وتيار الحديث المجلوب، كانت في معظم الأحيان من

صنع طبقة من الأدباء أرستقراطية النشأة أو العقلية، كما كانت موجهة في كثير من الأوقات إلى علية القوم من أمراء وحكام وحفنة ثقافية محدودة. ومن هنا لم تستطع تلك الطبقة، رغم ثقافتها المزدوجة أحياناً، القديمة والحديثة، أن تولد أدباً أصيلاً يعبر عن واقع المجتمع العربي ويتقرّى حاضره أملاً في بناء مستقبله. لقد افتقدت هذه الأنواع من الأدب غالباً مصدر وحيها الأصيل، حين لم تعرف جماهير الشعب العربي ولم تحي معها همومها وتطلعاتها. بل لقد كانت النظرة المستترة وراء نتاج هذه الطبقة، النظرة إلى الأدب بوصفه متعة أو حيلة أو براعة في اللفظ أو إكثاراً من الطرف والنوادر. لم يكن أدب تلك الفئة مدفوعاً بوعي الجماهير موجهاً إليها، بل كان إلى حد كبير أدب المتأنق اللاهي، يطرب للكلم الجميل ويطرب به، ويأنس بالغريب أياً كان شأنه ومصدره، ويؤثر التعالم والتفيهق على التأثر بحياة الشعب والتأثير فيها. قلما كانت تلك الفئة تطرح على نفسها هذا السؤال الذي لا يكون أدب حق بدونه: لماذا نكتب ولمن نكتب؟ ولعل الكتابة عندها غاية في ذاتها، ليس لها معيار إلا معيار الجمال الشكلي والرونق المعجب. لقد كان الأدب لديها ألهية، وكان المبنى مقدماً على المعنى، وكانت تركب المركب السهل، مركب اللعب اللفظي الذي ساد أيام انحطاط الدولة العربية.

غير أن مثل هذا الطراز من الأدب المترف ما لبث حتى فقد شأنه وبطل دوره بعد تغير المجتمع العربي وتطوره، وبعد أن أصبحت القضية الأولى في حياة العرب قضية البناء الاجتماعي وخلق الكيان العربي المستقل النامي المتحرر من أثقال أوضاعه الاجتماعية والاقتصادية السيئة. ومن هنا نشأ ذلك النوع الحي من الأدب، الأدب الذي يبحث عن الأصالة والجودة والابداع في أعماق حياة الجماهير العربية وفي حرارة انطلاقتها نحو بناء مجتمع جديد، بل لقد كان هذا التيار الجديد في الأدب من القوة والزخم بحيث أكره الأنواع الأخرى من الأدب على تأثر خطاه وإن لم تفلح في ذلك إلا ظاهراً.

إن الثقافة العربية في العصور الحديثة التي عرفت غزو المستعمر وغزو الثقافة الدخيلة، وعرفت الصراع بين الأمة العربية وبين أعدائها، وأخذ فيها النضال القومي صورة النضال ضد الاستعمار والتخلف معاً، نقول إن الثقافة العربية في العصور الحديثة لم تعد تعني - كما كانت من قبل - مجرد إحياء التراث العربي وجلائه وبيان مواطن الابتكار والقوة فيه، كما لا تعني أيضاً الاستلقاء المسترخي في أحضان الثقافة الأجنبية. لقد أصبح للثقافة العربية الأصيلة تعريف واحد لا ثاني له وهو أنها التعبير عن واقع حياة الأمة ومشكلاتها وسعيها لبناء حياتها الجديدة. ووحدة الثقافة العربية بالتالي لم تعد تعني مجرد الانتساب إلى تراث عربي قديم موحد له شأنه وقيمته دون شك، كما لا يمكن أن تعني ارتداء ثوب الثقافة الغربية، بل أصبح قوامها ذلك الأدب الذي امتد من المحيط إلى الخليج، يجلو حياة الشعب العربي ويعبر عن مشكلات المجتمع العربي ويرسم طريق الخلاص للأمة العربية.

وتلكم هي سمات الأدب الأصيل في كل عصر ومصر. إنه لا يستطيع أن ينسلخ

عن حرارة مشكلات مجتمعه، ولا يستطيع أن يملك مفجرات الابداع ودوافع الخلق الأدبي إذا هو لم يحي عصره ولم يعش هموم شعبه ولم يشارك في تطلعات أمته وصبواتها، بل إذا هو لم يتصدر المعركة، ويرهص بما هو آت ويتحسس قبل سواه دفقة التيارات العميقة التي تثور في أعماق الأمة وتحركها نحو عهد جديد، أوليس الأديب والفنان أصلاً وجوهراً من كان أقدر على تحسس مشاعر الناس الدفينة قبل انبجاسها وعلى التعبير عن تطلعاتهم الخفية قبل ظهورها والارهاص بمستقبلهم الذي يومئ إليه حاضرهم؟ أوليس الأديب أشبه بميزان حساس يهتز للتيارات الخفية وينذر بوجودها ويخرجها من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل؟ وإذا كان الأدب مرتبطاً ـ كما يحلو لبعضهم أن يقول ـ بعواطف الأديب الذاتية وأحاسيسه الداخلية، أفيمكن الفصل ـ وعلم النفس يشهد على ما نقول ـ بين ذات الأديب وذات المجتمع الحالة فيه؟ أو ليست الانا الفردية والانا العليا ـ على حد تعبير أصحاب التحليل النفسي ـ مرتبطتين ارتباطاً عضوياً بحياة الجماعة وتربتها وثقافتها؟ وهل هنالك عواطف وأحاسيس إنسانية معلقة بين السماء والأرض، مفصولة عن هواء مجتمع قومي وإنساني معين؟

نقول هذا وفي ذهننا تلك النظرة التي توحد بين القومية والانسانية وترى في التربية القومية المكان الطبيعي لتفتح المشاعر الانسانية. والانسان عندها لا يكون إنساناً حقاً إن لم يكن أولاً ابن قومه وأمته، ولا يكون شيئاً إذا لم يكن أولاً من هو، أي ذلك الانسان الذي اختلط وجوده بوجود أمته، وأطلّ من خلال ذلك الوجود على الوجود الانساني كله. هذا هو الدرس الذي تعلمنا إياه الحضارة العربية وتعلمنا إياه أي حضارة. إن أي حضارة لا تعطي للانسانية إذا لم تع ذاتها وخصائصها لتسهم من خلال ذلك في العطاء الانساني.

وتحضرني بهذه المناسبة بعض أقوال الشاعر القروي. لقد عبّر أصدق تعبير عن هذا الالتحام بين القومية والانسانية حين بيّن أن الأولى طريق الثانية وأن الحديث عن نزعة إنسانية مفصولة عن الجذور القومية لا يعدو أن يكون ضربا من اللهو أو ضرباً من التضليل، إن لم يكن تعبيراً عن خور وضعف. فالنزعة الانسانية المجردة الخلوة من دمها الحي، دم القومية، بضاعة مجلوبة حاول الاستعمار أن يدسها في المجتمع العربي وفي سائر الدول الضعيفة من أجل الاستمرار في إذلالها والسيطرة عليها. وحتى شعار السلام، وهو شعار رفيع الشأن، ينقلب إلى ضرب من الاستسلام عندما يدين به الضعفاء من دون الأقوياء، وعندما يكون السلام الذي يفرضه الغالب على المغلوب. يقول الشاعر القروي:

أما السلام فإننا أعداؤه   حتى يدين بحبه أقوانا

ويقول أيضاً:

أتيناهم بانجيل المسيح   فجاؤونا بآيات الفتوح

ويعبر الشاعر القروي تعبيراً بليغاً عن هذا المعنى في مقدمة ديوانه الشعري

الاعاصير. ويذكر من يأخذ عليه غلوه في الشعر القومي أنه لا يستطيع أن يجترح المعجزات فيرى الأزهار والورود في جو يسوده أزيز الرصاص ويعفره جو المعركة الدائرة بين الشعب العربي وبين المستعمر الدخيل.

وبعد، هذا أيضاً حديث ذو شجون، ولعلكم تطمحون إلى أن أحدثكم عن شواهد من ذلك التيار الأدبي العربي الأصيل الذي عبّر عن هموم المجتمع العربي وتطلعاته، والذي عنت الحداثة والأصالة عنده العودة إلى الأصول والينابيع، أصول الوجود العربي في سرّائه وضرّائه، في قلقه وطمأنينته، في كرّه وفره، في نضاله الموصول من أجل بناء كيان عربي جدير بحضارة الأمة وتراثها، قمين بحاضرها ومستقبلها.

غير أن هذا المطلب تقصر عنه مجلدات بكاملها، ونخشى إن نحن اقتصرنا على القليل أن نغمط الموضوع حقه وأن نقع في تقصير مخلّ. وهنالك من بينكم، وفي الوطن العربي، من هو أقدر منا على القيام بمثل هذه الدراسة التي نأمل أن يتوفر عليها أدباؤنا.

وحسبي أن أشير إشارات تلغرافية إلى بعض مظاهر هذا التيار:

أدب المقاومة، أدب الثورة الفلسطينية بعض منه، وأدب الكفاح والنضال ضد المستعمر طرف من أطرافه، والروايات والأقاصيص المعبّرة عن أوضاع الشعب الاجتماعية القاسية أو عن تطلعاته حلقة من حلقاته، وعطاء الشعراء الملتزمين بأمتهم، المعبرين عن صبواتها، المفصحين عن شؤونها وشجونها، جانب من جوانبه، وأدب المفكرين والمنظرين لحياتنا القومية والاجتماعية وجه أصيل له، والأدب الشعبي الذي يحكي حياة المجتمع العربي وأجواءه وأتراحه مظهر من مظاهره، والأدب الذي يعرف أن يسقي من تراث العرب الماضي بواعث الحاضر وأن يصل ماضي الأمة بمستقبلها شكل بارز من أشكاله...

أما الأسماء التي عبرت عن هذا الأدب فكثيرة أستميحكم المعذرة إن عجزت عن تعداد بعضها في هذه الفرصة المحدودة. ولعل من الصحيح بعد ذلك ان هذا النوع من الأدب تيار قبل أن يكون أسماء، ولعلنا نجده مبثوثاً في نتاج واسع عريض أكثر مما نجده متحلقاً حول أسماء بعينها. غير أنه في هذه الأحوال كلها قائم هناك، يزكو وينمو ويشتد عوده يوماً بعد يوم. إنه في آن واحد تعبير عن وحدة الثقافة العربية بمعناها الصحيح والأصيل، وبناء لهذه الوحدة الثقافية. وهل يقوى على توحيد الثقافة العربية إلا أدب يمتاح ثراءه من وجود الأمة ومطالبها وحاجاتها؟ وهل ثمة ما يوحد الثقافة العربية غير هذا التيار الذي يقتحم الحلبة ويومئ بمستقبل الوجود العربي؟ ولقد شقّ هذا التيار طريقه في الأقطار العربية جميعها، وإن يكن حظه من النمو يختلف من قطر إلى قطر.

إن سائر التيارات الأدبية في نظرنا لا تستحق من المحلل لواقع الثقافة العربية أن يتوقف عندها. إن الذي يعبّر عن حياة الأمة الحقة دوماً وأبداً ليست التيارات الجانبية، ولا الهوامش الشاذة، ولا بقايا ومخلفات العهود الماضية، ولا تخبطات ثقافة مغتربة ضلت

وجودها وأخطأت مشيتها، بل الذي يعبر حقاً عن حياة الأمة ووحدتها التيار الفعال المحرك الذي يشق طريقه في ثبات وقوة، ما دام موطئ قدمه واقع مجتمعه وتطلعات شعبه وصبوة أمته.

قد يعيش الأدب البعيد عن الأصالة في خزائن المكتبات، أما الأدب الذي يعيش في النفوس، ويحفر مجراه في العقول، ويدخل القلوب قبل الآذان، فهو الذي يعبّر عن حاجة حقيقية ويجيب على تساؤلات حية ويستجيب لنداءات عميقة صادرة عن لجة الجماهير، لجة الحياة.

لقد قلنا ونقول إن قوى الابداع الضخمة والحقيقية في أمتنا ثاوية في الجماهير المحرومة. وما الاشتراكية إلا سبيل لتفتح قوى الابداع تلك، عن طريق تحريرها من أغلال أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية السيئة التي تقتل قوى الابداع لديها في مهدها وتحول دون كامل عطائها. والأدب من أبرز مظاهر الخلق والابداع: إنه أيضاً هناك، في الجماهير الواسعة العريضة، يغترف منها الأديب الحق وحيه ورؤاه، ويأبى الأديب الصادق أن يغترب عنها، ولا يرضى إلا أن تكون مواقعه مواقعها ومواقفه مواقفها، بل إن الأديب من خرج من صفوفها وتكوّن في الحياة المشتركة التي خاضها معها، ثم رد إليها بضاعتها أدباً صافياً نقياً لا يصطنع بل يجود بما أخذ، ولا ينحت من صخر بل يغرف من بحر، ولا ينطق بلسانه، بل ينطقه لسان الجماهير. والكلمة الطيبة كالشجرة الطيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء.

أجل لا بد أن يكون للكلام رصيد وإلا كان لغواً ولهواً. ورصيد كلام الأديب معاناته لحياة الجماهير ومشاركته فيها وإسهامه في تطويرها. والأدب كالنقد يعاني من التضخم شر معاناة، ويفقد مثله قيمته عندما يجاوز رصيده.

إن اقتران القول بالعمل أهم ما يميز بعض جوانب الأدب العربي القديم في جاهليته وإسلامه. وإن المعاظلة وفضول القول مما رفضه تاريخ تطور الأدب العربي. ولعل من أقوى مظاهر البلاغة والبيان في الأدب العربي في كثير من عصوره وضع القول في موضعه السليم وتعبيره الدقيق عن سلوك معين أو موقف معين: «إذا استطعت أن تجعل كلامك مثل التوقيع فافعل»؛ هذا شعار من شعارات الأدب العربي. إنه يوصي بالايجاز الذي يؤدي إلى مطابقة اللفظ للمعنى، والمعنى عمل وسلوك. أما الجنوح إلى المعنى وتغليب الألفاظ على المعاني، فمن سمات عصور التخلف في الحضارة العربية.

وإذا كان من حق الأدباء وواجبهم أن يتأسوا الماضي، فلهم في أدب الرسول الكريم وأدب الصحابة وأدب الخلفاء الراشدين وأدب رجالات الدولة العربية الاسلامية من بعد، قدوة حسنة. لقد كان أدبهم حقاً تعبيراً مقتصداً عن موقف وعن عمل. هو أدب بليغ لأنه تعبير صادق دقيق عن موقف يفصح عن قيمة خلقية أو فكرية أو إنسانية.

وعصرنا هذا لا يقبل لغو القول. إن فيه من الأعباء الجادة والمهمات الضخمة ما

ينكر فضول الكلم. إن التأثير في الأشياء وفي الواقع شعار المدنية الحديثة في شتى الميادين، ولا بد أن يكون شعارها في الأدب. الأدب شكل وشكل هام من القوى المحركة للمجتمع الدافعة له إلى أمام. وأدبنا العربي أمامه من هموم أمته ومشكلاتها ومطالبها ما يملأ وجوده، وأمامه من المشكلات الجادة ما لا يسمح له بأن يتلهى بسواها. أجل، الأدب جد، والأدب يتفتح ويزكو جمالاً وروعة وخلقاً عندما يكون جاداً. ليس الجمال نقيض الجدية في الأدب، بل هو خدينها ووليدها. الجمال الحق يستقي روعته من الصدق، الصدق مع الذات ومع الآخرين. إنه جمال مشرق لأنه مقتصد غير مسرف، ولأنه مطبوع غير مصنوع، ولأنه نزيه غير مصانع. إنه نتاج طبيعي لمن رقى في معارج المشاعر الانسانية عن طريق احترامه لقيم الانسان الحقة وعن طرق سعيه لنشها وتعميق جذورها.

ونود ههنا ألا يحمل قولنا هذا على غير محمله، وأن يظن أننا نرى أن يحبس الأديب نفسه في إطار موضوعات محدودة لا يتجاوزها تجنح إلى الموضوعات القومية والسياسية. فما ندعو إليه في الواقع هو أن يرتبط الأديب بمجتمعه وبالانسانية من خلال مجتمعه وأن يعبر تعبيراً صادقاً عن هموم ذلك المجتمع وتطلعاته. وواقع المجتمع وتطلعاته ميدان رحب فسيح، بل ميدان يمكن التنويع والتفريع فيه دون ما حد. إنه يشمل المشكلات الاجتماعية وما أكثرها وما أشد تنوعها وما أوثق اتصالها بمشكلات الانسان الفردية. وإنه يضم المشكلات النفسية ـ الاجتماعية، وهي أرض خصيب للتعرض إلى ما لا حد له من العواطف والمشاعر الانسانية التي تحيا وتتحرك في إطار مجتمع معين. وإنه يشمل كل ما هو لصيق برسالة الإنسان على الأرض ونظرته إلى الكون من خلال مجتمعه وأمته. وغير ذلك كثير. إن تعرية بعض القيم الاجتماعية البالية مثلاً لا تقلّ شأناً عن النضال في سبيل تطوير المجتمع وتحريره وتقدمه، بل هي جزء من هذا النضال، وأن الدعوة إلى تحرير المرأة من رقّ أثقالها الاجتماعية التي تغلّ عطاء نصف الأمة ليس أدنى شأناً من النضال في سبيل التحرر من العبودية السياسية والعبودية الاقتصادية. وإن تنمية الذوق الرفيع والاحساس الفني الرهيف جزء من العمل على إصلاح المجتمع وتقويم عوجه. غير أن الذي نؤكد عليه أن يصدر هذا كله لدى الكاتب عن شخصية متكاملة وعن نظرة فلسفية متآخذة، وأن يكون لكل نوع من النتاج مكانه وموقعه في صلب الحياة الاجتماعية وفي جملة المعركة القومية التي هي ـ كما قلنا ونقول ـ معركة إنسانية في الوقت نفسه. ويقيننا أن الأديب الذي يسقي حقاً من معين إنسان مجتمعه لا بد أن يلامس النضال في سبيل تطوير ذلك المجتمع في أي موضوع يطرقه، ولا بد أن يصبّ عطاؤه حوله في رصيد المسيرة القومية. ولا نعني بذلك اصطناع الربط بين أي موضوع وبين حركة النضال الاجتماعي، بل نعتقد أن هذا الربط لا بد أن يتحقق سهواً رهواً عفو الخاطر لمن تكاملت نظرته إلى مجتمعه وأدرك دوره فيه واستمد أمثلته وشواهده من لحمه ودمه. أولم يتذكر عنترة حبه لعبلة وهو في وسط المعركة:

ولقد ذكرتك والرماح نواهل   مني وبيض الهند تقطر من دمي

فوددت تقبيل السيوف لأنها لمعت كبارق ثغرك المتبسم

أولم يجد الشاعر القروي في حبه للفتاة الانكليزية «مود» مناسبة تذكره ارتباطه بقومه:

وحقك يا مود لولا ذووك لما فرق الحب بين العباد

الأدب حياة، والحياة كل متآخذ، والأديب المبدع من سقى نتاجه من النظرة المتكاملة إلى المجتمع والناس والكون. قد يغلب بحكم طبعه جانباً على جانب، وقد يغلب هذا الجانب حيناً وذلك الجانب حيناً آخر، ولكنه في هذا كله وحدة من الفكر والنظرة والشعور، يرى رسالته الاجتماعية القومية الانسانية في كل شيء ويرى كل شيء في رسالته الاجتماعية القومية الانسانية. إنه قد يرى في زهرة الصباح تتفتح عن أكمامها تباشير الفجر لأمته، كما قد يرى في شدو الطير حنين الشعب وأنينه. قد تكون الأمة عنده أنثى وقد تكون الأنثى أمة، وقد يكون النهر الجارف فورة قومه وجيشان شعبه، وقد يكون هديره زأرة العربي وقد ثار على المستعمر كما في قصيدة شهيرة للشاعر القروي.

ألم يقل تولستوي إن كل شيء متصل بكل شيء؟ الابداع الحق هو الذي يعرف أن يلفّ الأشياء كلها في إطار نظرة واحدة موحدة لحمتها وسداتها إنسان مجتمعه وقومه، لا ذلك الانسان الخيالي الذي خلت عروقه من نبض الحياة أو تقيحت دماؤه في أسن الاغتراب عن هوائه وتربته. ليس الأدب عطاء مفصولاً عن الزمان والمكان، وليست العاطفة الأدبية أحاسيس مجردة تقيم في أطر خاوية. الأدب ومجتمع زمان ومكان معين وجهان لحقيقة واحدة. وكل ما في الأمر أن علينا ألا ننسى أننا نتحدث عن مجتمع مفتوح لا عن مجتمع مغلق، عن مجتمع يجاوز ذاته ويرقى بوجوده عن طريق اتصاله بعالم القيم، وذلك العالم الذي هو دوماً أمامنا وليس وراءنا، يعدو أمامنا كالأفق ونبدعه دوماً ونجدده كما يبدعنا ويجددنا، ونخلق من خلال هذا السعي الموصول إنساناً يزداد إنسانية ويرقى في معارج الانسانية إلى غير حد.

إن هذا التيار الأدبي الذي ندعو إليه والذي ظهرت تباشيره، حين يغرف من معين حياة الشعب في شتى أقطار البلدان العربية، وحين يعبّر عن تطلعات هذا الشعب ونضاله من أجل تجديد وجوده، يكشف عن وحدة الثقافة العربية لدى الجماهير العريضة واقعاً وتطلعاً، ويؤكد وحدة الشعب العربي في نضاله على طريق معركة المصير الواحد. غير أنه فوق هذا يجلو وحدة الثقافة العربية من منظار آخر حين يكشف عن واقع هام: إنه يبين كيف أن هذه الوحدة الثقافية تمتلك حقاً أهم مقوّم لأي وحدة، نعني الوحدة في إطار التنوع. فالمجتمع العربي الذي يصف شؤونه وشجونه يتبدى من خلال ذلك مجتمعاً يتوافر له التنوع الذي يغني وحدته ويجعلها خصيبة. والوحدة العميقة كما نعلم، سواء في الثقافة أو سواها، هي الوحدة التي تتكون من تنوع الأجواء والتجارب وأنماط الحياة، ضمن إطار واحد شامل يجمع بينها. إنها الوحدة من خلال التنوع، وهو غير التعدد والانقسام بطبيعة الحال. كذلكم المجتمع العربي لمن عرف أن يجلو معالمه ويبرز قسماته:

إنه مجتمع يملك أرضية مشتركة من أنماط الحياة والسلوك والمشاعر، غير أنها تلبس تبعاً لكل بيئة، أزياء وأشكالاً خاصة تزيد في إغناء الكل الذي تنتسب إليه. هذا الوجود العربي المتنوع في إطار الوحدة الموحد من خلال التنوع، هو الذي تعمل التجربة الأدبية الحية على جلاء صورته وكشف أبعاده. إنها تفصح، من خلال الالتحام الحي بهذا الوجود، كيف تعمل صوره وأشكاله متناغمة متسقة في إطار اللحن الأساسي الذي يحكمها جميعاً. إنه يقدم عن طريق الاتصال المباشر الحي بالواقع، الحجة الدامغة التي تدحض إدعاءات القائلين بتباين الحياة العربية وتباعد ألوانها وتناقض أنماطها. إنه يظهر أن الحياة العربية لدى الأفراد والجماعات، على غنى أشكالها وألوانها، تنضح بمشاعر واحدة وتعاني من مشكلات واحدة وتلتقي حول أهداف واحدة. إنه يكشف عن أن وراء القشرة الظاهرة المشوهة التي ترين على الوجود العربي بحكم عوامل التخلف الطويل والاستعمار المديد، واقعاً حياً متشوفاً يحمل تجارب الأمة العربية في الماضي والحاضر، ويحمل تطلعها وصبوتها إلى حياة جديدة وإلى مصير واحد.

ذلكم أن الجوهر الأصيل للأمة ثاو هناك، هناك في أعماق حياة الكثرة الكاثرة من أبنائها، وحين يلامس الأديب المبدع تلك الأعماق ويصل إلى كنهها وقوامها، يلتقي التقاء عفوياً صادقاً بذلك الجوهر، ويكشف عن أصالته ووحدته وعمقه. عند ذلك تتكشف له وحدة الهموم والمشكلات ووحدة القيم والأهداف لدى القروي في قريته، ولدى الزارع في حقله، ولدى العامل في مصنعه، ولدى الجندي في خندقه، ولدى الطالب في مدرسته، ويرى كيف تفصح هذه الأنماط المتنوعة من الحياة عن مشكلات واحدة وتومئ بحلول واحدة بل ينكشف له قبل هذا لقاء هذه الصور من الحياة عبر الحدود والسدود في شتى أنحاء الوطن العربي مشرقه ومغربه، ضاحكة من المسافات التي تباعد بينها، متحدية تلك البنى المصطنعة التي تفرض عليها الانفصام والانقسام.

أجل إن وحدة الثقافة العربية وحدة ديناميكية متحركة لا ساكنة، تتجلى قواها الدافعة المحركة وراء السطح الظاهر منها. والأديب الحق هو الذي يتصل بتلك التيارات السارية في الأعماق، وبالمشاعر التي تعصف من داخل، وبالومضات التي تبدد ظلمة الأقنعة الدخيلة، ويحيا معها توفزها وتطلعها إلى الانبثاق والظهور، بل يستبق ذلك التطلع ويراه وهو في طريقه إلى الانبعاث ويقبض عليه في حركته المبدعة المجددة.

إن حياة الشعوب لا تبنيها التراكمات السطحية والترسبات الطارئة، بل تبنيها الحركة الداخلية الحية التي تصهرها وتصوغها صياغة جذرية شاملة. وتلك الحركة الداخلية الحية، تلك الدفقة الحيوية التي تثور في الأعماق، هي التي يقوى الأديب المبدع على الامساك بها وإدراك منطلقها ووجهتها ومعناها: ﴿**فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض**﴾[1].

(١) القرآن الكريم، «سورة الرعد،» الآية ١٧.

الأديب المبدع، كأي إنسان مبدع، لا تخيفه المياه الآسنة التي تغزو وجود أي أمة، بل يدرك أن النهر الجارف هو الذي يشق المسيرة ويغمر الأرجاء ويزيل الزيف. إن وجود هذه البراكين الداخلية المتفجرة في أعماق الحياة العربية، أنى كانت وأين حلت، حقيقة واقعة تجاوز كل وجود ظاهري زائف. والأدب الأصيل هو الأدب الموصل إلى الأعماق، المدرك لحركتها، الراصد لتيارها المرهص بفجرها. والثقافة الحقة اليوم تقوم عند نقطة التلاقي بين الابداع وبين القدرة على التحريك، بل هي حصاد التفاعل بينهما.

أما الأديب الذي يحسب الظاهر باطناً، والدخيل أصلاً وجوهراً، ويخال الورم شحماً ولحماً، والبثور والأمراض العارضة بنية مقيمة، فهو الذي لم يستطع أن ينفذ إلى حقيقة الحياة والوجود، ورضي بأن يكون أدبه صورة فوتوغرافية جامدة. وأي معنى للأدب إذا لم يعرف النظرة الحادة النفاذة ولم يستشرف الواقع من خلال رؤية شاملة محيطة، ولم يتحسس البذور النامية التي تحرك مسيرته.

من هنا تلك المسألة الزائفة، مسألة الأدب أيكون للعامة أو الخاصة، للجماهير أو النخبة؟ فالأدب جوهراً وتعريفاً لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى أدب الجماهير. منها يستقي رؤاه وإليها يرد نتاجه. ولا نقصد بالأدب طبعاً تاريخ الأدب، فلهذا شأن آخر ودور آخر لا ننكره حين يوضع في موضعه السليم. إننا نعني الأدب الجديد، الأدب الخلاق، الأدب القادر على التعبير عن حياة مجتمع معين. أما الأدب الماضي، فهو عند الأديب المبدع ليس مجرد إرث تاريخي جامد أو مواقد انطفأت ولم تخلف سوى الرماد، بل جمرات ما تزال مشتعلة في نفوس الناس يتوجب إذكاؤها عن طريق تجديدها. والأدب القوي لا يرفض ذلك الإرث المكتسب، ولكنه يدمجه بالتجربة الحية ويتجاوزه. والأدب المكتسب عنده نقطة ارتكاز وليس عائقاً. الأدب الحقيقي هو في آن واحد انفصال عن الأدب المكتسب وتمثل وهضم نقدي له، وهو بهذا المعنى ثورة.

ولا يتسع المجال للحديث عما تمليه مثل هذه الثورة الثقافية في الأدب من إعادة نظر جذرية في مضمون تعليم الأدب في المدارس وفي طرائقه. وحسبنا أن نشير عابرين إلى مطلب واحد أساسي وهو أن يكون هدف هذا التعليم تنمية روح الخلق والابداع لا روح التقليد والاتباع، عن طريق الاتصال الحي بمحركاتها ودوافعها، نعني حياة المجتمع العربي، بحيث يصبح الابداع الأدبي ثورة لا تقل شأناً عن الثورة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل إن هاتين الأخيرتين لا تقومان في الواقع بدون الثورة الأدبية الثقافية.

* * *

وبعد، هل استطعت حقاً أن أتحدث عن دور الأدب في وحدة الثقافة العربية؟ لعل حديثي عما ينبغي أن يكون قد غلب على حديثي عما هو كائن. وهذا في رأيي أمر طبيعي، فأي هدف بناء وليس اكتشافاً. والثقافة العربية الموحدة هدف نبنيه وإن كنا نعرف أن بذوره قائمة. نحن ندرك أوضح الإدراك أن وحدة الثقافة لم تتأت لأمة كما تأتت للأمة العربية. فهي هناك تجأر وتجهر بصوتها. ولكن هل داخلنا الشك يوماً بأن أي وجود

مهما يكن قوياً غنياً، في حاجة إلى تعهد وتطوير وتجديد؟ الثقافة العربية الموحدة حقيقة قائمة دون شك، والتيار الأدبي الأصيل الذي أشرنا إلى معالمه آخذ طريقه إلى الاكتمال والنضج. ولكن هيهات أن ينسينا ذلك دورنا في إغناء هذا التيار الثقافي الموحد وفي تطويره وتعميقه. وهيهات أن ننسى أن هذا التيار الأدبي الأصيل يغالب قوى دخيلة كثيرة ويشق طريقه عبر عقبات وصعاب، بل كثيراً ما يشك فيه المشككون ويغمزون من قناته.

إن لهذا الملتقى معاني كثيرة، ولكن لعل أبرز معانيه أن يظهر للملأ زخم هذا التيار الأدبي الجاد، وأن يتعاهد مرتادوه على كلمة سواء بينهم: أن يناضلوا من أجل نصرة هذا الأدب نتاجاً وتوضيحاً وشرحاً وتحليلاً.

مزيفو الوجود العربي في الأدب، شأنهم في السياسة، كثيرون. والمتخاذلون أمام رسالة الأمة العربية في شتى الميادين يفلسفون التخاذل ويبررونه. ولكن الرسالة بطولة، والبطولة لفظاً وتعريفاً ما لا يأبه للصعاب. وإذا كانت النفوس كباراً تعبت في مرادها الأجساد. ولم يبن الحضارة يوماً مفسرو الفساد وشارحوه ومبرروه، بل يبنيها دوماً وأبداً من يثبت زيفه وبطلانه بعمله وجهده وقدرته على الانفصال عنه.

وآداب الأمم الحية كانت دوماً السباقة إلى بناء نهضتها، وكانت المهاد الذي قامت عليه يقظة الأمة وانبعاثها. ويا له من دور جليل: أن تجند الأقلام في سبيل البعث العربي المنشود، في سبيل الأمة العربية الواحدة، ورسالتها الخالدة إلى الانسانية...

حول رسالة أدونيس

التراث العربي بين الإتباع والإبداع(*)

عبد الله عبد الدائم

رسالة الشاعر والمفكر المبدع أدونيس التي نال بها شهادة الدكتوراه منذ نيف وشهر، أثارت وما تزال تثير موجات من النقد قليلها جاد وأكثرها عابر.

ومن حق هذه الرسالة الفذة حول «الثابت والمتحول عند العرب» أن تحرك العقول والأقلام وأن تثير جواً من التفكير الخصيب وأن يحاك حولها شيء من التساؤلات والتأملات.

ذلك أن الرسالة تطرح للمرة الأولى ـ من خلال تحليل شامل متكامل ـ مسائل أساسية تمس مستقبل الفكر العربي انطلاقاً من بنيته الموروثة:

١ ـ فهي تنطلق أولاً من هم طالما راود المفكرين العرب، وقد أخذ يقض مضجعهم خاصة في السنوات الأخيرة. ونعني به ذلك التساؤل الحائر عما نشهده اليوم من عقم في الحياة العربية في شتى مجالاتها، وعن أسباب ذلك العقم وأصوله.

ويتخذ هذا التساؤل طابعاً حاداً في السنوات الأخيرة، وبعد الخامس من حزيران بوجه خاص، بعد أن انتفض الجسم العربي أمام هذه النكبة يبحث عن أدوائه ويحلل أسباب عجزه وانسحاقه تجاه التحديات الحضارية التي تواجهه محمولة على أكف الصهيونية وما وراءها.

وطبيعي أن يأتي التحليل في مثل هذه الفترة القلقة القاسية جريئاً حيناً ويائساً

(*) نشر في: الآداب، العدد ٨ (آب/أغسطس ١٩٧٣)، ص ٩ ـ ١٢ و٧٥ ـ ٨١.

أحياناً، وطبيعي أن تدفعه الحرقة إلى تعرية الوجود العربي وجذوره في غير ما تهيّب أو وجل. ولا بد لمثل هذه التعرية بالتالي أن تحل كل محرم وأن تهتك كل حجاب وأن تمضي بعيداً في التنقيب والبحث عن أصول الأزمة، لتقول ما يقال وما لا يقال، ولتتلمس الأسباب في دروب لم تطرق وفي شعاب لم تنتجع.

ولا بد لطارق مثل هذه الشعاب الجديدة أن يضل أحياناً، وأن يحسب السراب ماء أحياناً أخرى، وأن يرى الداء حيث لا داء، وأن يقوده البحث عن كبش الفداء إلى غير مظانّه الحقيقية.

وأبرز ما في جهد الاستكشاف هذا أنه مقود في كثير من الأحيان إلى رفض كل شيء بسبب رفضه للواقع الذي أدى إلى الكارثة، وإلى أن يتنكر للعقل العربي أصلاً وجوهراً ما دام قد أنكر مصيره ومآله، وأن يتهمه بالعقم البديء والعجز العريق ما دام يتهم نتاجه الراهن وتجسده الحاضر.

ولعل هذا الجهد الاستكشافي ينهج في النهاية نهج الشك الديكارتي الذي ينطلق من الشك في كل شيء ليصل إلى اليقين، والذي يجرب أن يتحرر من كل فكرة مسبقة ومن كل حقيقة شائعة مألوفة، ليرى الحقائق بكراً جديدة، ويبني على أنقاض ما أنكر، بداهة أصفى وإدراكاً أطهر وأنقى. وكثيراً ما يقوده هذا النهج كما قاد صاحبه من قبل إلى أفكار ميتة يحسبها بديئة، وإلى دروب عتيقة يحسبها بكراً لم تمس.

٢ ـ والرسالة بعد ذلك تنطلق من مركب سهل صعب، يغري بالركوب رغم ما فيه من مزالق ومخاطر. ونعني بذلك المركب السهل الممتنع، مركب التراث العربي. فالمنزلق الطبيعي الذي ينجر إليه السائل عن حاضر الأمة العربية ومستقبلها، عندما يعتريه القلق واليأس، هو العود إلى التراث العربي يحمله ما يطيق وما لا يطيق، ويجد في نقده وتجريحه طمأنينة حريرية وتفسيراً لكل مغلق من أمر الحاضر وفتحاً لكل موصد من أبواب المستقبل.

أوَ ليس المنزلق الطبيعي أن يرى الباحث في الحاضر امتداداً للماضي، وأن يرى في آفاته وعلله آفات ذلك الماضي؟

أوَ ليس «الماضي»، لفظاً ومعنى، شيئاً يوحي بأن تنصب عليه التهم وأن ترمقه النظرة المستقبلية شزراً؟ أفلا ينقلب ولا سيما حين يتجمد ـ كما هو الشأن في الماضي العربي بعد تجمده في عصور الانحطاط ـ عبئاً على الحاضر والمستقبل وعبئاً على التقدم والحداثة؟

وهكذا يخيل لمن يركب هذا المركب المغري بالركوب، أن رفض الماضي يعني بالتعريف والضرورة التطلع إلى المستقبل، وأن النظرة المستقبلية بالتعريف أيضاً تنطلق من نفي الماضي وإنكاره. وقد ينسى في مسيرته هذه أن الماضي يمكن أن يفهم فهماً «مستقبلياً» كما يمكن أن يفهم فهماً «ماضوياً»، وأن المستقبل قد يبنى فوق السراب إذا لم

يدرك الاتصال الوثيق الحي بين الماضي والحاضر والمستقبل، وأن بناء هذا المستقبل لا بد أن يتعثر إذا سيطر عليه شبح الخوف من الماضي والهروب منه، بدلاً من وعيه ودمجه وإعادة صياغته.

٣ ـ والحق أن رسالة أدونيس لا تذهب هذا المذهب الأخير المتطرف. فهي لا تتنكر للماضي بل تريد أن تجلوه. وهي لا ترفضه كله، بل تميز بين «العناصر التراثية التي يمكن أن تشكل قوة دفع أو إضاءة في بناء الحاضر واستشراف المستقبل» وبين العناصر التي تشكل قوة ردع أو إعاقة. ومن هنا كان حرصها على رصد ما ينتسب إلى كل من الابداع والجمود، إلى كل من المتحول والثابت.

ولكنها تعود فتؤكد أن الطابع الأساسي الذي هيمن على التراث وساد، والذي كانت له الغلبة والانتصار، هو طابع الثبات والجمود والتقليد، وأن طابع التحول والتجديد والابداع لم يكن سوى محاولات جانبية يائسة تراجعت أمام ذلك الخط العام المسيطر، وهو خط تدعمه طبيعة الفكر العربي من جهة وطبيعة النظام السياسي والديني الذي ساد في التاريخ العربي من جهة ثانية.

وهكذا ترتد الرسالة، رغم التمييز والتفريق الظاهري، إلى ضرب من النظرة الواحدية التي ترى في النهاية أن الماضي الذي ران على الحياة العربية معاد للتحول والتجديد، معوق للابداع والابتكار، بل تكاد تقول إن هذا الطابع المقلد المحافظ شيء من طبيعة العقل العربي وجبلته وما كان لهذا العقل العربي أن يفرز سواه.

٤ ـ وقد لا نتجنى ونسرف إذا قلنا إن الرسالة تنطلق في تقريرها لهذه الحقيقة الأخيرة من موضوعة تؤمن بها، ظاهرة حيناً ومضمرة أحياناً، وهي أن ما يمثل الثبات والمحافظة والتقليد في التراث العربي هو الذي ينتسب في النهاية إلى العرب وإلى السنن الأساسية التي استنوها في حياتهم الفكرية والدينية والسياسية. أما ما يمثل التحول والتجديد فهو بضاعة غير العرب أو من تأثر من هؤلاء العرب بأفكار الآخرين ودياناتهم ونظمهم السياسية والاجتماعية.

وهكذا تلجأ الرسالة إلى قسمة ثنائية قاطعة تهب لها الكثير من الحدة والجرأة والجمال، وإن كانت تفقدها الكثير من الدقة والموضوعية.

ومن هنا تقع الرسالة فيما يدعوه المناطقة بـ«المصادرة على المطلوب الأول» (pétition de principe) فتنتقل انتقالاً سريعاً من محاولة جلاء التراث وفهمه فهماً جديداً خلاقاً، إلى الوقوع في تقسيمات سهلة مريحة، وإلى العود نحو أفكار مبيتة مفروضة، وإلى السقوط بالتالي في إسار تفسيرات تغلق باب البحث الحق في الماضي، وتبطل إمكانية فهمه فهماً متحرراً من الماضي، متجهاً نحو المستقبل.

وفي ظننا أن الرسالة حين تلفّ التراث العربي في نظرة واحدة مسيطرة، تجعلها الأصل والجوهر وتجعل ما عداها ملحقاً وعارضاً، تنقاد إلى هذا الموقف الحديّ من تقرّيها

لما آل إليه الوجود في عصور الانحطاط التي ما تزال تجرّ أذيالها إلى اليوم، وترتد بعد ذلك إلى شتى عصور التاريخ العربي، من خلال نظرة تراجعية (rétrospectif)، فتضفي على التاريخ كله الصفات التي لحقته في عهود انحداره وتفسر الماضي العريق في ضوء ما تلاه من خمود، وتعلل ما مضى بما صار وحصل وكأنها تأخذ بمنطق بسيط مبسط للأمور (simpliste) حكم على الأمور بخواتيمها، ويحكم على البدايات بنهاياتها، ويفسر ما كان استناداً إلى ما هو كائن.

أجل إن مشكلة الفكر العربي في حاضره هي أولاً وقبل كل شيء مشكلة العقم والجمود، وإن آفته الكبرى عجزه عن التحرر من بقايا عهود الانحطاط التي عرفها الوجود العربي منذ أن سقطت بغداد على يد هولاكو عام ١٢٥٨م ومنذ أن غزته أخلاط المغول والتتر والأتراك وحكمته العقلية العثمانية المجدبة.

ولكن السؤال الكبير: «هل تمتد جذور هذا الفكر العربي القاحل الذي ساد خاصة منذ نيف وسبعة قرون، إلى أعماق التاريخ العربي في الجاهلية وبعد الإسلام، وهل هذا الجمود سمة أصيلة في الفكر العربي ظلت تلاحقه منذ القدم ولم تستطع قوى التجديد أن تغالبها، لأصالتها وعمقها؟

هل نجد بذور القديم وأصوله في صلب ما أعطاه الفكر العربي من دين وأدب وفكر وحياة؟ هل نستطيع أن نذهب إلى حد القول بأن الفكر العربي في بنيته الأصيلة لا يعرف مكاناً للخلق والابداع، وأن طابعه التقليد والاتباع؟ تلك هي المسألة.

والإجابة عليها عسيرة تستلزم أسفاراً برأسها. وحسبنا بعض الصوى نضعها على الطريق، انطلاقاً من رسالة أدونيس القيمة الموحية.

أولاً: التكامل والتآخذ بين منحى الثبات ومنحى التحول في الحضارة العربية الاسلامية

يرى أدونيس أن الحياة العربية الاسلامية عرفت منحيين أساسيين في النظر والعمل، منحى التحول ومنحى الثبات، وأن العلاقة بينهما لم تكن علاقة جدلية، علاقة تأثر وتأثير متبادلين، علاقة أخذ وعطاء، بل كانت علاقة تعارض وتضاد، علاقة بين طرفين ينفي كل منهما الآخر.

الخط **الأول، خط الثبات**، هو الذي ساد الحياة العربية وكانت له الغلبة (وهو الذي يعبّر عن طبيعة العقل العربي).

ويتجلى هذا المنحى الأول في ميدان الدين بتغليب النقل على العقل، والرجوع إلى النص وإنكار التأويل، والتمسك بحرفية الكتاب والسنّة.

ويتجلّى في ميدان السياسة بالقول بسلطة الخليفة الدينية، وبضرورة طاعة الخليفة

(وبجعل الخلافة في قريش) فضلاً عما اتسم به من تسلط وعنف.

ويتجلى في ميدان الأدب في ذمّ البيان لذاته وذمّ الشعر لذاته وجعل الأدب علماً يقصد للتوجيه، وتغليب «أخلاقية» الأدب على «فنيته». كما يتجلى في العود إلى القديم والقديم الجاهلي خاصة واعتباره نموذج الأدب الأمثل، وفي إنكار التجديد في الأدب والخروج بالتالي على «العمود»، والتنكر للمجاز تنكر الفكر الديني للتأويل، والأخذ بالتالي بالوضوح المستقى من التقليد الحرفي للقدامى، فعلة الفكر الديني عندما أخذ بظاهر النص وأبطل التعمق والتأويل.

ويمثل هذا الاتجاه الأول الخط الأساسي الذي ساد الحياة العربية الاسلامية وانتصر على ما عداه.

أما الخط الثاني، **خط التحول**، فهو نقيض هذا الخط الأول، أنكره دون أن يؤثر في مجراه، وأصابه بسبب هذا الانكار كثير من العنت والعسف، وانهزم بالتالي تحت وطأة الاضطهاد الفكري والديني والسياسي.

ويتجلى خط التحول هذا في ميدان الدين في تغليب العقل على النقل وفي تجاوز النص إلى المعنى وفي تغليب الباطن على الظاهر كما نرى في حركات الاعتزال والباطنية والصوفية وسواها.

ويتجلى في ميدان السياسة في إنكار كون الخلافة لقريش أو للعرب، وفي القول بالمساواة بين العرب وسواهم، وفي إنكار وجوب طاعة الحاكم، وفي التأكيد على ضرورة محاربة الظلم والطغيان والعمل على إقامة نظام اقتصادي اجتماعي عادل.

ويتجلى في ميدان الأدب في الخروج على العمود الجاهلي في الشعر وفي تقديم «فنية» الأدب وصياغته الفنية على أهدافه الاجتماعية، وفي الرجوع جملة إلى الحياة واعتبارها مصدر الأدب، بدلاً من الرجوع إلى القيم الاجتماعية والخلقية السائدة.

ونحن نقر مع أدونيس بوجود هذين التيارين إلى حد بعيد، ونرى أنه أجاد في تحليله لخصائص كل منهما، وقدّم بذلك إسهاماً قيماً في دراسة التراث العربي، ديناً وأدباً وسياسة.

غير أننا نختلف معه حين جعل منهما خطين متوازيين لا يلتقيان، وحين أنكر العلاقة الجدلية بينهما. فالتياران عندنا رافقا الحضارة العربية الاسلامية، كما رافقا أي حضارة، وتفاعلا وتبادلا العطاء، وأدى تفاعلهما إلى مزيد من الغنى في الحياة العربية، واستطاعا أن يبنيا على مرّ الزمن حضارة متطورة تتجه نحو التجديد دون أن تكسر إطارها، وتأخذ بالنمو نحو مزيد من الإبداع والابتكار ونحو فضل من الحرية العلمية والفكرية، دون أن يبدو ذلك مناقضاً للأصول خارجاً على جوهر الفكر الديني.

لقد كان طبيعياً في مجتمع إسلامي أن تنطلق حركة الابداع والتجديد من إطار القيم الدينية التي جاء بها الاسلام وألا تدعي نقضها حتى حين تجدد في معانيها ومضامينها

وأبعادها تجديداً جذرياً. وإن نعجب، فعجبنا من تلك القدرة الابداعية التي استطاعت أن توائم بين مبادئ الاسلام العامة وبين مستلزمات الحياة السياسية والفكرية الجديدة التي نشأت بالضرورة بعد انتشار المسلمين وسط حضارات الفرس والرومان واليونان والهند وسواها. وإن نحن رصدنا الحركة العامة للتطور الذي أصابته الحضارة العربية حتى آخر عصور ازدهارها في القرن الرابع والخامس للهجرة، وجدنا أن تلك الحركة كانت تسير قدماً نحو مزيد من التحرر والانفتاح والتجديد، وكل ما في الأمر أن طبيعة الأشياء كانت تفرض عليها أن تربط بين الفهم الجديد والأصل القديم. ولعلها في النهاية قد جنحت إلى تغليب الجديد على حساب القديم، في جرأة وصراحة، واستطاعت بذلك أن تكون محرك التيار المجدد في الغرب، وأن تنقل إليه بذرة الحرية الفكرية والعلمية، قبل انطفائها بسبب انهيار الدولة العربية الاسلامية على يد الشعوب الأخرى التي غزتها.

والحق أن تيار التجديد والثورة على القديم رافق الحياة العربية منذ بداية الاسلام، بل كان في صلب الدعوة الاسلامية، ولم يكن شيئاً زائداً أو مضافاً على الحضارة العربية الاسلامية.

صحيح أن هذا التيار أصيب بين الفينة والفينة بنكسات، غير أنه ظل مع ذلك حياً، يفصح عن جذوره العميقة لدى العرب. ولم يكن هذا التيار في الواقع في حاجة إلى إنكار الأصول كيما يتقدم ويتطور، بل استطاع أن يحقق هذا التطور من خلال الأصول نفسها، وعن طريق مزيد من التعمق في فهمها، بل عن طريق العودة إلى روحها الأصيلة في كثير من الأحيان.

ثانياً: ظواهر التجديد في الحضارة العربية الاسلامية

ومن العسير أن نقدم الأدلة الكاملة على هذه الحقيقة، وحسبنا منها بعضها:

١ ـ حملت الدعوة الاسلامية منذ نشأتها بذور التجديد والثورة. ولا نعني بذلك مجرد الثورة على بعض عادات الجاهلية وتقاليدها، بل نعني خاصة ما هو أعمق من ذلك: لقد ارتبطت الدعوة الاسلامية ارتباطاً عضوياً بالثورة الاجتماعية، فكانت في حقيقتها وتكوينها وبالأناس الذين جاهدوا في سبيلها، ثورة على الطبقة الاولغارشية التي كانت تحكم مكة، وانتصاراً لطبقة المستضعفين والمساكين(١). ولئن اضطرت الدعوة بعد ذلك إلى بعض التنازلات، كما حدث خاصة منذ خلافة عثمان، فإن هذا لا يدحض كونها في الأصل والجوهر، ثورة العبيد والمستضعفين على أثرياء مكة، وإن الذين ناصروها في البداية كانوا هؤلاء الـ﴿مستضعفين في الأرض﴾(٢)، وأن الذين نصبوا لها العداء، ثم هادنوها

(١) نحيل القارىء إلى تفصيل هذه الحقيقة في كتاب: أحمد صالح عباس، **اليمين واليسار في الاسلام**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣).

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٩٧.

بعد ذلك عن رغبة أو رهبة أو إيمان، كانوا أثرياء مكة، كأبي سفيان ابن حرب أغنى رجل فيها، وكأبي لهب عم الرسول الذي ﴿ما أغنى عنه ماله وما كسب﴾[٣] وكأمية بن خلف ﴿الذي جمع مالا وعدده، يحسب أن ماله أخلده﴾[٤]، وسائر أغنياء أمية وبني هاشم وسواهم.

ولعل دراسة متعمقة للتاريخ الاسلامي في أيام الخلفاء الراشدين تستطيع أن تكشف بوضوح عن هذا الصراع الذي ثار بين أغنياء مكة وبين الدعوة الاسلامية التي هددت مصالحهم، ولعلها تكشف الأسباب الاقتصادية الطبقية الثاوية وراء الصراع على السلطة بعد وفاة النبي الكريم، بل حتى عن دور هذه الأسباب الاقتصادية الطبقية في مقتل عمر ابن الخطاب نفسه الذي دفعه تمسكه بروح الاسلام إلى وضع تشريعات جديدة تمس مصالح الأغنياء، وإلى الاتجاه إلى أن يأخذ من الأغنياء «فضول أموالهم ليردها على الفقراء». ولعلها كذلك تكشف عن الأسباب الحقيقية وراء مقتل علي بن أبي طالب، الذي كان أبرز من يمثل روح الثورة الاجتماعية في الاسلام ويقودها.

٢ ـ صاحبت الحرية الفكرية ونزعة الجدل العقلي الحياة الاسلامية منذ بدايتها، وكان للعقل صوته منذ أوائل الدعوة الاسلامية، واستمر صوت العقل يعلو ويشتد، ولم يكن الأخذ به بدعة مجلوبة أو موقفاً مرذولاً محسوراً.

ويحدثنا الشهرستاني في هذا المجال عن بذور الجدل العقلي منذ أيام الرسول ثم في أيام الخلفاء الراشدين، ففي حياة النبي يذكر فيما يذكر حديث ذي الخويصرة التميمي الذي قال للنبي: اعدل يا محمد فإنك لم تعدل. ويذكر لنا حديث أبي هريرة عن تنازع المسلمين في حضرة النبي في أمور القدر وعن غضب النبي لذلك. ويذكر لنا جدال طائفة من المسلمين في صفات الله حتى منعهم القرآن ونزلت الآية الكريمة ﴿ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء، وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال﴾[٥]. ويحدثنا كذلك عن الذين أنكروا على النبي موقفه في غزوة أحد، وهم الذين نزلت بهم الآية الكريمة: ﴿لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا﴾[٦]. ويحدثنا الشهرستاني أيضاً عن تنازع المسلمين عندما اشتد المرض بالنبي وعن اختلافهم حول تجهيز جيش أسامة بن زيد. وفي عهد الشيخين، أبي بكر وعمر، يذكر لنا الشهرستاني اختلاف المسلمين في أمر فدك، وفي أمر تاركي الزكاة، وفي قضية جمع القرآن، الخ...

وهذه الحوادث إن دلت على شيء، فإنما تدل على أن النزعة إلى تحكيم العقل رافقت الدعوة الاسلامية منذ البداية، وأنها لم تكن وليدة تيار غريب تكون فيما بعد ولم يداخل صميم الحياة العربية الاسلامية.

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة المسد،» الآية ٢.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الهمزة،» الآية ٣.

(٥) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ١٣.

(٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٤.

ولا حاجة بنا إلى أن نذكر الآيات القرآنية التي تدعو إلى التبصر والنظر العقلي والتي أثبت الكثير منها ابن رشد في كتابه **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**.

ولا حاجة بنا كذلك إلى أن نعدّد الأحاديث الشريفة الكثيرة التي أشادت بدور العقل. وحسبنا منها ذلك الحديث الذي أورده الغزالي نفسه مع طائفة من الأحاديث التي تمجد العقل: «أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت أكرم عليّ منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب». حسبنا كذلك الحديث القائل: «يبعث الله على رأس كل مئة عام من يجدّد لهذه الأمة أمر دينها» (وقد كان هذا الحديث سبباً في اكتساب الامام الشافعي لقب المجدد). وحسبنا أيضاً ما يروى عن سعيد بن المسيب عن عليّ أنه سأل الرسول قائلاً: «الأمر ينزل بنا بعدك، لم ينزل فيه قرآن، ولم يسمع منك فيه شيء. فقال: اجمعوا له العالم من أمتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا فيه برأي واحد».

أما إذا بحثنا عن تيار الجدل العقلي في أيام الدولة الأموية والعباسية، فإننا نرى أكثر من دليل يشهد على أن السلطة الرسمية، سلطة الخلافة نفسها، لم تكن سلطة اتباع ومحافظة، بل كانت سلطة منفتحة على التجديد والبحث الفكري الحر. والأمثلة عديدة، حسبنا أن نذكر منها ما شهده البلاط الأموي في عهد معاوية من مناظرات حول الاسلام والنصرانية، شارك فيها يوحنا الدمشقي نفسه الذي ألّف محاورة تدور بين نصراني ومسلم وتتناول ألوهية المسيح ومسألة القدر. حسبنا أن نذكر عابرين أن اثنين من خلفاء بني أمية عطفا على مذهب القدرية (مذهب حرية الاختيار) هما يزيد بن الوليد ومروان بن محمد، ولا حاجة إلى أن نذكر المأمون الذي جعل الاعتزال دين الدولة الرسمي، وسواه من الخلفاء العباسيين الذين شجعوا على نشر تراث الأمم الأخرى.

وإذا عدنا بعد ذلك كله إلى آراء فقهاء المسلمين أنفسهم، وجدنا أنهم، رغم حرصهم الشديد على أصول التراث الاسلامي، وضعوا بين مصادر التشريع، بالإضافة إلى الكتاب والسنّة، الاجماع والقياس والاجتهاد، وأضاف بعضهم الاستحسان والمصالح المرسلة. وكلنا يعلم أن الإمام أبا حنيفة توسع في الرأي والقياس وأخذ وأتباعه بالاستحسان، وأن الإمام مالك، على تشدده، قال بالمصالح المرسلة، بل إن الاشعرية أنفسهم، وهم الذين تولوا الرد على المعتزلة كما نعلم، قالوا بضرورة التأويل لكثير من النصوص التي تظهر مصادقتها للعقل. حتى ابن تيمية السلفي ـ وهو الذي عارض مناهج العقليين في العقيدة ـ ذم الغلاة من الحرفيين الذين يهملون جانب العقل ويقفون عند حرفية النص (كما نقرأ في **الرسائل الكبرى**) وكثيراً ما كان يستخدم هو نفسه الأقيسة العقلية، وأهمها عنده قياس الأولى.

وحجة الاسلام الغزالي ـ على تزمته وعلى قوله بتهافت الفلاسفة ـ يقول بوحدة العقل والشرع ويرى أن الشرع عقل من الخارج وأن العقل شرع من الداخل. ومما يقوله في **معارج القدس**: «وهكذا فإن الرجل الذي يقبل على القرآن دون أن يستخدم عقله في فهمه شبيه بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء». ويلخص الامام محمد عبده في العصور الحديثة

موقف فقهاء المسلمين حول العقل والنقل بقوله: «اتفق علماء المسلمين - إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه - على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دلّ عليه العقل».

تلك كلها، وكثير غيرها، أدلة تشهد على أن تيار العقل والجدل العقلي، وتيار الاجتهاد والتجديد، لم يكن شيئاً غريباً عن الحياة الاسلامية، ولم يكن خطاً آخر سار موازياً لتلك الحياة ولم يعرف الالتقاء بها والتفاعل معها.

ثالثاً: ليست الخلافة سلطة دينية إلهية

ثم إن أدلة التراث لا تقر أدونيس على ما ذهب إليه حين رأى أن التيار الذي ساد في السياسة كذلك تيار محافظ تقليدي بل تسلطي، يقول بالسلطة الدينية الالهية للخليفة ويأخذ بالتالي بالمنزع التيوقراطي ويرى وجوب الطاعة المطلقة للخليفة ويحصر الخلافة في قريش.

صحيح أن النزاع كان شديداً على أمر الامامة وأن الآراء حولها كانت متنازعة. غير أن التيار الغالب لم يكن ذلك التيار الممعن في تأليه سلطة الخلافة، بل هنالك إجماع على اعتبار الأصل في الخلافة هو الشورى والاجماع. ومعظم الفقهاء قالوا بعدم وجوب الطاعة للخليفة إلا إذا اتبع الدين وأحسن العمل. وأبو بكر الخليفة الأول استهل خلافته بخطبته الشهيرة التي جاء فيها: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم».

وعمر بن الخطاب من بعده كرر هذا المعنى في أكثر من موضع وقال قولته الشهيرة: «إذا رأيتم فيّ اعوجاجاً فقوّموه».

وأكثر الذين كتبوا في الخلافة والامامة أنكروا قدسية الخليفة وأنكروا الطاعة العمياء له. هذا ما رآه الجاحظ في كتابه **التاج** وفي رسالته **استحقاق الامامة**.

وهذا ما رآه ابن تيمية نفسه في **السياسة الشرعية** حين اعتبر أن الشريعة أعلى مصدر للسلطة وأن الطاعة لا يجب أن تتم إلا إذا انسجمت مع أوامر الشريعة.

ويلخص الامام محمد عبده(٧) موقف الاسلام من الخلافة في **الاسلام والنصرانية** فيقول: «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنّة. وهو على هذا لا يخصه الدين بمزية في فهم الكتاب والعلم بالأحكام ولا يرتفع به إلى منزلة خاصة، بل هو وسائر طلاب العلم سواء. إنه مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنّة. والمسلمون له بالمرصاد، فإذا استقام على النهج أقاموه عليه، وإذا اعوجّ قوّموه بالنصيحة والاعذار إليه. وليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر. وهي سلطة خوّلها الله

(٧) يحسن الرجوع إلى كتاب: علي عبد الرازق، **الاسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق محمد عمارة، دراسات تاريخية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢).

لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها أدناهم».

وكلنا يعلم أن أبا بكر قال بعد بيعة السقيفة: لست خليفة الله ولكنني خليفة رسول الله، وأن عمراً لقب خليفة خليفة رسول الله. ثم إن المسلمين أنكروا أن تنقلب الخلافة «ملكاً عضوضاً» وأنكروا ما فعله معاوية حين جعل الخلافة ملكية كسروية. والامام مالك نفسه ضربه حاكم المدينة جعفر بن سليمان بالسياط حتى انخلعت كتفاه لأنه أفتى بفساد بيعة الخلفاء بالقسر والاكراه.

فهل في وسعنا بعد ذلك أن نقول إن المنحى الذي قال بسلطة الخليفة الدينية وبوجوب طاعة الخليفة، هو المنحى الأصيل الذي ساد في الحياة السياسية في الاسلام، وإنه الأصل في النهج الاسلامي وما سواه غريب غير مقبول؟

رابعاً: الثبات والتحول في الأدب

وإذا انتقلنا إلى ميدان الأدب ـ وهو ميدان يطول البحث فيه ولا يتسع المجال للحديث عن شجونه ـ وجدنا أيضاً أن من العسير القول إن هذا الميدان عرف منحيين متباعدين متعارضين لا لقاء بينهما: منحى ذمّ البيان والشعر وأكد على أخلاقية الأدب من دون «فنيته»، وكان شعاره العود إلى القديم والتأسي بعمود الشعر الجاهلي، وإنكار الجديد بما فيه من توليد المعاني وأخذ بالمجاز. ومنحى آخر أخذ بالموقف المعاكس فخرج على عمود الشعر وعني في الأدب بالصياغة الفنية قبل عنايته بالأهداف الاجتماعية وجعل الحياة مصدر إبداعه.

من العسير ههنا أيضاً أن نقر هذه القسمة الثنائية الحادة، وأن نقول بأن التيار الأصلي الغالب هو التيار الأول، تيار انكار الشعر وتسخير الأدب للأغراض الاجتماعية والعود إلى القديم فكراً وأسلوباً، وأن التيار الثاني ظل غريباً في دياره وبدا للمجتمع العربي وكأنه خروج على السنن الأدبية والتقاليد الشعرية. فالتياران تفاعلا وتبادلا التأثر والتأثير منذ أوائل العصور الاسلامية بل منذ أيام الجاهلية نفسها. ويطول بنا الحديث إن أردنا أن نقدم الشواهد والأدلة على هذا التفاعل بين التيارين. وحسبنا هنا أيضاً بعض الأدلة والومضات الخاطفة:

أ ـ قصة إنكار الاسلام للشعر وذمه للشعراء لها كما نعلم أسباب مبدئية وأخرى عملية. أما الأسباب المبدئية فهي أن الدعوة الاسلامية أكدت دون شك قيماً جديدة في الحياة، وأرادت أن تقضي على كثير من عادات الجاهلية، في الحياة الأدبية وسواها، وأرادت خاصة أن تضع إعجاز القرآن الأدبي في منزلة فوق الشعر وفوق بلاغة البلغاء. فنزلت الآيات القرآنية تنفي عن القرآن أن يكون شعراً أو حديث من به جنّة، أو أن يكون تجربة من تجارب البلغاء. وكلنا يعلم أن هذا الطابع المتميز للاسلوب القرآني كان من عوامل انصياع العرب له واطمئنانهم إليه. أفلا نذكر الروايات التي تحدثنا عن اطمئنان عمر بن الخطاب للقرآن عندما أنصت إلى تلاوته؟ أفلا نذكر قول من قال عندما سمع

القرآن: «إن لهذا الكلام لحلاوة وإن عليه لطلاوة وأن أسفله لمغدق وأن أعلاه لمثمر، والله ما هذا من كلام البشر».

وهكذا أرادت الدعوة أن تؤكد أن القرآن غير شعر العرب وأدبهم وبلاغتهم، ولهذا التأكيد دوره الأساسي في خضوع العرب للدين الجديد.

أما الأسباب العملية التي قادت إلى حملة الاسلام الأولى على الشعر أو على بعض الشعر، فترجع إلى هجاء مشركي مكة للنبي واشتداد شعرائها في مهاجمته وخصامه. ولهذا استنجد الاسلام ببعض الشعر على بعضه الآخر، واطمأن لمنافحة حسان بن ثابت أو سواه لمشركي مكة، وطلب إليه أن يهجو هؤلاء المشركين «ومعه روح القدس».

وبعد زوال هذه الأسباب المبدئية والعملية الأولى، لا نجد في واقع الشعر العربي ما يشهد على التزمت وما يدل على الاستمرار في موقف العداء لغير الشعر الديني الاخلاقي الملتزم.

ولو كان الأمر كذلك، لما شهدنا تلك الثروة الكبرى من الشعر في العصور المختلفة للدولة العربية الاسلامية. أفلا نقرأ في كتب الأدب والنقد في مختلف العصور ما يشير إشارة واضحة إلى أن المسلمين فهموا موقف الاسلام من الشعر فهماً أوسع ووضعوه في موضعه الصحيح؟ أفلا نجد عند ابن رشيق مثلاً في عمدته باباً برأسه للرد على من يكره الشعر؟ إن ابن رشيق هذا ـ وهو يعبّر عن التيار السائد ـ هو الذي يذكر قول الرسول: «**لا تدع العرب الشعر حتى تدع الابل الحنين**». وهو الذي يحدثنا أن سعيد بن المسيب قيل له: ان قوماً بالعراق يكرهون الشعر، فقال نسكوا نسكاً أعجمياً. وهو الذي يحدثنا عن موقف ابن سيرين حين سئل في المسجد عن رواية الشعر في رمضان، فردّ بأن روى بيتاً من الشعر البذيء، ثم قام فأمّ الناس. وهو الذي يروي مثل ذلك عن ابن عباس حين سئل: هل الشعر من رفث القول، فأنشد بيتاً ماجناً من الشعر.

ب ـ أما ضمور الشعر بعد ظهور الاسلام وفي مرحلة الفتوح الأولى خاصة، فأمر طبيعي لانشغال المسلمين بأغراض الدين الجديد وبأعباء الفتوحات. وفي هذا يقول ابن سلام في الطبقات: «جاء الاسلام فتشاغلت العرب عن الشعر، تشاغلوا عنه بالجهاد وغزو فارس والروم، ولهيت عن الشعر وروايته».

ومع ذلك ظهر منذ البداية أدب جديد تأثر بالجو الاسلامي تجلّى في شعر الفتوح (من بطولة ومواجد ورجز) وفي نمو الأدب النثري خاصة.

ج ـ أما في العصر الأموي فقد عاد الشعر سيرته الأولى، ولم تبق آثار تذكر لتورع المسلمين من الشعر ونبذهم للشعراء. وانفتحت الحضارة الاسلامية لفنون الشعر والأدب المختلفة.

أما أن يكون هذا الشعر الذي عاد قوياً غنياً شعراً مقلداً للشعر الجاهلي، مستمسكاً

بعموده، بعيداً عن التأثر بالبيئات الجديدة التي عرفها المسلمون بعد الفتوح، فهذا قول لا نجد ما يؤيده. وحسبنا أن نرد الباحث في هذا المجال إلى كتاب شوقي ضيف **التطور والتجديد في الشعر الأموي**، وفيه يقدم الأدلة الناصعة على أن العصر الأموي لم يكن عصر ركود في الشعر ولم يكن الشعراء فيه يحاكون الجاهليين محاكاة تامة. وهل نحن في حاجة إلى أن نذكر عمر ابن أبي ربيعة وتجديده، والوليد بن يزيد مبتدع الخمرية قبل أبي نواس، ونقائض جرير والفرزدق والأخطل ونمو فن المناظرات الأدبية على نحو يباين مفهوم الهجاء في الجاهلية، وشعر الكميت الذي خطا بالمناظرة والجدل خطوة أخرى، وشعر ذي الرمة وتأثره المبدع بالطبيعة؟ هل نحن في حاجة إلى أن نذكر ما استحدثه شعراء الحجاز من شعر غنائي ومن نظرية في الغناء جديدة (قوامها العمل المشترك بين الشعراء وبين المغنين والمغنيات)؟

أما أن نقصر الشعر الجديد المجدد في هذه الفترة على الشعراء الذين ارتبطوا بخط سياسي أو ديني مناوئ للسلطة، كشعراء الخوارج والشيعة، فقول فيه الكثير من السرف أيضاً. بل إن شعراء الخوارج والشيعة وسواهم ـ خلافاً لما يذهب إليه الكثيرون ولما يذهب إليه صاحب الرسالة ـ لم يستطيعوا أن يمثلوا تماماً الشعر الثوري المنادي بالمساواة بين المسلمين عربيهم وأعجميهم، المتحرر من روابط العصبية القبلية. ويكفي أن نرد القارئ في هذا المجال إلى كتاب الدكتور إحسان النص عن **العصبية القبلية في الشعر الأموي**. إنه يبين بوضوح أن شعراء الخوارج والشيعة لم يتمكنوا دوماً أن يسموا بعقيدتهم فوق روابط العصبية القبلية، بل إن منهم من عرف بشدة العصبية وعنف الشعور القبلي. فالطرمّاح بن حكيم الطائي ـ وكان خارجياً من الصفرية ـ كان في الوقت نفسه عصبياً غالياً في عصبيته لقحطان. وكثير من شعراء الشيعة، كما يقول الدكتور إحسان النص: «اتسعت صدورهم لعقيدة التشيع كما اتسعت لنحلة العصبية، والتقت النزعتان في نفوسهم دون أن يحسوا في التقائهما أي لون من التناقض». فهذا كثيِّر رغم ما عرف به شعره من التشيع لبني هاشم، لم يتخلّ عن عصبيته لقومه اليمانية، والكميت الأسدي أشد شعراء الشيعة غلواً في تشيعه كان في الوقت نفسه أشدهم غلواً في عصبيته وانتصاره لقومه النزارية.

د ـ وفي العصر العباسي ـ من باب أولى ـ لم تكن الحدود فاصلة بين تيار التجديد وتيار التقليد في الأدب، ولم يكن التيار الغالب المتأسي بالشعر الجاهلي، بالأصول الشعرية الأولى، ولم يكن التجديد وقفاً على الموالي وغير العرب. وكان هنالك في الواقع أدب ينمو ويلبس لبوساً جديداً يوماً بعد يوم ويتأثر بالبيئات الحضارية والثقافية المختلفة ويفيد من تمازج الثقافات. ولم يخل هذا التطور بطبيعة الحال من بعض الصراع وبعض الجدل في طبيعة الشعر ووظيفته. ولكننا لم نكن أبداً أمام تيارين متباعدين، الغلبة فيهما للتيار المحافظ. وهل نحن في حاجة إلى الأمثلة على ذلك، وهي عديدة؟ حسبنا أن نذكر مثالاً واحداً يعبِّر عن هذا الصراع بين القديم والجديد ويشهد على أنه كان صراع أخذ وعطاء. ونعني به ما ثار حول شعر أبي تمام (وهو في حد ذاته مزيج من الجديد والقديم)، من نقد أسهم فيه كبار نقاد الأدب آنذاك. ونقاد أبي تمام هؤلاء خير من يشهد على أن الأمر

لم يكن قسمة حدية بل كل مخاضاً متفاعلاً متصلاً، فيه ولادة لمقاييس أدبية جديدة وفيه كذلك حرص على بعض المقاييس التقليدية. فالمبرد يقف من شعر أبي تمام موقفاً وسطاً، وابن قتيبة يؤيد الحداثة، والصولي يقدم صورة عن الصراع ويعلل ويميز نفسه، والآمدي يوازن بين أبي تمام والبحتري مشيراً إلى مواقف النقاد منهما، ويجنح بعض الشيء للبحتري. الخ...

وهكذا نرى بعد التحليل أن الانقسام الحدي بين تيار الثبات وتيار التحول لم يكن قائماً، سواء في ميدان العقيدة أو السياسة أو الادب، وأن الأمر في النهاية أمر تأثر وتأثير متبادلين، بين مسعى التغير والتجديد ومسعى الاستمساك بالأصول. وتلك هي سنَّة التطور في كل عصر ومصر: إنه دوماً وأبداً مدّ وجزر بين المحافظة والتطور، بين التقاليد الموروثة وبين محاولات تطويعها للظروف الجديدة.

بل لا نسرف إذا قلنا إن تيار التجديد كان يمضي صعداً في الحياة العربية الاسلامية وأنه كان يشق طريقه ـ متكئاً على القديم ولو في الظاهر ـ في كثير من الجرأة والاندفاع. ولولا ما انقطع من مد الحضارة العربية الاسلامية، بسبب تهديم الغزوات الدخيلة لكيانها السياسي، لرأينا تلك الحضارة تتفتح عطاء وإبداعاً في شتى المجالات، كما ترهص بذلك تلك البراعم الحرة الفتية التي تكونت في عصور الازدهار التي سبقت خمودها وانطفاءها. وعلى أية حال، لقد انتقلت تلك البراعم إلى حياة الغرب، وتفتحت هنالك وأينعت، وكونت روافد أساسية للحضارة الحديثة.

خامساً: الثبات والتحول بين الدين والأدب

ويخطو أدونيس في رسالته المبدعة والغنية خطوة أخرى، فلا يقف عن حدود القول بوجود هذين التيارين المتعارضين، تيار الثبات وتيار التحول، في ميدان الدين والسياسة والأدب، بل يرى ـ وههنا مظهر من مظاهر الجدة والأصالة في رسالته ـ أن تيار الثبات في هذه الميادين الثلاثة كل مترابط، يغذي كل جانب منه الجوانب الأخرى، ويصدر في النهاية عن موقف عقلي واحد. كما يرى أن تيار التحول في هذه الميادين الثلاثة أيضاً تيار متآخذ متعاون، ينبع من أصول واحدة ومن بواعث متشابهة.

وبوجه أخص، يرى أن تيار الثبات في الأدب ارتبط بتيار الثبات في الدين واغتذى به، وأن تيار التحول في الأدب ارتبط بتيار التحول في الدين وسقى منه. فالأدب التقليدي الثابت انعكاس عنده للفكر الديني التقليدي. والاحكام الأدبية المطلقة المشتقة من القديم الأدبي والتي أطلقها أنصار الثبات تطابق الصفات الدينية التي تطلق على القديم والمحدث. والاحتجاج بالأوائل في ميدان اللغة والأدب انعكاس للاحتجاج بالأوائل في ميدان الدين. واللغة العربية كالله لا يحيط بها الانسان. والشعر الحديث مفتقر بوجوده إلى الشعر القديم كما ان الحادث مفتقر بوجوده إلى القديم. والشعر القديم غني بذاته عن المحدث كما أن القديم الالهي غني بذاته عن المحدث. والموقف التقليدي من الشعر

امتداد للموقف الفقهي أو تنويع عليه. والنقد التقليدي يقف من نص القصيدة كما يقف الفقيه من النص الشرعي. وكما أن شكل القرآن في التعبير كامل فإن شكل التعبير في التراث الشعري الجاهلي على الأخص هو كذلك كامل. والوحي بداية وهو إذن أصل لما بعده، والشعر في الجاهلية وصدر الاسلام هو كذلك بداية ويجب أن يكون إذن أصلاً لما بعده. والتراث الشعري العربي هو كتراث الوحي قديم، وكمال الشاعر وراءه لا أمامه.

تلك كلها، وكثير غيرها، أحكام نجدها في رسالة أدونيس تؤكد عنده هذه الصلة العضوية بين الثابت في الأدب والثابت في الدين، ثم بين التحول في الأدب والتحول في الدين، وتعتبر الموقف الأدبي في النهاية انعكاساً للموقف الديني، وصورة أخرى له.

ورغم براعة تلك الصفحات التي يوضح فيها أدونيس فكرته المغرية هذه، ورغم الجهد الفذ الذي يبذله للتدليل عليها، لا نرى في تاريخ الأدب العربي ما يسمح بهذه المقارنة الجميلة التي عقدها بين أصول الموقف الديني وأصول الموقف الأدبي، لا سيما أننا أوضحنا ـ في ما نعتقد ـ أن ميدان الدين لم يعرف خطأً قال بالعود إلى حرفية النص، وأن ميدان الأدب لم يعرف كذلك خطأً قال بتقليد الجاهليين.

صحيح أن بعض الأصوات ظهرت هنا وهناك محاولة أن تبقي على أصول الدين في القرآن والسنة وأن تغلو في الاستناد إليهما، ولكنها في الواقع لا تعبر عن تيار سائد بمقدار ما تعبر عن رد فعل أمام التيارات المعاكسة التي أرادت أن تنطلق في دروب بعيدة كل البعد عن القرآن والسنَّة. وصحيح أن بعض النقاد أرادوا أن يعيدوا للغة العربية نقاءها وأن يلجأوا إلى الشعر الجاهلي وإلى القرآن، للحكم على سلامة لغة الشاعر، ولكن هذه المواقف لا تعدو أن تكون أيضاً ردود فعل على ما أصاب اللغة العربية من ترد بعد أن اتسع نطاقها وتكلم بها غير أهلها وداخلها بعض آثار العجمة. ولم يكن هذا كله موقفاً عقلياً يفصح عن ذهنية تقليدية تمجد ما هو أول وتعتبره الأصل والجوهر، وترذل ما عداه.

وحسبنا ههنا إشارات قليلة نضعها بين يدي هذه الحقيقة:

١ ـ لا نستطيع ان نقول ان القديم الأدبي ـ والقديم الجاهلي خاصة ـ اكتسب عند المسلمين صفة دينية شبه مقدسة، كما اكتسبت تعاليم أرسطو صفة مقدسة لدى الكنيسة في العصور الوسطى. فالاسلام أراد منذ البداية أن يكون نقيض القيم الجاهلية التي أشاعها الشعر الجاهلي. ولا نرى كيف يمكن التوفيق بين ما يراه أدونيس من عداء الاسلام للشعر وبين ما يراه من تقديس الشعر الجاهلي فيما بعد. وكلنا يعلم أن الاسلام في البداية نقد الاسلوب الجاهلي، وأنكر ما فيه من معاظلة في الكلام وبعد عن الصدق.

أما العود إلى الجاهلية الذي نقع عليه في العصور المتأخرة لدى بعض النقاد والأدباء فأسبابه واقعية وسياسية وليست دينية أو عقلية. وعلى رأس هذه الأسباب الحفاظ على سلامة اللغة بعد أن دخل إليها الأعاجم. ومن الأسباب كذلك الرد على الشعوبية التي

أخذت تنتقص من شأن العرب وتراثهم وترى أنهم لم يعرفوا قبل الاسلام أدباً يذكر أو ثقافة يعتد بها، وأنهم كانوا قوماً بداة يرعون الغنم ويأكلون «الضِّباب». ومن هنا انبرى للرد عليهم طائفة من الكتّاب (على رأسهم الجاحظ وابن قتيبة)، وعادوا لهذا الغرض إلى الأدب الجاهلي يحيونه ويظهرون شأنه. يضاف إلى هذا كله أن المسلمين لجأوا منذ البداية إلى الاستعانة بالأدب الجاهلي لتفسير بعض الألفاظ التي وردت في القرآن كاعتمادهم في تفسير الآية الكريمة: ﴿أو يأخذهم على تخوف﴾[8] على البيت الشهير: تخوف الركب منها تامكا قرداً. . .). ولم تكن هذه الاستعانة تحمل أكثر من معناها الطبيعي، معنى الاعتماد على لغة العرب في تفسير القرآن.

٢ ـ أما اعتبار القرآن الكريم نفسه معياراً للبلاغة، فلم يأت في الواقع إلا في عهود متأخرة، بعد القرن الرابع للهجرة خاصة، على يد أمثال الرماني في **إعجاز القرآن** (توفي عام ٣٨٤هـ)، والقاضي الباقلاني في **إعجاز القرآن** أيضاً (توفي عام ٤٠٣هـ)، وعبد القاهر الجرجاني في **أسرار البلاغة ودلائل الاعجاز** (توفي عام ٤٧١هـ)، والزمخشري في **تفسير الكشاف** (ولد عام ٤٦٧هـ)، ثم بعد ذلك، في القرن السابع، على يد فخر الدين الرازي والسكاكي وابن الأثير وسواهم.

وهذا العود إلى القرآن، كأصل من أصول البلاغة، كان في الواقع نتيجة وليس سبباً: كان نتيجة لظهور أساليب جديدة في الشعر العربي والأدب العربي، فيها الكثير من الصور المجازية والمحسنات البديعية التي لم يعرفها الأدب العربي إلا لماماً في عصوره الأولى. ومن هنا جاء علم البلاغة يدعم هذا الاتجاه الجديد برده إلى أصوله في القرآن. وهذا الشأن كان شأن العرب في أكثر من مجال: فكل علم جديد حاولوا أن يروا له أصولاً في القرآن، لا سيما إذا كان خارجاً على المفاهيم الدينية السائدة. هذا ما فعلوه بالقياس إلى التصوّف وبالقياس إلى الفلسفة وعلم الكلام وبالقياس إلى تأويل الأحلام وسواها من العلوم.

يضاف إلى هذا أن علماء البلاغة كانوا يريدون أن يضعوا أصولاً لهذا العلم، بعد أن اتسعت فنون الأدب وتشعبت، وبعد أن توالد التجديد والاجتهاد في الأدب، وكان من الطبيعي أن يروا في القرآن، باعتباره أكمل وثيقة عن اللغة العربية وباعتباره كتاب العربية الأكبر، أصلاً هاماً من الأصول التي يستشهدون بها في هذا العلم الجديد الذي أخذوا يضعون له القواعد والأسس.

فهل في هذا كله ما يفصح عن عقلية فقهية تستمسك بالأصول وتقدس ما هو أول، وتحرص على تقديم كل ما هو قديم؟ وهل هذه اللقاءات الطبيعية بين الفقه والبلاغة من جانب وبين الشعر الجاهلي كأصل من أصول اللغة والقرآن بوصفه كتاب العربية الأكبر من جانب آخر، انعكاس لموقف عقلي حريص على القديم رافض للجديد؟

(٨) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ٤٧.

وهل في وسعنا أن نتصور أن يتم النمو اللغوي والتطور الأدبي في أي أمة في معزل عن إطار يرجع إليه وسند يقيه من الضياع؟ ومتى كان الابداع أكثر من صياغة معطيات الواقع صياغة جديدة، ومتى كان الخلق والابتكار انطلاقاً من لا شيء؟

وهكذا نجد أن ربط منحى الثبات والتحول في الأدب بمنحى الثبات والتحول في الدين لا يخلو من تكلف. فخط التطور الأدبي عند العرب لم يكن انعكاساً لخط التطور الديني. وكلاهما لم يكونا تعبيراً عن خطين متوازيين من الثبات والتحول، بل كانا صورة لتطور نام نحو الجديد، يشد القديم حيناً، ويعتمد عليه اعتماداً طبيعياً حيناً آخر، وينأى عنه ويبتعد حيناً ثالثاً. غير أن حصاد ذلك كله تفاعل وتآخذ يغني التجربة ويسير بها نحو مزيد من الحرية والانفتاح.

سادساً: هل الحضارة العربية حضارة تقليد لا تجديد؟

ويستخرج أدونيس من تحليله كله حكماً عاماً يطلقه على الحضارة العربية الاسلامية، فيرى أن هذه الحضارة في جوهرها حضارة تقليد لا تجديد، وأن الدين فيها اتباع لا إبداع، وأن الأدب تقليد لا خلق. أما تيار التجديد فيكاد يكون غريباً عنها، ولّدته عوامل وعناصر مباينة لها أو خارجة عليها، وظل يتيماً ولم يكتب له النصر.

ومثل هذا الحكم العام يحتاج تفنيده إلى أسفار طويلة. وحسبنا هنا بعض الملاحظات العابرة:

١ ـ لا بد أن ننطلق من تقرير حقيقة أولى، وهي أن من الطبيعي أن يتم التجديد ـ في أي مجتمع ديني ـ ضمن إطار معين وفي حدود معينة. أما أن نعني بالتجديد في مثل هذا المجتمع الخروج على الاطار الديني بأسره، فهو ضرب من الخلف المنطقي ومن تحميل الأشياء غير طباعها. ومن هنا فبحثنا في الجديد والقديم في الحضارة العربية الاسلامية، لا بد أن ينصب على ما استطاعت أن تضيفه هذه الحضارة، من خلال منطلقاتها، للفكر العالمي والتراث العالمي.

٢ ـ موطن القوة في هذه الحضارة العربية الاسلامية أنها استطاعت ـ من خلال منطلقاتها هذه ـ أن تستوعب ثقافات جديدة وعلوماً جديدة وأن تضمها إلى بنيتها الأصيلة وأن تتحرك في هذا المجال في كثير من الحرية والابداع:

أ ـ فلقد استطاعت ـ وهي الحضارة المنطلقة من وعاء الاسلام ـ أن تستوعب الفلسفة اليونانية (سواء منها فلسفة أرسطو البعيدة عن مفاهيمها الدينية أو فلسفة أفلاطون والافلاطونية المحدثة) وأن تمتص المعتقدات الفارسية والهندية والغنوصية والمسيحية وسواها، بل استطاعت أن تستوعب التصوف نفسه (وأصوله غير الاسلامية واضحة) وحكمة الاشراق (عند السهروردي وأتباعه) وأن تتسع حتى لأفكار الراوندي الملحد وسواه.

ب ـ انتهت هذه الحضارة ـ في اتجاهاتها الغالبة ـ إلى تغليب العقل على النقل في إطار التوفيق بين الحكمة والشريعة، وجزمت كما جزم ابن رشد في **فصل المقال** أن كل نص ديني يتعارض مع العقل «لا بد أن يكون له ظاهر يحتمل التأويل». وأفسحت من خلال ذلك مجالاً واسعاً للنظر العقلي والجدل الفلسفي والفكري، واستطاعت أن تخلق من هذا المنحى فلسفة أصيلة خاصة بها، نجدها واضحة عند المتكلمين والمعتزلة.

ج ـ ولّدت هذه الحضارة المنزع التجريبي الذي نقلته إلى الغرب وكان الشرارة التي أطلقت الحضارة الحديثة كلها. وهذا الاتجاه التجريبي في دراسة الكون هو جوهر **المعجزة العربية** على حد قول فانتيجو (Ventéjoux) في كتابه الذي يحمل هذا الاسم، وهو الذي أخرج الفكر العالمي، كما يقول راندال في كتابه **تكوين العقل الحديث** من إطار البحث في المجردات ومن إطار دوران العقل حول ذاته في الفلسفة اليونانية إلى إطار الملاحظة والمشاهدة والتجربة وتقري مظاهر الكون والتجريب عليها. وهذا الموقف الفكري هو الذي تلقفته الحضارة الغربية على يد روجر بيكون ثم فرنسيس بيكون من بعده، وهو الذي حمل وولّد الحضارة الحديثة القائمة على التجريب العلمي والتأثير في الكون والأشياء.

وقد انطلقت الحضارة العربية خطوات حثيثة في هذا المجال التجريبي العلمي منذ أيام بيت الحكمة في بغداد بل قبله، وكان مقدراً لها أن تكون خالقة الحضارة العلمية، لولا ما أصابها من ترد على يد أخلاط المغول والتتر والأتراك التي هدمت الكيان السياسي العربي وهدمت معه الحضارة العربية ووعودها الكبيرة.

والحديث عن دور الحضارة العربية في الحضارة العالمية له غير هذا المجال، وقد كتبت فيه الأسفار الطويلة[٩].

د ـ لم يكن الفكر العربي فكراً نزاعاً إلى المغيبات الغامضة والأسرار البعيدة، بل كان فكراً أميل إلى الوضوح والرؤية الموضوعية. وقد تجلى هذا في الاسلام خاصة، فاتصف أكثر ما اتصف بالوضوح الفكري والاتساق المنطقي والروح الواقعية العملية، والنزعة إلى معالجة شؤون الحياة معالجة منظمة عقلانية، وتغليب أمور المعاملات على شؤون العبادات، والربط بينهما ربطاً عميقاً.

---

(٩) حسبنا في ما نعتقد أن نرجع إلى ثلاثة مصادر أساسية: الأول باللغة العربية: **أثر العرب والاسلام في النهضة الأوروبية**، أعدّ بإشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع اليونسكو (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠)، والثاني باللغة الفرنسية وقد ظهر في أواخر القرن الماضي وهو للمؤلف لوكلير بعنوان: **تاريخ الطب عند العرب**، والثالث باللغة الفرنسية أيضاً وهو لكاتب إيراني وعنوانه: **وجوه الاسلام**.

هذا فضلاً عن مئات الكتب في هذا الباب لكتّاب غربيين وعرب من أمثال: سارتون، العقاد، أحمد قدري طوقان، عبد الرحمن بدوي، عبد الله الجراري وغيرهم كثير.

وقد يبدو هذا المنزع للوهلة الأولى نقطة ضعف في الفكر العربي، حرمته بعض الرؤى البعيدة والتأملات المعقدة والغوص في أسرار الكون. غير أن لكل حضارة سمتها المميزة، والحضارات كالطباع، لكل منها شخصية مميزة تختلف في الطبيعة لا في الدرجة عن سواها. والمقارنة بين الحضارات كالمقارنة بين الطباع تضل وتخطئ إذا هي حاولت أن تقيس كلا منها بمقياس سواها، وتصيب وتستقيم حين تظهر المزايا المميزة لكل منها والمتفردة بها عن سواها. والحضارة العربية الاسلامية كما قلنا حضارة النظرة الموضوعية إلى الكون والأشياء، حضارة التجريب والمشاهدة والبحث العلمي. وعطاؤها في هذا الميدان هو أجزل ما قدمته للحضارة الانسانية. ولا نغلو إذا قلنا بأنها غلبت البحث الموضوعي في كل شيء، في الدين والفلسفة والسياسة وحتى الأدب، وأنها بدت بسبب ذلك وكأنها تحمل من جفاف المنطق العقلي الشيء الكثير، ومن شكليته أحياناً بعض الضيق، ولا سيما حين خمدت جذوة الاندفاعة الأولى عندها. غير أن ما أعوزها في مجال التفجير الانفعالي والصبوة الذاتية، أكسبها نظرة دقيقة صارمة إلى شؤون الكون والحياة، واتجاهاً خصيباً نحو تفجير قوانين الطبيعة وتقريها والتأثير فيها، وموقفاً عملياً فعالاً في صياغة نظم الحياة الاجتماعية والسياسية. على أن الاسهاب في هذه المسألة يستلزم بحثاً برأسه، لذا نتوقف الآن عند حدود هذا التعميم المجتزأ.

هـ ـ ضم القرآن الكريم في صلبه، ومن بعده الحديث، جوانب متعددة تشمل معظم شؤون الحياة، ولم يقتصر على شؤون الحياة الدينية. ومن هنا كان التطور في الحياة العربية الاسلامية مشدوداً دوماً إلى القرآن والحديث، ولم يكن التطور في شؤون السياسة أو العلم أو الأدب أو الاجتماع خطأ يستطيع أن ينطلق مستقلاً دون ما رجوع دائم إلى الأصلين الدينيين. وقد يبدو هذا أيضاً عاملاً من عوامل الحد من انطلاقة البحث الحر المجدد في هذه الميادين. ولكننا رأينا أن المسلمين استطاعوا أن يوفقوا بين العود إلى الأصول وبين مطالب الحياة المتجددة عن طريق الأخذ بالاجماع والقياس والاجتهاد وسواها، وعن طريق النظر العقلي الذي لم يروا فيه شيئاً مناقضاً للدين بل استقوه من الدين نفسه، وعن طريق التأويل الفكري في النهاية وتغليب العقل على النقل في الجوهر. يضاف إلى هذا أنهم لم يعدوا أن التمسوا في كثير من الأحيان ظاهراً من التأييد لأفكارهم الجديدة وعلومهم الجديدة في الأصول الدينية، ثم تجاوزوا بعد ذلك هذا الظاهر وخطوا خطوات جريئة وبعيدة، على نحو ما فعل فلاسفة الكلام والمعتزلة والمتصوفة والفلاسفة بل حتى واضعو بعض العلوم الجديدة.

وفوق هذا وذاك كان لهذا العود الدائم إلى الأصول ـ مع إغنائها وتفتيح معانٍ جديدة فيها ـ فضل بناء حضارة متماسكة، ذات طابع متميز، تلفها في النهاية نظرة موحدة، وتدعم التجديد فيها بنية راسخة.

وإذا قسنا موقف الحضارة العربية الاسلامية من هذه الناحية بموقف العصور الوسطى في الغرب، وجدنا بوناً شاسعاً، ووجدنا أن العصور الوسطى الغربية غلت على

العكس في تقييد حرية البحث الفكري والعلمي، رغم أن أصول الدين المسيحي لا تتضمن مواقف معارضة للتطور العلمي، وليس فيها ما يرسم طريقاً محددة للبحث العلمي والفكري. وقد فعلت ذلك كما نعلم بسبب ربط تعاليم الكنيسة في تلك الحقبة بتعاليم أرسطو وعلمه.

و ـ والحق أن مثل هذه الحضارة العربية الاسلامية القائمة على أصول دينية أحاطت بالكثير من شؤون الحياة، تحمل في أعماقها امكانيات الضيق والانكماش كما تحمل امكانيات الخصب والابداع. والذي يحدد الموقف الأول أو الثاني هم الديّانون وما يملكونه من قدرة على تفتيح معاني الدين أو من عجز عن ذلك. وهذا ما حدث في الواقع: فقد انطلق المسعى العربي الاسلامي عطاء وإبداعاً وتجديداً أيام وثبته وفي حميا اندفاعته الحضارية، واستطاع أن يفهم الأصول الدينية فهماً حياً متجدداً. وعندما خمدت جذوة الحضارة العربية وأصابها ما أصابها من هجمات الأقوام الأخرى وتهدم كيانها السياسي الأصيل، ودخل إليها من شوّه فكرها وعقيدتها وطابعها العربي، رأينا الأصول الدينية تشوّه بدورها وتتخذ سبيلاً لدعم حياة التخلف والنضوب.

وهذه الصورة المتحجرة للتراث الديني هي التي يحاول بعض الباحثين إضفاءها على التراث كله منذ بدايته، وكأنها أصيلة بديئة، أو كأن الصيرورة إليها قدر حتمي. وبهذا يقعون في مزالق تفسير الظواهر بنهاياتها، أياً كانت الأسباب التي قادت إلى هرمها. وبذلك يمدون مداً خاطئاً هالة التأخر الحادث والتخلف الواقع إلى كل شيء وراءه.

خاتمة

وبعد، إنها لمحات خاطفة وصوى قليلة في درب طويل هيهات أن ندعي الكشف عن مساربه كلها.

رسالة أدونيس القيمة تطرح كما رأينا مسألة جوهرية في حياتنا، لها أصداؤها الهامة في حاضرنا ومستقبلنا. إنها مسألة البحث عن مخرج من العقم الذي ينتاب حياتنا الحاضرة. ولا شك أن الوصول إلى الابداع ينبغي أن يكون الضالة الأولى التي تبحث عنها جهودنا الثقافية والتربوية. ليست قبلها مسألة، ولا بعدها شأن.

ولكن السؤال الكبير: هل تنطلق قوى الابداع عندنا سهلة هينة، عن طريق ركوب هذا المركب السهل، بل هذا المركب «الماضوي»، حين نرد كل شيء إلى عقم التراث؟ هل الذي يرزح فوق كاهل الابداع عندنا ويقيده، هو الماضي الذي نحاول أن نحمّله كل آفاتنا، أم أن عقمنا الحاضر ـ ووراءه عوامل عديدة ـ هو الذي يدفعنا إلى أن ننظر إلى التراث نظرة عميقة؟ تراثنا استطاع أن يكون متجدداً، عندما كانت قوى الخلق حية يقظة، ويستطيع أن يتجدد اليوم عندما تستيقظ هذه القوى من جديد. ليس التراث هو العقبة في طريق التجديد، بل غياب التجديد هو العقبة في طريق فهم التراث فهماً حياً متجدداً. تراثنا عندما حملته عصور الظلام وضمته العقول المجدبة الفقيرة، جف نسغه وضوى،

وعندما حملته من قبل عصور النهضة والنور اغتنى وتفتح.

مسألة العقم في حياتنا إذن ينبغي أن نعالجها أولاً، وقوى الخلق والابداع ينبغي أن نطلقها، وعند ذلك تنضو هذه القوى ما علق بالتراث من زيف وضيق وجدب.

وإطلاق قوى الخلق والابداع عندنا في القرن العشرين وتباشير القرن الحادي والعشرين لها من وسائل العلم الحديث ألف سبيل وسبيل. وهل نحمّل التراث مثلاً مسؤولية قتل قوى الابداع هذه عن طريق التربية التقليدية السائدة العاجزة عن تفجير قابليات الاطفال بل العاملة على إطفائها؟ وهل نحمّله عجزنا العملي والتربوي عن ربط التربية بحاجات المجتمع وحاجات تنميته؟ أو ليس لتكوين الذكاء المتفوق والفكر المبدع الخلاق وسائله الخاصة في أساليب التربية الجديدة؟ والثورة التربوية المنشودة التي نستطيع بوساطتها أولاً أن نجدد حياتنا ومجتمعنا، ما الذي يقف دونها؟

لا، ليس تراثنا عبئاً علينا بمقدار ما نحن عبء على ذلك التراث. وعندما نعزم أن نبني مجتمعاً عصرياً حديثاً، وندخل القرن العشرين ونستشرف القرن الحادي والعشرين، سوف نجد في التراث سنداً وعوناً وسوف يضاء التراث بخلقنا الجديد ويضيء. أو ليست الحضارة العلمية التكنولوجية التي علينا أن نسعى لها، تراثنا الأصيل وبضاعتنا ردت إلينا؟

وهل حال استمساك اليابان بتراثها دون دخولها عصر الصناعة وعصر الثورة العلمية والتكنولوجية، أم كان على عكس ذلك من أهم العوامل التي ساعدت على تلك الوثبة الجبارة التي حققتها؟

نقول هذا كله ونحن ندرك أن أدونيس حين حمّل التراث ما حمل لم يكن يعني به التراث كله، بل كان يعني - في أعماق رأيه - تلك الصورة المتداعية المتخلفة التي لبسها أحياناً والتي صار إليها خاصة في عصور الانحطاط والتي ما تزال تجر أذيالها حتى اليوم. ونحن معه في ذلك. ولكننا نرى أن انحطاط التراث نتيجة للعقم لا سبب، وأن دخول باب الابداع - بوسائل العصر الحديث - يعيد التراث مبدعاً خلاقاً. فلنبدع إذن جديدنا يسعدنا تليدنا.

التربية وطريقنا الجديد إلى النصر(*)

عبد الله عبد الدائم

مدخل

بعد المعركة، بعد النكسة، قد ينقشع البصر وتتفتح الرؤية وتنجلي المواقف. وقد تزداد الأمور إبهاماً وخواء وتضليلاً، وتطوقها سحب جديدة من الظلام. ومهمتنا أن نعمل للأولى لا للثانية. أن ننتشل قدمنا من النكسة عن طريق الوضوح في كل شيء وتبين معالم المسير.

لقد كان الفكر في بلادنا العربية، منذ سنوات ليست قصيرة، في معزل عن دوره الحقيقي. ولم يستطع ـ لأسباب عديدة ـ أن يضطلع بمهمته الأصيلة، مهمة الشرح والتوضيح والتوجيه الواعي والقيادة الجريئة العاملة للأمور. لقد كان الفكر ـ على حد قول برغسون ـ مسدوداً بالعمل. لقد كان معطلاً إلى حد بعيد بضرب من الدوار الذي خلقه عمل سياسي غير ناضج المعالم. وقد كان تابعاً لا قائداً، مسوداً لا سيداً. ذلك أن طرازاً من العمل السياسي والاجتماعي اتصف في كثير من الأحيان بظاهر من الجدية والجرأة والفهم، استطاع أن يمتص العمل الفكري وأن يبتلعه وأن يخضعه إلى حد بعيد لإرادته بل لإرهابه. وكان الفكر ـ وسط هذا التيار الجارف الذي لا يخلو من مظاهر الخداع إلى حد بعيد ـ يفكر دون أن يفكر، ولا يعدو في الواقع أن يعكس تياراً لم يشارك في صنعه إلا بمقدار يسير.

ولهذا كان العمل يسير على قدم واحدة ويغربل في مشيته. ولهذا كان عاجزاً عن

(*) نشر في: الآداب، السنة ١٥، العددان ٧ ـ ٨ (تموز/يوليو ـ آب/أغسطس ١٩٦٧)، ص ١٧ ـ ٢٤ و٩٩ ـ ١٠٢.

أن يبلغ كامل مداه ويعطي عطاء حقيقياً: ولهذا كان الخذلان وكان الضياع الذي نشهده. وليس من جديد أن نقول ان العمل بلا نظر يظل أعمى، كما أن النظر بلا عمل يظل أجوف. والمسألة المسألة أن نحقق التوازن بين التكامل والاندماج، بين النظر والعمل، بين الفكر وحركة الواقع.

المسألة كلها أن ندرك أن الحياة في أي ميدان من ميادينها، تستلزم اجتماع العمل الثري بالتفكير وتجربة الفكر، إلى الفكر المنبثق من معاناة الواقع الحي والتمرس بالعمل.

كما لا نقول جديداً إذا قلنا إن العمل - سياسة كان أو اجتماعاً أو اقتصاداً أو تربية - لا بد أن يكون تجسيداً للفكرة الحية، لا بد أن يكون هو الفكرة نفسها في حال حركتها وانطلاقها وتحققها وانقلابها إلى واقع، لأنها ابنة الواقع ولسانه.

إن مهمة الفكر بعد النكسة ألا يعاود سيرته قبلها، وأن يدخل الساحة في جرأة ووضوح، وأن يسعف العمل ويمده بالوقود اللازم، وأن يأبى إلا أن يكون له دوره الحق، دور القائد للمعركة، تلك المعركة التي لا بد أن تكون معركة الفكر والعمل معاً، معركة المفكر والسياسي في آن واحد، والتي لا بد أن نبرز فيها دور القيادة الفكرية بعد طول احتجاب وإبعاد.

تلك كلمة أولى لا بد من قولها بين يدي حديثنا عن دور التربية في معركتنا الجديدة. وهي في واقع الأمر من قلب الحديث وصميمه، فالتربية تعني الفكر أولاً وتعني تربية هذا الفكر التربية التي تجعل منه نصيراً للعمل المنتج.

وعندما نمنح التربية دورها - بل دورها الراجح - في معركتنا الجديدة فنحن في واقع الأمر نعيد مكروراً من القول ونرجع بدهيات من الأمر. فلقد غدا من الأمور البينة اليوم - بعد الدراسات المحدثة الكثيرة التي قام بها رجال التربية ورجال الاقتصاد والاجتماع - توكيد حقيقة أساسية، هي أن رأس المال المنتج المثمر في أي بلد، هو رأس المال الانساني، نعني الانسان، وأن أحسن استثمار وتوظيف لرؤوس الأموال المادية هو ميدان التربية. فتوظيف الأموال في تربية الناشئة هو الذي يعود على أي بلد بالتنمية الاقتصادية الحقيقية في شتى جوانب الحياة الصناعية والزراعية والتجارية وغيرها. ذلك أن التربية - ولا سيما في مفهومها الحديث - تعني تكوين القوة العاملة اللازمة لهذه الميادين، وإعداد الخبراء والاخصائيين الذين يستطيعون وحدهم - بفضل خبرتهم الفنية أن يخرجوا من الارض ثمراتها ومن الطبيعة خيراتها ومن الاقتصاد كله أفضل نتاجه وعطائه. وليس المجال مجال الحديث عن الدراسات العديدة التي قامت على قدم وساق منذ نيف وعشر سنوات في شتى أنحاء الأرض، لتقيم الدليل تلو الدليل على أن للتربية مردوداً اقتصادياً و«عائدات اقتصادية» وأن الثمرات المالية التي نجنيها من استثمار الأموال عن طريق التعليم تفوق الثمرات التي نجنيها عن طريق استثمار هذه الأموال في أي مشروع صناعي أو زراعي أو تجاري، ذلك أن الأصل في إنتاج أي مشروع صناعي أو غيره توافر الخبرة الفنية القادرة على حسن تسيير ذلك المشروع. ولا قيمة للمصانع وسائر المؤسسات إذا لم

نوفر لها اليد العاملة الخبيرة في شتى المجالات الفنية والادارية وغيرها. وإذا كان إنشاء المصانع وبناء الآلات أو شراؤها أمراً سهلاً، فإن بناء الانسان اللازم للمصانع واللازم لتسيير الآلات هو الصعب وهو الهام.

من هنا كانت العقبة الكأداء التي واجهتها وتواجهها معظم الدول التي انطلقت حديثاً في طريق التنمية ـ ومن بينها الدول العربية ـ افتقار إلى الطاقة العاملة المهيأة الخبيرة، القادرة على قيادة عملية التنمية. وما هي عملية التنمية أولاً وآخراً؟ إنها الجهد العقلي والخبرة الفنية والدراية العلمية التي نصبها على موارد الطبيعة من أجل استنباطها على أكمل وجه. إنها تسليط اليد الصَّناع والعقل المبدع على أمور التنمية. ومهمة التربية أولاً وآخراً استنباط هذه القدرة المبدعة الخلاقة، وتزويدها بالمهارة الفنية وإعدادها من أجل القيام بدورها الصحيح في دولاب الانتاج الاقتصادي والاجتماعي الكبير. إن من حق اقتصادي فرنسي مثل دومون (Dumont) أن ينصح الدول الحديثة، ولا سيما الدول التي تعزم على السير في طريق اشتراكية ـ أن تفكر أولاً وقبل كل شيء بعملية الاعداد، إعداد الخبراء والفنيين اللازمين للتحويل الاقتصادي والقادرين على قيادة عملية التنمية السريعة الناجعة. وقد بين أكثر من كاتب اقتصادي أن العقبة الأساسية التي تقوم في أكثر من دولة تجرب السير في طريق النمو السريع، هي افتقارها إلى الانسان المدرب الخبير، وإلى التربية التي تعد كل إنسان ليكون الشخص الصالح في المكان الصالح. ومثال الصين الشعبية من أوضح الأمثلة على ما نقول. لقد كانت الصعوبات التي لقيتها في سني عمرها الأولى حاجتها الكبيرة إلى الفنيين والاخصائيين، رغم المساعدات السوفياتية التي قدمت لها عدداً كبيراً من الخبراء في بداية الثورة. ولم تستطع أن تتغلب على الكثير من صعوباتها الاقتصادية وتنطلق في طريق التصنيع والتنمية السريعة، إلا عندما غيرت نظامها التربوي وقلبته رأساً على عقب، وأخذت بفكرة «تصنيع التعليم العالي»، ووضعت خطة علمية لاثني عشر عاماً (تنتهي هذا العام) هدفها تخريج ١٠٥٠٠ عالم وحوالي مليوني فني. وهكذا استطاعت بفضل هذه السياسة التربوية المرسومة المدروسة أن تخرج عدداً من المهندسين يبلغ حوالي ٧٥ بالمئة مما يخرجه بلد كالولايات المتحدة يعد من أكثر البلدان عطاء في هذا الميدان. لقد أدركت الصين أن من اللازم أن تكون التربية ـ في انطلاقتها الجديدة ـ أداة لسد حاجات البناء القومي والتنمية الوطنية ولهذا أحدثت ذلك التغيير الجذري في معاهدها، وعنيت تلك العناية الكبرى بما دعته باسم «الاختصاصات»، نعني الاتقان الفني في كل ميدان من ميادين التخصص الضيقة. ومهما يؤخذ على مثل هذا النظام إفراطه في هذا المجال، يظل من الصحيح أن هذه السياسة التعليمية الجديدة هي التي استطاعت أن تخرج الصين من تخلف القرون لتنقلها إلى مستوى حياة القرن العشرين.

إن هذا كله يعني أن دور التربية هو الدور الحاسم في بناء أي بلد، وأن بناء الانسان ينبغي أن يكون هدف معركتنا الجديدة، وأن إهمال هذا البناء هو أحد العوامل الأساسية في تخلفنا وفي نكساتنا.

غير أن هذا يعني في الوقت نفسه أن التربية المرجوة والقمينة بأن يكون لها مثل هذا الدور ليست أي نوع من التربية، بل لا بد أن تكون تلك التربية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحاجات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والعاملة على إعداد المثقفين إعداداً يلائم حاجات اليد العاملة في الاقتصاد المنشود. صحيح أن التربية كما قلنا منذ البداية أفضل استثمار لرؤوس الأموال. ولكن هذا القول لا يصدق إلا إذا وضعنا في التربية منذ البداية ما ينبغي أن نضعه فيها، أي إعداد الخبراء اللازمين للخطة الاقتصادية والاجتماعية التي نرجوها. فنحن لا نستخرج من الأشياء إلا ما نضعه فيها أولاً. والتربية ليست في حد ذاتها عصا سحرية تغير البلاد والعباد من تلقاء ذاتها، ولا هي المفتاح الذهبي للنمو في أي حال من الأحوال. إنها تكون كذلك إذا أردنا لها ذلك، أي إذا أردنا أن تكون أداة حقة من أدوات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، تخرج ما تحتاج إليه هذه التنمية ولا تعد مثقفين عاطلين أو عاجزين يغدون من أهم عوامل النقمة الاجتماعية والثورة الحاقدة وسائر أدواء البطالة.

من هنا كان لزاماً أن نبحث في أهم مقومات التربية المنشودة الجديرة بتحقيق أغراض التنمية والقمينة بشق طريقنا الجديد إلى النصر. ونقول منذ البداية ان التربية التي نعنيها تشمل ميدانين أساسيين: ميدان التربية المدرسية التي تتم في مراحل التعليم المختلفة، والتربية الخارجة عن نطاق النظام المدرسي الرسمي والتي تتم عن طريق الثقافة الشعبية وسائر وسائل التربية التي نقدمها للكبار. وبدهي أن تكون الأهداف في كلا الميدانين واحدة في الجملة. غير أن الوسائل لا بد أن تختلف. ورغم اختلاف هذه الوسائل سوف نتحدث عن الجانبين معاً، تيسيراً واقتضاباً.

أهداف التربية المنشودة

إن الخوض في مثل هذه الأهداف قد يتطلب منا مجلدات برأسها. وما هذا هدفنا في مثل هذا المقام. فالذي نريد أن نقف عنده هو الأهداف التي تعنينا أكثر من سواها في معركتنا الجديدة وتحقق لنا قبل غيرها أن ننهض من كبوتنا وندرك الطريق الأهم الذي يوصلنا إلى أهدافنا القومية ويجنبنا محناً أخرى.

وقبل الانطلاق في الحديث عن هذه الأهداف لا بد من كلمة. فقد يقول قائل إن هذه الأهداف التي سنتحدث عنها تظل ـ على جلالها وشأنها ـ أهدافاً بعيدة المدى تستلزم زمناً غير قصير من أجل تحقيقها. في حين أن الوقت ليس وقت عمل بطيء وأن الأمور لا تنتظر وأن العمل السريع الدائب هو مطلبنا في ظروفنا القاهرة.

وعند مثل هذا الاعتراض نحب أن نقف وقفة خاصة. إنه ـ على الرغم مما يحمله من صدق النية وبرءاة القصد ـ هو المسؤول دوماً وأبداً عن تنكبنا الطريق الصحيح وعن تخبطنا الطويل وعن نكساتنا المتكررة. فالطريق الصحيح ليس بالضرورة أقصر بعد بين نقطتين. والطريق الذي يبدو بطيئاً ليس بالضرورة طريقاً غير ناجع. بل العكس هو

الصحيح إلى حد بعيد. فلا بد من البدء من البداية الصحيحة مهما تتطلب من جهد وعرق وزمن. ولا بد من سلوك «الطريق ولو دارت» على حد قول العرب. ولا بد أن «نسلك الجدد» كي «نأمن العثار». لقد تقضى ردح من الزمن نحاول فيه كل مرة أن نغذ السير وأن نتعجل الأمور وأن نحرق المراحل ظناً منا أن الأحداث لا تنتظر، فإذا بنا في كل مرة نقع نتيجة لذلك ـ في نكسة جديدة، أو نراوح في مكاننا على أحسن تقدير. ولقد آن لنا أن نغادر، إلى غير رجعة، العقل النزق، العقل الذي يريد أن يغير الأشياء بين عشية وضحاها، العقل الذي يريد أن يفعل كما تفعل العصا السحرية أو خاتم المارد. آن لنا أن ندرك الظروف الموضوعية والشروط الواقعية وأن ندرك أن الجرأة الحقة هي الجرأة الواعية التي تدرك هذه الأشياء إدراكاً موضوعياً، وتحاول تغييرها انطلاقاً من ذلك الادراك. فللواقع قوانينه، وللحوادث قوانينها، وهي لا تغير بجرّة قلم أو بإرادة لفظية، بل تغير عن طريق معرفة تلك القوانين من أجل تشكيل الظروف تشكيلاً جديداً قادراً على مغالبة تلك القوانين وتوجيهها الوجهة الصحيحة. إن القوة الحقة هي «المعرفة»، كما قال أوغست كونت منذ القدم. وتغيير الطبيعة يكون بإطاعتها أي بمعرفة قوانينها كما قال بيكون.

لقد أساء أسلوب حرق المراحل إلى كثير من الدول السائرة في طريق النمو، الراغبة في تحقيق تغيير جذري في بنيتها الاجتماعية والاقتصادية. وكثيراً ما أدى هذا الاسلوب إلى النقيض مما يرجى منه.

والتربية قد تكون عملاً يتطلب زمناً، ولكنها عمل عميق راسخ. والأهداف التي نرسمها لها هي الأهداف الواقعية بل السريعة، لأنها هي القادرة حقاً على تغيير الواقع والوصول إلى شاطىء السلامة.

لقد طال الجدل بين أصحاب النظر وأصحاب العمل. وحسبنا أن نقول إن المسألة زائفة، وأن الأمر ـ كما ذكرنا منذ البداية ـ أمر دمج كامل بين النظر والعمل، بحيث يتوافر السير على قدمين لا قدم واحدة، وبحيث يحقق هذا الجمع العضوي بين المطلبين بلوغ أقصى سرعة مجدية وممكنة معاً. ووظيفة التربية لا تعدو ذلك. وهي إذ تحفر عميقاً في مجرى النفوس تحفر عميقاً في مجرى الأحداث. وهي حين تتقن إعداد الانسان وتركض وراء هذا الهدف الأساسي تركض في الواقع وراء سائر الأهداف.

* * *

والآن بعد هذا الاستدراك، نستطيع أن ننطلق مطمئنين في الحديث عن الأهداف المرجوة للتربية المدرسية في معركتنا الراهنة.

١ ـ واضح بعد كل الذي قلناه إن تربية العقل المبدع الماهر فنياً المتقن لروح العلم الحديث وأساليب التقنية الحديثة يظل هدفاً أولاً من أهداف التربية المرجوة.

إن العقل في البلدان التي تخلفت عن ركب الزمن وعن ركب العلم الحديث

والصناعة الحديثة ما يزال عقلاً يعيش في عالم الألفاظ قبل أن يعيش في عالم الأشياء. والروح العقلية بسائر معانيها ما تزال بعيدة عن هذا العقل إلى حد بعيد. والتكنيك الحديث خاصة ما يزال غريباً عن فكرنا. إننا نعرفه كشيء مجلوب ونعجب به إعجابنا بالسحر أحياناً، ولكننا لا نحيا ضمنه ولا يكون جزءاً من بنياننا الفكري والنفسي. إن عالم التكنيك ما يزال ـ إلى حد كبير ـ أشبه عندنا بعالم الأشباح، نسمع عنه ولا نراه، أو نراه ولا نفهمه، أو نفهمه ولا نعانيه. وإذا لم نوفق في خلق العقل المبدع التقني لم نوفق في شيء. فالآلة التي نستخدمها في المصنع ينبغي أن نألفها ونعرفها، لا أن تظل مجللة بالضباب كأنما تحركها أعمال الجان. والسلاح الحربي الذي نستخدمه في المعركة ينبغي أن تقوم صحبة وعشرة علمية وفنية بيننا وبينه بحيث نملكه ولا يملكنا، ونستخدمه حيث نريد وكيف نريد وبحيث نستخرج منه أقصى مداه، وبحيث نهب له المرونة فنعالجه في رشاقة وبراعة و«نؤنسه» إلى حد بعيد، بدلاً من أن يظل وحشاً يخيفنا أكثر مما يخيف أعداءنا. ومثل هذا القول يصدق في سائر مجالات الحياة الزراعية والتجارية وغيرها. ففيها جميعها ينبغي أن تقوم بيننا وبين الآلة ألفة ومعرفة وصداقة مردها الفهم وحسن الاستخدام وسيطرة الفن على الآلة. إن الآلة عمل فني لا تسيطر عليه إلا دراية فنية.

وهذا يعني في لغة التربية أشياء كثيرة لا يتسع المجال للوقوف عندها، ونكتفي بالمرور السريع:

إنه يعني أولاً وقبل كل شيء العناية بالعمل اليدوي في المدارس منذ نعومة الأظفار وبالثقافة التكنيكية في سائر مراحل التعليم. إنه يعني أن نستبدل بالمناهج القائمة على الألفاظ مناهج قائمة على الأشياء، على معاناتها، على تجربتها. إنه يعني أن نضع خطة للتربية تجعل من أهم أهدافها تكوين الأيدي العاملة الفنية الخبيرة في شتى مجالات النشاط، ولا سيما في مجالات التكنيك والصناعة. إنه يعني أن نربط الانسان العربي بالعمل والعمل اليدوي والتقني بشكل خاص، فربطه بالعمل هو الذي يعني ربطه حقاً بأخيه ووطنه وأمته. لقد ذكر بن غوريون فيما ذكر عند حديثه عما سماه بسنوات النضال في إسرائيل عن الدور الذي لعبه ربط المهاجرين الصهاينة بالعمل وبالأرض. وبيّن خاصة أن الرواد الأوائل صهيونية الذين قدموا فلسطين منذ أيام الحكم العثماني ـ وكان واحداً منهم ـ مارسوا العمل اليدوي والفني، وأنه مارس بنفسه العمل في حقول الكرمة وفي صناعة الخمور وساق المحراث في إحدى المستعمرات... وجميع الذين تحدثوا عن تجربة إسرائيل، تحدثوا خاصة عن التعاونيات المعروفة بـ«الكيبوتزيم» (Kibboutzim) وذكروا دور العمل الزراعي والصناعي في ربط المهاجرين الجدد بعضهم ببعض وربطهم بالبلد الجديد الذي اغتصبوه. ومما لجأ إليه أعداؤنا في بناء أنفسهم وصهر مجموعاتهم الشتيتة وتكوين قوتهم العسكرية العناية بمنظمات الشبيبة التي عرفت باسم منظمات «ناحال» التي تعد الشبان بين الرابعة عشرة والثامنة عشرة من العمر إعداداً عسكرياً بالإضافة إلى إعدادهم للزراعة والعمل الزراعي، وبهذا تخلق منهم «جنوداً مزارعين» و«مزارعين جنوداً».

هكذا يبدو العمل اليدوي والفني أداة مثلى من أدوات تربية جيلنا الجديد. إنه يخلق اليد الصّناع، والعقل المبدع، وروح العصر الحديث. إنه يكون ذلك «العقل الذي في اليد» الذي يرى فيه زعيم الهند غاندي شيئاً «يفوق العقل الذي في الرأس». إنه يعلمنا «فضائل استعمال الأصابع الخمس» التي تمنّى غاندي أيضاً أن ينظم قصيدة عصماء في مزاياها، لو كان شاعراً. إنه يعلم المواطن منذ الصغر أن يعمل مع العمال وأن تتسخ يداه وأن يحيا حياة العمال.

ورأس هذا كله، الاهتمام بخلق روح الابداع، روح الابداع التقني العلمي، وتعويد الشبيبة على الخلق والابتكار الفني منذ الصغر. أفلا يقرر كبار المربين وأحدث المربين اليوم أن الهدف الأساسي من التربية في عصرنا الحديث ينبغي أن يكون خلق القدرة على الابداع (Creativity)؟ أفلا نجد في بعض المدارس الحديثة في العالم تعويداً للأطفال منذ المرحلة الابتدائية على القيام ببعض المشروعات الصناعية الفنية تحت إشراف مهندسين وأخصائيين كبار يتعاونون مع المدرسة؟

وما نرانا في حاجة إلى الأدلة الكثيرة للبرهان على أهمية تكوين روح الابداع التقني لدى شبيبتنا، ولا سيما في عصر العلم والصناعة. وحسبنا إن نقول ان تطور العمل في عصرنا - كما تدل الاحصاءات في مختلف بلدان العالم - يظهر بشكل واضح تزايد الحاجة إلى الفنيين الذين يعملون بعقولهم وخبرتهم وإبداعهم، وتناقص الحاجة إلى العمال اليدويين الذين يعملون بقواهم الجسدية وحدها. فقد أدى دخول الآلة إلى الصناعة وإلى الزراعة وغيرهما، بل دخول «الاوتوماتية» إلى الآلة، إلى تناقص ضخم في الحاجة إلى اليد العاملة الجاهلة وتزايد هائل إلى اليد العاملة الفنية.

٢ - وإذا كانت هذه التربية القائمة على العمل والدراية الفنية وروح الابداع شعار العصر وضرورة من ضروراته في كل مصر، فإنها في مثل بلادنا السائرة في طريق النمو أعظم شأناً وأجدر بالعناية.

ولا نقصد بذلك مجرد تخلفنا التقني الذي يلزمنا بمزيد من الاهتمام بالإعداد الفني والتكوين الصناعي والمهني وخلق الأطر الفنية الخبيرة اللازمة لتسيير عجلة التنمية، بل نقصد شيئاً آخر لعله لا يقل أهمية عما ذكرنا. نقصد تعريف المواطن العربي على حقيقة الكون وتغيير نظرته إلى الأشياء، عن طريق فهم هذا الكون وتلك الأشياء فهماً علمياً، بل عن طريق ملامستها ومعاناتها واللعب بها. نقصد - إذا شئت - إبعاد الروح السحرية والخرافية والاسطورية بشتى أشكالها وصورها، وإحلال العقل العلمي الصّناع محلها، عقل القرن العشرين. فبلادنا - بسبب انتشار الأمية وسوء التربية وسيطرة التربية اللفظية على التربية العملية العلمية التقنية - ما تزال إلى حد بعيد تعيش في مرحلة شبه سحرية أو شبه أسطورية. إنها ما زالت كصاحب السحر والرقى يحاول التغلب على الأشياء بأساليب لا تمت إليها بصلة، لأنه يجهل تلك الأشياء. إنها ما تزال بعيدة في كثير من الأحيان عن أبسط قواعد العلم، نعني مبدأ السببية والقول بأن لكل نتيجة سبباً. وما تزال على العكس

قريبة من روح «المشاركة» التي يحدثنا عنها عالم الاجتماع «ليفي برول» لدى الأقوام البدائية، والتي يرى فيها عالم النفس بياجيه (Piaget) بعض سمات نفسية الطفل.

ولا تتجلى رواسب هذه الروح الاسطورية الخرافية عندنا في بعض الميادين فحسب أو في ميدان فهم المبدعات والمكتشفات الحديثة، بل تتجلى في سائر الميادين. ومن هنا يأتي خطرها. ففي حياتنا السياسية مثلاً ما نزال نعيش إلى حد بعيد في مرحلة الايمان بأسطورة البطل القادر على كل شيء، المالك لسيف عنترة، المعصوم عصمة أنصاف الآلهة. وما نزال نؤمن بضرب من الخيال الذي يجعلنا نعتقد أن روح البطل تحمينا وتطوف حولنا وتبعد عنا الشر كما كانت آلهة الأقوام البدائية وطواطم (Totems) الشعوب القديمة تحل في كل مكان وتدفع الأذى والشر وتطرد الأرواح الخبيثة. وهكذا نلقي بكل ثقلنا على البطل، ونجعل من إيماننا به العربون الوحيد على واجبنا حياله وجل مسؤوليتنا نحوه. ومن هنا نقيم بيننا وبين الواقع سداً، ونعجز عن تحليل هذا الواقع وعن إدراك الأخطاء التي ترتكب أو طرق الضلال التي تتبع.

ومثل هذا يصدق على تفكيرنا الاسطوري في ميدان آخر هو ميدان «الايديولوجيات». فنحن ههنا أيضاً ما نزال ننزع إلى أن نؤمن بها وإلى أن نجعل الناس يؤمنون بها إيماناً سحرياً، كمقدسات غير قابلة للنقد، وكمحرمات (Tabous) لا يجوز المساس بها. وهكذا يصل بنا الأمر إلى عبادة «الايديولوجيات» من أجل ذاتها لا من أجل محتواها ونتائجها، وننكر التنكر لها ولو انحرفت عن مجراها وأفرغت من محتواها ومضمونها. وهكذا تغدو الايديولوجية التي هي أساس الثورة وطريقها شيئاً فوق الثورة وأهم من الثورة ومجمداً للثورة قاتلاً لها. وبعبادتنا السحرية للأيديولوجية هذه كثيراً ما نجعل منها ـ على حد قول ماركس ـ تبريراً وتتويجاً رائعاً للوحشية والاضطهاد. وبهذا ما تلبث الايديولوجيات أن تتقوقع على ذاتها أو أن تغدو في أحسن الأحوال راكدة غافية «كالأميرة النائمة»، في عصر التحرك والتفجر والسرعة.

إن تنصيب الايديولوجيات كمطلق لا يقبل التحويل والنقد، ضرب من الفكر الاسطوري الذي يحلو له أن يلجأ إلى هذا التبسيط العجيب «المزدكي» «المانوي» فيقسم الكون قسمة ثنائية سطحية إلى خير وشر لا لقاء بينهما.

لقد بين الكاتب الماركسي الفرنسي الشهير روجيه غارودي (Roger Garaudy) في كتابه الجديد، عن **ماركسية القرن العشرين** كيف وقعت الستالينية في هذا التجميد للعقيدة وفي هذه النزعة الاثباتية «الدوغماتية» التي أفسدت على الشيوعية ما أفسدت. وبيّن خاصة كيف أن هذه النزعة المؤمنة المطلقة هي التي أدت إلى الاضطهاد وإلى الحكم البوليسي القاسي أيام ستالين. ذلك أن الطرق الدكتاتورية والتسلطية والدموية لا بد أن تولد منذ أن يغادر المرء الموقف العلمي والانساني معاً (كعنصرين لا ينفصلان)، وينطلق نحو أسطورة الايمان بحقيقة مطلقة تعلو على الانسان الذي يخلقها وتجعل نفسها فوق الناس الذين يعيشونها ويبدعونها في كل يوم.

ومن هنا رأينا المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي يبدأ بنقد هذا الاسلوب وينكره. ومن كبريات فضائل هذا المؤتمر أنه وضع أمام أعين العالم نقداً جريئاً للمفهوم وللأساليب التي جعلت نظاماً اشتراكياً كنظام ستالين محروماً من كل تلك الثروة الفريدة التي تنتج عن مشاركة الملايين من المواطنين والمناضلين، والتي أدت إلى سفك دماء الملايين منهم منتهكاً بذلك ديمقراطية الحزب والدولة، بل إلى استخدام النظرية «الدوغماتية» الايمانية المطلقة بمثابة عقيدة ايديولوجية تبرر ارتكاب الجرائم في حق الاشتراكية نفسها[1].

إن تربية الفكر النقدي والعقل العلمي البعيد عن الأساطير أياً كان نوعها، المؤمن بدور كل إنسان في بناء مجتمعه، مهمة كبرى من مهمات التربية في بلادنا العربية، جديرة بأن تبعد عن هذه البلاد كثيراً من الشرور وتضعها على الطريق الصحيح: «من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت».

إن الحقيقة، ولا سيما في عصرنا، متغيرة متطورة، تحيا عن طريق التغير والتطور. وهي ليست «كالجوزة القابعة في قشرتها»، على حد تعبير وليم جيمس. وعصرنا عصر «التفجر» السريع في كل شيء، وهو يستلزم قبل أي شيء آخر تربية من أجل التغيير، من أجل التجديد، من أجل الحركة. وهذه التربية على التجديد تنال العلوم والفنون كما تنال السياسة والايديولوجيات.

٣ ـ ومحاربة الروح الاسطورية وتكوين العقل العلمي الذي يزاوج بين الفكر والواقع، تعني بلغة أخرى هدفاً هاماً آخر، هو تكوين العقل المستقل الحر.

فالتربية تضل طريقها وتناقض جوهرها وطبيعتها إذا لم تصل بالكائن إلى تكون شخصيته هو لا شخصية غيره. وهدف التربية ـ كما يقول كثيرون ـ «أن يكون الانسان من هو»، أي أن نستخرج منه ـ ضمن حدود طبيعته الأصلية ـ أقصى ما يمكن أن يصل إليه. والمربي الناجح ليس المربي الذي يخلق الطفل على صورته هو، بل هو الذي يكوّن الطفل من خلال اتجاهات هذا الطفل الذاتية ومقومات وجوده الأصيل ونداءات مصيره وموهبته.

وليس هدفنا ههنا أن نتحدث عن أهمية تكوين العقل المستقل في حد ذاته، بل هدفنا أن نبين صدى ذلك في معركتنا الراهنة ومستقبلنا الذي نرجوه.

إن تربية العقل المستقل تعني أن يستطيع الكائن الذي نقوم بتربيته أن يكون سيد أفكاره وخالق نظرته إلى الكون والأشياء، وأن نأخذ بيده إلى المرحلة التي لا يحتاج بعدها إلا إلى جهده الشخصي وعمله الذاتي. إنها تعني أن نحول بينه وبين تعويده على الأطعمة الجاهزة، على الأفكار «المعلبة» المحفوظة، وأن نبعده عن الاتباع والانقياد ليكون مبدعاً رائداً. إنه يعني أن نحترم كيانه الذاتي وأن نرفض اغتيال فكره وروحه عن طريق صب ما

---

(١) Roger Garaudy, *Marxisme du XX^e siècle*, p. 18.

نشاء فيهما وعن طريق ملئهما بما يحلو لنا من نظرات وأهواء. إنها تعني أن نجعل من كل مواطن فرداً نحترم فيه إنسانيته ونحترم في إنسانيته فكره الذاتي، فكره الذي يبني نفسه بجهده الذاتي وينمي وجوده بقواه الذاتية التي أغنيناها وأطلقنا شرارتها.

ومعنى ذلك أن المجتمع المنشود، المجتمع الحي المرجو، لا بد أن يتكون من حوار العقول المستقلة التي تجد لغة التفاهم المشترك فيما بينها عن طريق نضجها الذاتي وهويتها الذاتية، والتي تصل إلى تحديد أهدافها المشتركة عن طريق تفاعل منتج بين كيانات نفسية وفكرية تعرف أن تلتقي وأن تجد أرضاً مشتركة لأنها عرفت أن تكون كيانات نفسية مستقلة في الأصل تملك ما في الاستقلال من قدرة على العطاء والاتصال والحوار. فبدون النظرة المستقلة لا تكون النظرة المشتركة، أو لا تكون مثل هذه النظرة خصيباً حافلة بالعطاء والقدرة على النمو. وبدون العقول التي وعت ذاتها وكونت نظرتها الشخصية إلى الكون والوجود لا يقوم لقاء حقيقي، لأن مثل هذا اللقاء لن يكون تفاعلاً ونتاجاً، بل سيكون التهاماً واغتيالاً وإفقاراً. إن الذات التي استطاعت أن تتفتح وأن تكون من هي، هي الذات التي تستطيع أن تفهم ذوات الاخرين وتتفاعل معهم وتجد وإياهم طريق الانسان المشترك وأهداف المجتمع المشتركة. أما الذات التي حرمت من الفطرة المستقلة، وعودت الاتباع والخضوع، فهي عاجزة لا محالة عن أن تقدم للهدف المشترك شيئاً ينضاف إليه ويغنيه، أي إنها عاجزة عن أن تعمل بالتالي للهدف المشترك.

إن الإيمان بالهدف شرط أساسي في نجاح أي معركة، اجتماعية كانت أو سياسية أو عسكرية. والذين يتحدثون عن الرأي العام وتكوينه ووسائل تعبئته يشيرون أول ما يشيرون إلى الايمان بالهدف كوسيلة أساسية من وسائل إعداد الروح المعنوية. غير أن من الواجب أن ندرك أن هذا الايمان بالهدف ينبغي أن يكون إيماناً بالمعنى الحق لهذه الكلمة. وهو لا يكون كذلك إذا لم نحاول أن يكون لدى الأفراد إيماناً منبثقاً من اقتناعهم الذاتي ومن إدراكهم وفهمهم الشخصي للأمور. أما الايمان ـ الاتباعي ـ الايمان المحقون عن طريق انتهاك حرمة عقول الآخرين واغتيالهم وتقديم الأفكار المبيتة المفروضة عليها ـ فهو إيمان لا يرقى إلى أن يعبئ الأفراد تعبئة تجعل منهم جنوداً يستميتون في سبيل الهدف.

صحيح أن التوجيه أمر لازب، وأن الدعاوة عمل ضروري، لأن الناس ليسوا سواسية في حظوظهم من الفهم والادراك. ولكن لا بد من القول ان التوجيه شيء آخر غير الارهاب الفكري، وان الدعاوة الحقة توضيح وشرح وبيان وليست اغتيالاً للآراء بأي أسلوب من الأساليب. لقد يسر انتشار الوسائل التي تدعى شعبية وديمقراطية (من صحافة وإذاعة وسينما وغيرها)، طرائق توجيه الناس وتفتيح أعينهم على الحقائق. ولكن ثمة خطراً يداخل هذه الوسائل الديمقراطية ويهددها أن تنقلب ضد الديمقراطية، وذلك حين تتخذ أساليب لاقتناص العقول والنفوس عن طريق الحرف المثير والعنوان الأحمر الخلاب والصوت المبحوح والصورة الخادعة الأخاذة. وإن من أهم واجبات التربية تحرير

المواطن من إرهاب الألوان الصارخة والأصوات المسعورة وكل ما وضع من أجل الإيقاع به في الفخ الذي نريد، واصطياده للجعبة التي أعددناها.

إن التربية إذ تعوّد الأفراد على احترام عقول الآخرين وعلى احترام استقلال الآخرين تخلص البشرية وتخلص البلدان المتخلفة خاصة من هذه المحنة الكبرى، محنة اتخاذ النفوس والعقول إقطاعيات لأشخاص أو لجماعات أو لاتجاهات، تباع وتشرى في سوق الدعاية كما يباع العبيد في سوق النخاسة.

إن الايمان الراسخ هو الايمان الصادر عن صاحبه حقاً، والتربية لا تعدو أن تيسر له بزوغ هذا الايمان، والتوجيه السليم لا يعدو أن يجعله قادراً على هذا الايمان، المؤمن بذاته المنبثق من جهده الخاص. إنه الايمان الذي يعرف أين السبيل ويتبين المصير ويدرك الخطوات وتتضح عنده نهايتها وغايتها. فلا إيمان بهدف لا يتبينه المرء، ولا إيمان بهدف لم تحدد خطواته، ولا إيمان بهدف لم تستبن إمكانيات تحقيق خطواته.

إن المتحدثين عن «القيادة» في شتى صورها ومجالاتها (في مصنع أو مدرسة أو مجتمع أو حرب) يبينون أكثر ما يبينون أن القيادة الناجحة هي التي تعرف أن تبين الأهداف وأن ترسم طريق الوصول إليها وأن تدل على الخطوات المختلفة التي قطعت في سبيلها. كما يبينون أن القيادة السليمة هي التي تحرص على رفع الروح المعنوية لدى الأفراد، عن طريق وسائل عديدة، على رأسها اشتراكهم في رسم الهدف وتبنيهم له، وشعور كل واحد منهم أن له دوراً في العمل المطلوب وأن دوره أساسي، وقيام حوار حقيقي يجعل المجموعة تشعر أنها تبني أهدافها بنفسها. أما القيادة الفاشلة فهي التي توصف بالتفرد في اتخاذ القرارات والآراء، والتي تكتفي بأن تضع الخطط وتطلب إلى المجموعة انفاذها دون مناقشة بل دون فهم.

إن قوام التربية السديدة احترام الانسان كإنسان، واحترام قيمه وشخصه وأفكاره، والابتعاد عن روح القطيع، عن روح السادة والمسودين. إنها تنطلق من منطلق أساسي: وهو أن لا شيء يعلو على الانسان. فالنظم من أجله والايديولوجيات في سبيل سعادته، والتغيير الاقتصادي والاجتماعي من أجل تحريره وإغنائه. واستعباد الانسان - استعباده لأي شيء - حتى للمثل العليا - مرفوض من أساسه. فالمثل العليا التي تفرض فرضاً ليست مثلاً عليا. والمثل العليا هي التي تخرج من الذات وتمتلئ بها الذات وتغتني وتعطي. وكثيراً ما ننسى ونحن نصنع العقائد المؤدية إلى سعادة الانسان ونرسم التغييرات الاجتماعية والاقتصادية التي تحرر الانسان، ان من غير الجائز أن نغفل عبر الطريق أن الوسيلة لا يجوز أن تنقلب إلى غاية، وأن السبيل التي أردناها سعادة للإنسان وتحريراً قد تغدو شقاء واضطهاداً. كثيراً ما ننسى مثلاً أن التنمية الاقتصادية ليست إلا جانباً من الجوانب التي تطرح في البلدان المتخلفة خاصة من أجل تقدمها، وانها بالتالي لا تملأ سائر الجوانب، وان إلى جوارها أهدافاً أخرى ينبغي أن تظل لاصقة بها مندمجة معها، نعني التنمية الاجتماعية والتنمية الثقافية وكل ما من شأنه خلق الانسان بالمعنى الكامل الشامل،

لا الانسان الاقتصادي (Homo économicus) فحسب. ومرد ذلك كله أن إيماننا بالانسان وباحترامه يقف في معظم الأحيان على شفا هاوية، وأنه في كثير من الأحيان معرّض للسقوط والانهيار، حتى بأيدي أولئك الذين يظنون أنهم يعملون من أجل الانسان، بل بأيديهم خاصة أكثر من سواهم. إن بداية الوهن في العمل لحضارة الانسان، أن ينصب أي انسان نفسه حكماً وحاكماً واحداً ووحيداً على الانسان. إنها البدء بإنكار معنى الحضارة كحوار بين عقول مستقلة وكلقاء بين نفوس تملك سيادتها ونظرتها وحريتها.

قد يقول قائل إن مثل هذه النظرة تنطلق من منزع يغلب الأغراض الفردية على الأغراض الاجتماعية في التربية. ولن ندخل ههنا في مناقشة هذه المسألة الأبدية، مسألة الاتجاه الفردي والاتجاه الاجتماعي للتربية. وجل ما نريد أن نقوله ان الاتجاهين في نظرنا متكاملان وينبغي أن يتكاملا ويتحدا، وإلا لم تكن التربية تربية حقة. فالاندماج بالمجتمع والاتحاد مع أهدافه ومطالبه شرط أساسي من شروط نمو الانسان وتفتح فرديته ووجوده الشخصي المستقل. وعن طريق تراث المجتمع وقيم المجتمع وأهداف المجتمع يزداد الفرد ارتفاعاً وارتقاء في مراتب الانسانية. غير أن التربية التي تقف عند حدود دمج الفرد بمجتمعه وخضوعه له وانقياده لاتجاهاته، تقصر عن مداها وتضر بالفرد والمجتمع معاً. إذ لا بد أن يندمج الفرد بالمجتمع وأن يجاوزه في آن واحد، لا بد أن تكون التربية الاجتماعية في النهاية وسيلة لربطه بالمجتمع ولتحريره منه في الوقت نفسه، ولا بد أن تؤدي إلى أن تكون لديه نظرته الشخصية وحكمه المستقل وأفكاره النقدية القادرة على تطوير المجتمع نفسه من جديد. وبدون ذلك لا نرجو للفرد تطوراً كما لا نرجو للمجتمع تطوراً. إن المجتمع السليم يخلق الأداة التي تعمل على تجاوزه من أجل تطويره وتنميته. والقول الفصل في هذا كله ـ بوجيز العبارة ـ إن التربية لا تكون تربية إذا لم تكن اجتماعية وإذا لم يكن الاندماج بالمجتمع أداتها، كما أن التربية لا تكون تربية إذا كانت اجتماعية لا غير وإذا لم تجاوز المجتمع.

من خلال هذه النظرة نتخلص من أخطاء النظريات المجموعية (الفاشية أو النازية أو الستالينية أو سواها) التي تؤله المجتمع وتعتبر أن الدولة قبل الفرد وانها كيان شامل له حياته وروحه التي تسيطر على الأفراد، وأنها غاية في ذاتها تجدد نشاط الفرد وعلاقاته وما عليه إلا أن يبقى في خدمتها وطوع إرادتها.

ومن خلال هذه النظرة نتخلص أيضاً من أخطاء النظرة الفردية الخالصة التي تفرط في حرية الفرد على حساب المجموع. ولا بد في هذا كله ـ في نظرنا ـ من الجمع الوثيق بين عمل الفرد وعمل المجموع، بين التباين والوحدة، بين الحرية والأهداف المشتركة العامة. وتلك هي المهمة الشاقة، ولكنها مهمة جديرة بأن تقتحم، لأن فيها المصير الحقيقي للإنسان. إن الأخذ بنظرة مجموعية تخضع كل شيء للمجموع وللدولة أمر سهل لا يحتاج إلى عناء وجهد، وإن يكن منتهاه قتل المجتمع والفرد في نهاية الأمر. وإن الأخذ

بنظرة فردية مطلقة تقدس الفرد لذاته ولا تدرك ارتباطه العميق بالمجتمع وقيمه ولا تعي أن قيم المجتمع جزء من قيم الفرد، أمر يسير أيضاً في ظاهره، ولكنه يقود إلى مجتمع الفوضى إن لم نقل إلى مجتمع الغابة. والمهمة الجديرة بالجهد والعرق هي الموقف الأصيل الذي يحقق هذا الارتباط العضوي الطبيعي بين الفرد والمجتمع. ومثل هذه المهمة قمينة بأن تنصب عليها جهود الانسانية، وأن يتجه مصير الانسان شطرها.

٤ ـ وكنتيجة منطقية للمبدأ السابق لا بد أن نجعل من أهداف التربية تكوين الروح الجماعية وخلق روح العمل المشترك. لا بد أن نربي الفرد على التعاون مع أقرانه وعلى تنظيم المشاركة معهم. ومثل هذا المطلب يفرض جهداً تربوياً نقوم به منذ الصغر في المدرسة وخارجها. ولا يتسع المجال للحديث عن الوسائل العديدة التي تؤدي إلى تكوين روح العمل الجماعي. وحسبنا أن نقول موجزين إن الأمر يحتاج إلى تغيير جذري في الطرائق المتبعة في مدارسنا. فكل ما فيها يدور نحو تنمية «الأنا» بالمعنى الضيق للكلمة أي بمعنى الأنانية والدوران حول الذات. ومهمتنا أن نقلب المدرسة من بيئة تعنى بتربية «الأنا» بهذا المعنى الضيق إلى بيئة تعنى بتربية «النحن». ووسائل ذلك عديدة منها تنظيم العمل التعاوني وإقامة تعاونيات صغيرة ضمن المدرسة. ومنها تدريب الناشئة على الحكم الذاتي، على أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم ويجعلوا من المدارس جمهوريات ديمقراطية صغيرة. ومنها العناية بالنوادي وبالانتاج المشترك كالمجلات المدرسية أو المعارض أو غيرها. ومنها تبديل وسائل الثواب والعقاب بحيث تغدو جماعية لا فردية، وبحيث نقارن الطالب بذاته قبل أن نقرنه بلداته.

وغاية هذا كله أن نعد مواطنين قادرين على العمل المشترك وعلى تحقيق أهداف مشتركة. وليس جديداً أن نقول إن آفة الآفات في مجتمعنا العربي وفي كثير من المجتمعات العجز عن تصريف العمل المشترك وطغيان روح الفردية والأنانية وعدم التمرس بإنجاز المشروعات الجماعية التي يسهم فيها كل فرد بمقدار. ومن هنا يسود انغلاق الأفراد بعضهم على بعض وينقطع الاتصال الحي بين قوى أفراد المجتمع وطاقاتهم ونفوسهم. ومن هنا أيضاً ضروب من الصراع تؤدي في النهاية إلى تحطيم المجتمع، وإبعاده عن الاستقرار وانعدام كيانه المتماسك.

وهل نغلو إذا قلنا بأننا ما نزال نعيش ـ في كثير من ميادين حياتنا ـ عيشة الشعراء من أجدادنا الذين كانوا يتخذون الفخر فضيلة والتغني بالنفس والتأمل المرآوي لها غاية الغايات؟ أفلا نشهد في تضاعيف حياتنا السياسية والاجتماعية روح عمرو بن كلثوم يردد:

ألا لا يجهلن أحد علينا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا

أفلا ترن في عقولنا أصداء

قول الشاعر:

وإنّا أناس لا توسط بيننا لنا الصدر دون العالمين أو القبر

أفلا نلمس تلك الروح التي جعلت شاعرنا العربي يقاتل أخاه إذا لم يجد من يقاتله:

وأحياناً على بكر أخينا إذا ما لم نجد إلا أخانا

أو لسنا بعيدين إلى حد كبير عن معاني «المواطنية» التي تقضي بخضوع الفرد لمصلحة المجموع واتباعه للنظام الذي تقره الجماعة؟ أفلا نجد حتى الآن من يعتبر الخضوع للنظام من شيم الضعفاء، ومخالفة المبادئ العامة شيمة الأقوياء. أفلا تضج في مسامعنا أقوال المتنبي:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلةٍ لا يظلم

إننا أحوج ما نكون إلى التربية على روح العمل المشترك والبناء المشترك والتعاون، وإتقان الخطة المشتركة، وحسن إنجاز المهمات التي تتطلب مشاركة جماعية. إن «الأنا» البغيض الذي حدثنا عنه مونتيني (Montaigne) ينبغي أن يصبح بغيضاً حقاً لدينا. فالأنانية تعني الموت، والغيرية هي العطاء وهي الحياة.

٥ ـ ومن الأهداف التي ينبغي أن تهدينا في معركتنا، العمل على تربية روح النضال بشتى صورها ومعانيها. فالمجتمع العربي مجتمع يستيقظ من غفوة طويلة نسي فيها بلاءه وتمرسه بالشدائد، وكاد يركن إلى حياة الدعة. والمجتمع العربي مطوق بالاعداء في الداخل والخارج، وعلى رأسهم العدو الصهيوني. ولا بد للتربية أن تخلق لدى هذا المجتمع روح المقاومة والعراك والتحدي. لا بد أن يدرك أن تحقيق الأماني لا يأتي سهواً رهواً، وأن بناء مجتمع متقدم لا يكون بدون النصب والشدائد. لا بد أن يعي أن تاريخ الانسانية هو في النهاية تاريخ تغلب الانسان على مصاعب الطبيعة، تاريخ تحدي الطبيعة وجعلها طيعة أمام إرادة الانسان وعزمه.

إن النضال بشتى صوره ـ في مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة والعلم والفن الحديث ينبغي أن يكون ضالة هذا الجيل الذي خلق في هواء المعركة وسيظل يحيا طويلاً ضمن أجوائها. والمجتمع المتخلف لا ينمو إلا بنضال أبنائه في سبيل القضاء على تخلفه في شتى المجالات.

أما وسائل تكوين روح النضال هذه فعديدة، لا مجال للحديث عنها. وحسبنا أن نذكر جانباً منها، هو الذي يتصل بمعركتنا الكبرى ضد العدو، نعني التدرب المستمر المتصل على القتال لدى فتياتنا وفتياننا، وإعداد جيل يفهم الحرب ويدرك أبعادها ولا يرى فيها شبحاً أو سحراً لا يفقه منه شيئاً ويلوذ منه بالفرار. وواضح أن هذا الهدف متصل بالأهداف السابقة. فنحن لا نستطيع أن ننجح في إعداد جيل متمرس بالنضال مقبل عليه، إلا إذا خلقنا الإيمان بالهدف، ولا نستطيع أن نخلق الايمان بالهدف إلا إذا كونا الانسان المستقل واحترمنا انسانيته وأقمنا حواراً معه حول الأهداف المشتركة. ولا نصل إلى ذلك كله ما لم نتقن في الوقت نفسه أساليب العمل الجماعي المشترك ونعمل جميعاً بروح الرجل الواحد، وننسى رواسب الغرور والادعاء والفخار الأجوف، ونجعل من

نضالنا نضالاً من أجل هدف واضح المعالم بيّن الخطة، علميّ التخطيط. وهكذا تشتبك الأهداف وتتداخل ويخدم أحدها الآخر. ومن غير الجائز أن نأخذها فرادى، فنفقدها معناها وجدواها.

٦ ـ وبعد، أي أهداف نذكر وأي أهداف نغفل؟ لقد رغبنا منذ البداية في الاقتصار على الأهداف ذات الصلة الوثيقة بالمعركة. غير أن هذه الأهداف نفسها عديدة شتيتة تزدحم في صدر المرء فلا يدري أيها يختار.

ولكن إذا كان لا بد أن نذكر شيئاً بين أشياء كثيرة متبقية فلنقل كلمة عابرة عن مكافحة الأمية وتعليم الكبار. ولقد كتب الشيء الكثير عن هذا الموضوع ولكنه في نظرنا ما يزال بكراً، كما أن إيماننا بأهميته ما يزال دون المستوى اللازم.

إن مكافحة الأمية الواسعة الانتشار في بلادنا شرط لازم لعملية التنمية، وعلى رأسها التنمية الاقتصادية والاجتماعية. ولا يتسع المجال للحديث عن الدراسات العديدة التي بينت بالرقم والاحصاء الفرق الهائل بين نتاج العامل الأمي ونتاج العامل المتعلم في أي مجال من المجالات. ولا حاجة إلى التذكير بما كشفت عنه الدراسات في جميع البلدان السائرة في طريق النمو حيث بينت أن العقبة الأساسية في طريق التطوير، تطوير وسائل الزراعة مثلاً أو سواها، هو الانسان، الانسان الجاهل الذي يتأبى على التغيير والتجديد والتكيف مع المواقف الجديدة، والذي يؤثر دوماً عاداته البالية القديمة. وحسبنا أن نقول ان التعليم يخلق أولاً وقبل كل شيء المرونة والقدرة على التجديد والقابلية للتكيف، وهذه كلها شروط أساسية في سبيل نجاح التقدم والتحويل الاقتصادي والاجتماعي. أوَ لم يبين مؤرخو الاقتصاد أن زوال الأمية في الدانمارك في أواخر القرن التاسع عشر منذ طور مبكر أكثر من سواها من البلدان الأوروبية (وذلك بفضل انتشار الجامعات الشعبية) هو الذي جعل الفلاح الدانماركي ـ من دون سواه ـ يتغلب على أزمة القمح التي عمّت أوروبا بعد اكتشاف أمريكا، وهو الذي جعله يهجر زراعة القمح إلى عمل آخر هو تربية الحيوانات وصناعة الألبان التي أصبحت أكبر مصدر للثروة في الدانمارك؟ لقد تم للفلاح الدانماركي ذلك بفضل القدرة على التغيير والتجديد التي تخلقها الثقافة وبفضل القدرة على الانتقال السريع من شكل من أشكال الانتاج إلى سواه بسبب المرونة التي يولدها التعليم.

ألم يذكر كذلك مؤرخو الاقتصاد أن التقدم الكبير الذي تم في اليابان من دون سائر بلدان آسيا منذ نهاية القرن التاسع عشر يرجع إلى القضاء على الأمية قضاء شبه كامل؟

وفوق هذا وقبل هذا، ألم يبين بعض المربين أن الصلة وثيقة بين تعليم الكبار وتعليم الصغار، وأن الصغار الذين يتلقون تعليماً ابتدائياً أو قريباً منه كثيراً ما يعودون إلى الأمية من جديد إذا كانت البيئة التي يحيون فيها جاهلة. وبذلك يقع هدر كبير في الجهود التي نقوم بها لتعليم الصغار حتى يعود قسم كبير منهم أميين بعد أن أنفقت الدولة على تعليمهم ما أنفقت.

وهل من جديد القول أن نذكر أن الأمية أنواع، وأن الجهل بالقراءة والكتابة ليس أخطرها وإن يكن من أهمها. فهنالك الأمية الصحية والأمية المهنية والأمية الاجتماعية، وكلها أعباء ثقيلة تجعل قدرة المجتمع على التقدم وعلى النضال وعلى التغيير محدودة ضعيفة.

غير أنه لا بد من كلمة تقال في هذا الصدد: لئن كانت مكافحة الأمية والثقافة الشعبية أموراً ضرورية، فهي لا تؤتي ثمراتها وقد تنقلب إلى جهود ضائعة إذا لم نضع خطة كاملة لذلك، نتميز عن طريقها الفئة الأجدر بأن نكافح أميتها، ونضع منهاجاً طويل المدى واسع النطاق، ونصطفي الأساليب الصالحة لتعليم الكبار. وإن لم نفعل فشلت جهودنا وذهب الكثير منها أدراج الرياح.

إن تنمية العنصر البشري، تنمية الكثرة الكاثرة من أبناء بلادنا، والجماهير الغفيرة المحرومة من النور والتي تكون حوالي ثلاثة أرباع سكان هذه البلاد، مطلب أساسي بدونه لا تتحقق أي تنمية حقة، وتظل عجلة البناء والتصنيع والتقدم والتقنية عجلة معطلة إلى حد بعيد. وخطأ أن نزعم أن تربية الكبار هذه ينبغي أن نبدأ بها بعد الانتهاء من تعليم الصغار أي بعد إتاحة فرصة التعليم الإلزامي لجميع من هم في سن التعليم، وبالتالي بعد الانتهاء من القضاء على المنبع الأصلي للأمية، نعني المتخلفين من التعليم من الصغار. فالغرضان في الواقع، نعني تعليم الصغار وتعليم الكبار، ينبغي أن يسيرا جنباً إلى جنب، وكل منهما يخدم الآخر كما بينا، كما أن أغراض كل منهما مباينة لأغراض الآخر.

٧ ـ ومن بدهيات الأمور في النهاية أن نتحدث عن أهمية التخطيط من أجل هذا كله. فالتخطيط اليوم هو الترجمة العملية للعمل المبني على العلم. وأحوج ما نحتاج إليه أن نتقن العمل البعيد المدى وأن نجيد التخطيط لغدنا ونترك العمل كفافاً يوماً بيوم. إن معرفة المنطلق والمسير والمصير سبيلنا الأساسية إلى سائر أهدافنا. وإن الارتجال والأخذ بأسلوب النفس القصير داء الأدواء في نهجنا.

ولا بد أن نجاري في هذا الميدان روح العصر الحديث التي تفرض أن نعد لكل أمر عدته قبل حين، وأن نرسم أهدافنا ونرسم وسائل الوصول إليها قبل أمد. ولا بد أن نقول هذه الحقيقة المرة وهي ان التخطيط لخلق دولة إسرائيل منذ أكثر من نصف قرن (منذ أيام هرتزل وبيانه الشهير عام ١٨٩٦) هو الذي يسر في النهاية خلق هذه الدولة الغاصبة.

والتخطيط الذي نرجوه لا يقتصر في الواقع على ميدان دون آخر، بل قوامه بالذات أن يكون تخطيطاً مترابطاً متكاملاً، نعني اقتصادياً واجتماعياً وتربوياً. فالخطة الاقتصادية ينبغي أن تكون متكاملة مع الخطة التربوية والاجتماعية، والعكس بالعكس. والتخطيط لا يبلغ مداه إلا إذا كان شاملاً. وما دمنا في ميدان التربية لا بد من القول إن الخطة التربوية ينبغي أن تقوم معظم أهدافها على أساس تلبية حاجات السوق الاقتصادية والاجتماعية من الخبراء والفنيين والاختصاصيين في شتى المجالات، وعلى أساس خدمة أغراض التنمية

عن طريق إعداد الكفاءات الضرورية لها. وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك.

إن التخطيط هو المساعد الحقيقي لكل هدف ولكل أيديولوجية. إنه هو الذي ينقل الهدف من مرحلة الشعار إلى مرحل التطبيق، وهو الذي يجنب الايديولوجية مخاطر اللفظية والمزاودة والتهور أو مخاطر التصلب والتجمد على حد سواء. إنه هو الذي يرسم خارطة الواقع والممكن والمستحيل ويضع الأساليب الكفيلة بتحقيق ما يمكن تحقيقه. إنه هو الجدير بتحقيق أمنية شوقي:

لا تتركوا مستحيلاً في استحالته حتى يبين لكم عن وجه إمكان

والتخطيط التربوي خاصة - ونقول هذا مرة أخرى - خير عون لسواه، بوصفه يخطط من أجل إعداد أثمن عامل في أي تقدم وأي هدف، نعني العامل الانساني.

ولكن هذا التخطيط بدوره ليس مجرد كلمة تقال أو لفظ مستحدث يجري على الألسن. إنه خبرة وفن ودراية. إنه بدوره في حاجة إلى تخطيط. وكثيراً ما نكتفي من التخطيط بالاسم، وكثيراً ما ينقلب التخطيط إلى نقيض الغاية المرجوة منه، عندما يكون تخطيطاً جاهلاً بالوسائل الفنية الحديثة، غير مدرك لمبادئ العمل في هذا المجال، وللتواصل بين التخطيط الاقتصادي والاجتماعي والتربوي بوجه خاص.

فقد يؤدي طغيان النظرة الاقتصادية الخالصة في التخطيط إلى مخاطر كبيرة، على رأسها أن ننسى - كما سبق أن قلنا - أن الاقتصاد مجعول من أجل الانسان وليس الانسان من أجل الاقتصاد، وأن الحرص على التنمية الاقتصادية لا يجوز أن يؤدي إلى استعباد الانسان وإلى عبودية جديدة باسم الاقتصاد.

والعكس صحيح. فالخطة التربوية التي لا تضع على رأس أهدافها تلبية حاجات الاقتصاد تؤدي إلى شلل الثقافة وعجزها وتكوين مثقفين عاطلين و«إفساد» طبيعة الانسان وتشويهها حين نفصله عن وظيفته الانسانية الأصيلة، نعني كونه عاملاً وكونه إنساناً يشغل عملاً مفيداً في مجتمعه.

وفوق هذا وذاك لا يجوز أن ننسى أن هنالك أهدافاً اجتماعية للتخطيط، بدونها لا يفلح التخطيط الاقتصادي التربوي، فهنالك مفهوم العدالة وتحقيقها، وهنالك الطبقات الاجتماعية وضرورة القضاء عليها، وهنالك الرفاهية والصحة والسعادة الخ... ولو صح أن نهمل الأهداف الاجتماعية لحق لنا أن نقول إن الوباء أو الأمراض قد تكون مفيدة من الوجهة الاقتصادية لأنها تخلصنا من عدد من الأفواه الجائعة. إن التقدم ليس مسألة اقتصادية وفنية فحسب، بل هو مسألة تطرح قضية الحضارة كلها، قضية الانسان واحترامه وتوفير العدالة له وضمان رزقه وصحته وحمايته من الفئات الاجتماعية التي تهدد نموه بل وجوده أحياناً.

وقد بين باحث هو آدم كورل (Adam Curle) - نتيجة لتجربته كخبير اجتماعي في بعض بلدان أفريقيا وآسيا ولا سيما باكستان - أهمية العنصر الاجتماعي في تنمية هذه

البلدان وضرورة تغيير البنية الاجتماعية كلها، تلك البنية التي تعرقل التطور. وأشار خاصة إلى الدور الذي تلعبه سيطرة مبادئ المساواة والعدالة الاجتماعية في التنمية الاقتصادية لتلك البلدان. كما وقف عند الصلة الوثيقة القائمة بين البنية الاجتماعية السياسية وبين الانتاج. وانتهى من وراء ذلك كله إلى أهمية تربية الكبار وأهمية استخدام وسائل «تنمية المجتمع» وأهمية الديمقراطية في رفع مستوى تلك البلدان المتخلفة وفي تحقيق النمو الاقتصادي.

وهكذا فالمسألة، «مسألة التخطيط»، ليست اقتصادية ولا هي تربوية خالصة ولا هي اجتماعية، وإنما هي اقتصادية وتربوية واجتماعية معاً.

وما دمنا بصدد التخطيط في البلدان العربية خاصة، هذه البلدان التي تعتمد على الزراعة اعتماداً أساسياً والتي لا بد أن تنطلق من التنمية الزراعية من أجل الانطلاق نحو التصنيع، لا بد أن نولي اهتماماً خاصاً للتخطيط في ميدان الزراعة والاصلاح الزراعي. فالثروة التي تنجم عن رفع مستوى الزراعة ثروة لا بد منها للقفز نحو التصنيع ونحو المجتمع المصنع. وهذا ما حدث في البلدان المتقدمة نفسها، إذ كان نمو الثروة الزراعية منطلقاً أساسياً ساعد على انتهاج طريق التصنيع.

والمجال ليس مجال الحديث عن معالم الخطة الزراعية المنشودة، وحسبنا أن نذكر من قبيل المثال ما كان لتخطيط الزراعة في إسرائيل من دور كبير في التغلب على مشكلاتها الاقتصادية، وما أولته من عناية خاصة لمشكلة «التخطيط الزراعي المحلي» تبعاً للمناطق المختلفة.

خاتمة:

ولا شك أن خاتمة المطاف لهذه الأهداف كلها أن نقوى على تكوين الروح العربية الجديرة بخلق المجتمع العربي الموحد. فالهدف العربي هدف شامل من أهداف التربية يلم سائر الأهداف ويوحد بينها ويبرر وجودها. ولا بد من الانطلاق دوماً وأبداً من هذه الحقيقة التي يؤكدها الواقع الحي ويجأر بها: وهي أن المصير العربي واحد وأن العمل له لا بد أن يكون واحداً. قد تختلف سبل الوصول إلى هذا المصير العربي المشترك، وقد تكون هنالك صيغ عديدة لتكوين المجتمع العربي الموحد وقد تتباين الأنظمة السياسية التي من شأنها تحقيق مثل هذه الوحدة. والذي يحكم على هذه الصيغة وعلى سبيل الوصول وطريق المصير الواحد هو الواقع العربي بمقوماته وإمكانياته والتطور الذي يمكن أن يحققه والخطوات التي يتقبلها كيانه. ولكن أصل الأصول يظل على أية حال أن سلاحنا الأكبر في معركتنا من أجل البناء الداخلي ومن أجل التغلب على العدو المشترك يظل دوماً وأبداً تكوين الجيل العربي انطلاقاً من روح تربوية موحدة هي الجديرة بأن تطلق الروح العربية الموحدة والكيان العربي الموحد. فعلى الرغم من أن مقومات الوحدة وأصولها التاريخية والراهنة قائمة في البلاد العربية وأن الشعور المشترك بالوجود المشترك هو شعور الجماهير

الغفيرة في البلاد العربية يظل من الصحيح أن هذه المقومات وهذا الشعور لا تبني من تلقاء ذاتها الكيان العربي المنشود ولا تؤدي بضرب من الجبرية إلى بلوغ هذا المستقر. وهنالك دون شك فرق أساسي دوماً بين الأمة كوجود عفوي يملك بذور الوحدة ومقوماتها وبين الحركة القومية التي تعبئ قوى الوحدة الكامنة في الأمة وتغنيها وتهب لها مضمونها كي تنقلب إلى كيان واقعي سياسي. وليس المجال مجال الحديث عن وسائل تكوين الروح العربية الموحدة لدى جيلنا العربي، وهو موضوع طالما جاسه الرواد وطرقته الأقلام. غير أن الذي يعنينا أن نقف عنده ونؤكد عليه ـ ما دمنا في ميدان التربية ـ هو أن الوسائل المجدية للوصول إلى هذا الهدف العربي المنشود لا بد أن تنبع من الأهداف التربوية التي أشرنا إليها عبر هذه الكلمة. فالعمل العربي القادر حقاً على خلق روح عربية موحدة راسخة لا بد أن ينطلق من الأساس العلمي، ولا بد أن يكون قوامه الايمان بالعقل، وبالعقل المستقل، وبروح الحوار، وبالتخطيط وبسائر الأهداف التي أشرنا إليها. لا بد في عملنا لبناء الروح العربية الموحدة أن نغادر الأسلوب السحري العاطفي في العمل، وأن نناى عن جعل هذا العمل تغنياً بالماضي والأجداد أو إيماناً بالقدرة الخارقة للأفراد القلائل على تكوين المجتمع العربي المنشود. لا بد أن ندرك أن العمل العربي هو عمل كل فرد من أبناء الأمة العربية وأنه عمل يومي ومحسوس له قوامه وله عناصره وله خطته وما هو مجرد عبير نتنسمه في الهواء أو قدرة سحرية نعتقد أنها تنطلق انطلاق المارد الجبار. لا بد أن نحارب أسطورة البطل القادر وحده على أن يصنع كل شيء والمتحمل وحده أعباء المعركة، كما نغادر أسطورة الايديولوجية الفارغة المتجمدة التي تكتفي من العقيدة بالشعار وتقيم انفصاماً بين هذه العقيدة وبين الواقع، وتحسب أن مجرد تقرير العقيدة يعني تطبيقها، وتنسى الفرق الهائل بين رسم الأيديولوجية وبين رسم خطوات تنفيذها.

إن الجيل العربي الجديد القادر على بناء المجتمع العربي الموحد ـ أياً كانت صيغة هذه الوحدة ـ هو الجيل الذي يؤمن بالعلم لا بالمعجزات وبالعمل الدائب المخطط لا بالأمنيات. هو الجيل التقدمي الذي يدرك أن التقدمية بشتى عناصرها العلمية والفكرية والتقنية هي أداة تكوين المجتمع العربي المنشود. هو الجيل الذي يدرك أن التراث العربي لا بد أن يرتبط ويتصل بتراث القرن العشرين. هو الجيل الذي يعي هذه الحقيقة: وهي أن الحضارة العربية في أوج نهضتها كانت أولاً وقبل كل شيء حضارة تعنى بالعلوم وبالعقل التجريبي وأنها هي التي أطلقت للعالم قبل روجيه بيكون وفرنسيس بيكون وغيرهما روح الاستقراء والتجربة العلمية والاستلقاء في أحضان الطبيعة للتنقيب فيها ومعرفتها ومعرفة قوانينها واستخدامها. وهذه الروح العلمية التجريبية التي أطلقتها الحضارة العربية ـ من دون حضارة اليونان وفارس وغيرهما ـ هي القمينة بأن تغذي الروح العربية من جديد بعد طول غفوة ورقاد وبأن تصل المجتمع العربي بمجتمع التقنية والآلة والصناعة، بمجتمع الابداع الذي يستخرج أكثر فأكثر طاقات الانسان ويسلطها على الكون ويتحدى بها الواقع.

إن الجيل الذي ينبغي أن ينبثق من قلب هذه النكسة المؤلفة ليصنع المستقبل المنشود هو جيل الادراك العلمي لمضمون التغيير الاجتماعي والسياسي وأساليبه، لا جيل الشعارات الخاوية أو التصفيق المطمئن أو الاتكالية الكسولة. هو جيل الثورة على الديماغوجية وعلى سياسة المزاودة وعلى روح القطيع. جيل احترام الانسان كإنسان، جيل الحوار والتفاعل بين الأفكار والقيم. هو الجيل المؤمن بالديمقراطية كأساس لكل نهضة، على أن يتحد فيها معنياها المرتبطان ارتباطاً عضوياً، نعني معنى الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية السياسية.

وعندما تضع التربية لنفسها هدفاً تكوين مثل هذا الجيل فإنها بذلك وحده تستطيع أن تطمئن إلى المستقبل لأن عملها يعني بالذات أنها أطلقت البذرة المنتجة لمجتمع قادر على أن ينمي نفسه بنفسه، بعد أن أطلقنا مارده الأكبر مارد الفكر الحر التقدمي القادر دوماً على مزيد من التفتح. إنها بذلك تشعل شرارة النمو القادرة على الاستمرار، وتغزل نسيج التنمية الذي يملك قدرة التحرك الذاتي والتراكم. فالمهم المهم ليس أن نخلق واحات من العمل التقدمي ومن مشروعات التنمية منثورة هنا وهناك وسط صحراء ترمقها شزراً بل خلق الوقود المحرك للمجتمع كله، القادر على أن يجعل هذا المجتمع مالكاً لمقومات الانطلاق المستمر والتقدم المتراكم. ولا يفعل مثل ذلك سوى الانسان، سوى بناء العنصر الانساني الذي أطلقنا لديه روح التفتح والعقل المبدع واليد الصَّناع والخبرة الفنية الذكية وروح الحوار والتفاعل وعقلية العمل الجماعي المشترك والتمرس بالنضال ومغالبة الواقع مغالبة علمية.

وبوجيز العبارة إن معركتنا هي قبل كل شيء معركة ضد التخلف بكل معانيه. ولئن كانت سمات التخلف معروفة أطال في وصفها الاقتصاديون وسواهم، فإن المهم أمران: **أولهما** تبين سمات التخلف وطبيعتها وأسبابها في بلادنا العربية، **وثانيهما** معرفة وسائل التغلب على سمات التخلف هذه، معرفة نقاط البداية من أجل كسر حلقة التخلف، معرفة الخطوات اللازمة وترتيبها ورسم الأولويات وإدراك ما هو أولى بأن يقدم وما هو قابل للتأخير والتأجيل. وإذا كنا نشير إلى الأمر الأول وهو معرفة أسباب التخلف في بلادنا لا في أي بلد فذلك لأن رأس عملنا في سبيل مجتمعنا المنشود لا بد أن ينطلق من الايمان بكيانه الذاتي المستقل وطريقنا الخاص إلى التغيير الاجتماعي والاقتصادي، ذلك الطريق الذي لا بد أن ينبثق من بنية واقعنا ومن حرصنا على الانبعاث بقوانا الذاتية قبل كل شيء، وإنكارنا لأي معركة سلاحها الأول لا يستمد من طاقات العرب أنفسهم، وتنكرنا بالتالي لأي معنى من معاني التبعية أياً كان نوعها ولإلقاء أعباء تقدمنا على سوانا. إن اللقاء بين التجارب العالمية والتعاون بينها من سمات العصر ما في ذلك ريب. ولكن اللقاء والتعاون لا يتخذان معناهما الحقيقي إلا إذا قام بين دول لكل منها كيانها الذاتي المميز واستقلالها الكريم. والكيان القادر على أن يقتدي بتجربة الآخرين هو الذي يملك أولاً مقومات الكيان وأعصابه وشرايينه التي تستطيع أن تمتص أطعمة الآخرين ورفدهم. والكيان ينبغي أن يكون شيئاً كي يستطيع أن يتفاعل ويقتدي بتجربة سواه. وإذا كنا بعد

ذلك نقف عند الأمر الثاني وهو رسم الأساليب ووضع الخطط والخطوات الكفيلة بالتغلب على تخلفنا، فذلك لأن من بدهي القول أن نذكر كرة أخرى أن الفكر والعمل ينبغي أن يتكاملا وأن الخطة العلمية الصحيحة هي بالتعريف وصنع مجموعة من الأهداف ورسم السبل والتدابير اللازمة للوصول إلى تلك الأهداف...

* * *

هل يقول القارئ من جديد إن هذه الأهداف التربوية التي نجد فيها طريق خلاصنا أهداف تحتاج إلى نفس طويل ووقت مديد وجهد قد تنوء تحته الاكتاف؟ إن هذا ما نريده وما نقصد إليه. إننا نريد أن نؤكد مرة أخرى الايمان بالعمل العميق وإن يبد طويلاً، وأن نؤكد ضرورة البدء من البداية الصحيحة. وهذا هو جوهر الانقلاب الجذري الذي ينبغي أن نحدثه في عقليتنا وأسلوبنا إن المتعجل هو كالمنبت «لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى». وإن أجشع القوم أعجلهم. ولا بد أن نطلّق طلاقاً بائناً مبدأ «كل شيء أو لا شيء»، فهو المبدأ السحري بعينه.. إن صاحب هذا المبدأ يريد أن يصل إلى كل شيء غداً وبين عشية وضحاها، كالطفل الذي لا يصبر على شراء دميته المحببة. وهو إذ لا يستطيع بلوغ ما ينشد وكل ما ينشد غداً أو بعد غد يكتفي بالنقمة والتبرم واليأس والضياع بدلاً من أن يحاول الوصول إلى هدفه من خلال عمل يومي متصل ونضال دائب طويل النفس يعد للأمر عدته بروح مطمئنة واثقة لأنها تدرك الطريق وترى العقبات وتناضل في سبيل قطع المسافات وتكسير الصعوبات. ولعل خير شعار نتخذه شعار لافونتين في قصته الشهيرة، نعني الأرنب والسلحفاة، حين قال: «تعجلوا ولكن بتؤدة وبشجاعة لا تعرف الكلل». وهذا كله يفترض قيادة للمعركة تؤمن بهذه الأهداف ويترابط لديها الفكر الواعي بالعمل السياسي ويتفاعلان، بل يقود لديها الفكر السياسة وتغدو السياسة عندها جزءاً لا يتجزأ من الفكر في حال تحركه ونضجه واتضاح أهدافه. وإذا كان خير المفكرين ليس بالضرورة خير السياسيين فمن الحق أن السياسي لا بد أن يكون من المفكرين ولا بد أن يتحد لديه الفكر مع السياسة...

هذه صوى شتيتة حاولنا أن نزرعها هنا وهناك عبر طريق الخلاص. ولا سيما أن حديث النكسة حديث معقد لا بد أن تسهم في توضيحه عقول كثيرة وأقلام عديدة. غير أن الذي لا مناص منه أن تبدأ الأقلام في أن تجوس أرض المعركة وتدرك أبعادها وتعمل شيئاً بعد شيء على توضيح معالم الطريق. الشيء الذي لا مناص منه خاصة بعد هذه النكسة الأليمة أن يقوم نقد جريء وإيجابي لأسباب النكسة يكون نقطة الانطلاق لتوضيح المعالم المحسوسة والتفصيلية للطريق الجديد. المهم أن لا يبقى الفكر بعد النكسة كما كان قبلها محجوب الضياء معطل القوى تابعاً لا مبدعاً مثقلاً بإرهاب التيارات الديماغوجية التي تستغل الفساد الموجود وتتخذ منه سندها وقوتها، بدلاً من أن تقف بجرأة أمام هذا الفساد لتعالجه وتداويه شيئاً بعد شيء، ولتجعل من التأييد اللاواعي تأييداً يندس فيه بالتدريج نور الوعي والفهم وتصلحه روح النقد والحوار والاستقلال والموضوعية التي

علينا أن نبدأ ببثها بين الجماهير ولدى الأجيال الناشئة على أوسع نطاق ممكن. إن الجرأة الصادقة في تحليل تجاربنا مهمة مقدسة ينبغي أن يضطلع بها المفكرون في هذه المرحلة. وكل احتماء بالأساليب التقليدية القديمة وإصرار على معالجة الأمور بروح التعمية والغموض والدعاوة السطحية معناها أن يخون المفكرون فكرهم وقضيتهم وأن يؤثروا السلام على خوض المعركة، معركة المصير الذي يستصرخنا من الأعماق ويطلق صيحات الاستغاثة المدوية.

فهرس

ـ أ ـ

الآداب الاسلامية: ٣١٤
الآداب العربية: ٥٦، ٥٨ ـ ٦٠، ٦٦، ١٨٠، ١٨٢، ١٩٠، ١٩٢ ـ ١٩٦، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٣، ٢٣٠ ـ ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٥٢، ٢٥٨، ٢٦٣، ٢٩٣، ٢٩٧، ٣٠٩، ٣١٤، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٤٨، ٣٧٨، ٣٨١، ٤٤٦، ٤٩٦، ٥٨٦ ـ ٥٩٢، ٦٠٤، ٦٥٠ ـ ٦٥٣، ٦٥٧، ٦٧٦، ٦٧٧
الآداب اللاتينية: ٥٨
الآداب اليونانية: ٥٨، ٦١
آرون، ريمون: ٣٧٤
ابراهيم باشا: ٨٩، ٩٠، ٤٢٥
ابراهيم، حافظ: ٤٥٢
ابراهيم، عدنان: ٣٩٨
الابراهيمي، البشير: ١٧٩
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ٦١٢
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ٦٧٠، ٦٧٩
ابن الرومي، أبو الحسن علي بن العباس: ٢٠٨، ٢٠٩، ٥٥٢
ابن كلثوم، عمرو: ٢٠٧
ابن المقفع، عبد الله: ٢٠٨
أبو أسعد، أحمد: ٤٧٥
اتريا، ب. ل.: ٦١٥
اتفاقية سايكس ـ بيكو (١٩١٦): ٤١٦
أحمد، محمد خلف الله: ٣٢٤
أدب الاستهلاك: ٤٨١، ٤٨٧
أدب الاصلاح الديني: ٣٣٩
الادب الامازيغي: ٣٧٨
الأدب الأوروبي: ١٩٣، ٣١٤
الأدب الثوري: ٢٥٥، ٣٣٠
الأدب الجاهلي: ٤٧١
الأدب الحديث: ٤٨٨
الأدب العامي: ٥٨٥
الأدب العربي انظر الآداب العربية
الأدب القومي: ٢٦٤ ـ ٢٦٧، ٢٩٠ ـ ٢٩٨، ٣٣٧
الأدب الكلاسيكي: ٣١٢
أدب المغرب العربي: ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨١
أدب النضال: ٤٨١
أدب النكبة: ٣٦١
ادريس، سهيل: ١٤١، ١٤٥، ٢٥٨، ٢٦٢، ٣٢٩، ٣٣٢، ٤٠٩
أدونيس: ٣٧٥، ٤٤٨، ٦٦٣، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٧١، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٨، ٦٨١، ٦٨٢

الأديب العربي: ٤٥١، ٤٥٨، ٤٦٦، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٨٣، ٤٨٨
الارستوقراطية القبلية: ٤٧٣
أرسطوطاليس: ١٥٨، ١٥٩، ١٦٥
الاستلاب الثقافي: ٦٥١
إسحق، أديب: ٤٠٧
الأسد، ناصر الدين: ٢٢٠
اسماعيل، محيي الدين: ٥٤٩
الاسماعيلية: ٣٠٦
الاشتراكية: ٢٤٠، ٢٤٩، ٣٠٩، ٣٣٠، ٣٥٦، ٣٧٠، ٣٨٦، ٤٣٠، ٦٥٧، ٦٩١
الاصلاح التربوي: ٦٣٤
الاصلاح الزراعي: ٧٠٠
الاغنية الاوروبية: ٥١٧
الأغنية العربية: ٥١٦ ـ ٥١٩، ٥٢١ ـ ٥٢٣
الافغاني، جمال الدين: ٢٧٧، ٢٧٨، ٥٧٨
أفلاطون: ٨١
الاقباط: ٤٣ ـ ٤٥، ٤٧ ـ ٤٩
إليوت، توماس ستورنز: ٤٩٨، ٥٥٥، ٦١٦، ٦٢٨
امبراطوريات العبيد: ٤٧١، ٤٧٢، ٤٨٠
الامبريالية: ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٠، ٤٣٠
الأمن القومي: ١٥
أمين، أحمد: ٧٠
أمين، قاسم: ٦٥
الانسانية: ١٥٨ ـ ١٦١، ١٦٩، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٣، ٣١٤
أنطونيوس، جورج: ٥٩٨
الاهواني، عبد العزيز: ٣٦٣

ـ ب ـ

باكثير، علي أحمد: ٥٨٠
بدور، علي: ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٦٤
البرامج التلفزيونية الأجنبية: ٥٠٤
البرامج التلفزيونية العربية: ٥٠٣
برغسون، هنري: ٦٨٣
بركات، محمد: ٤٤٣، ٤٥٠
برنارد شو، جورج: ٨١
بروكلمان، كارل: ٤٧٢
البروليتاريا: ٣٧٣ ـ ٣٧٥، ٣٨١
بقطر، أمير: ٧٨
بل، كلايف: ٨٣
بن عيسى، حنفي: ٤٥١، ٤٧٦، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٤، ٤٨٦، ٤٨٧
بنيديكت، روث: ٦١٩
بوش، هنري: ٥٧٤
بوفوار، سيمون دي: ٤١٤
بونابرت، نابليون: ٦٣٢
بيرك، جاك: ٥٧١
البيطار، نديم: ٤٤٦

ـ ت ـ

التاريخ العربي: ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٦٧، ٢٨٨، ٥٤٥، ٥٤٦، ٦٢٩
التاريخ العربي ـ الاسلامي: ٤٠٠
التبعية الثقافية: ٤٥٤، ٤٥٦
التتريك: ٣٣٨
التراث الأجنبي: ٤٨٨
التراث الأوروبي: ٤٤٦
التراث العربي: ٢٥٠، ٣١٦، ٣٥٣، ٤٥٩، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٨٠، ٤٨٣ ـ ٤٨٥، ٤٨٨، ٥٢٨، ٥٣٢، ٥٨٣، ٦٠٨، ٦٥١، ٦٦٣، ٦٦٤
التراث العربي الاسلامي: ٢٧٩
تروتسكي، ليون: ٣٨١، ٦٣٧
التطور الاجتماعي: ٢٣٩
التقدم العلمي: ٢٧٤
التقدمية: ٤٧٨
التكنولوجيا الغربية: ٢٧٩

التمييز العنصري: ٥٩٩
التنمية الاقتصادية: ١٥، ٧٠٠
تولستوي: ٦٥٩
توينبي، أرنولد: ٦٣٤
التيار القومي: ١٣، ٣٤٠
تيمور، محمود: ١٩٨

- ث -

الثقافات الأجنبية: ٥٠٩، ٦٥٢
الثقافة الاختصاصية: ١٣٣
الثقافة الاستعمارية: ٦٣٥
الثقافة الاسلامية: ٣٠٧
الثقافة الألمانية: ٩٧
الثقافة الأوروبية: ٢٧٧، ٦٢٨
ثقافة البحر الأبيض المتوسط: ١٢٠
الثقافة الثورية: ٤٣٥، ٤٤٢
الثقافة العالمية: ٥٠٢
الثقافة العباسية العربية: ٢٠٨
الثقافة العربية: ١٩، ٤٢، ٥٠، ٦٧، ٦٨، ٧٦، ١٢٠، ١٢٥، ١٢٩، ١٨٩، ٢٣٨، ٢٦٥ _ ٢٦٧، ٢٨٤، ٢٨٦، ٣٠١، ٣٠٧، ٣٤٥، ٣٤٩، ٣٩٨، ٤٠١، ٤٠٨، ٤٤٦، ٤٨٢، ٤٩٤، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٩، ٥١١، ٥١٣، ٥٢٥، ٥٢٩، ٥٤٣، ٥٨٥ _ ٥٨٧، ٥٨٩، ٥٩٠، ٦٢٢ _ ٦٢٤، ٦٢٦ _ ٦٣٨، ٦٤٦، ٦٤٨، ٦٥٠ _ ٦٥٢، ٦٥٤، ٦٥٦، ٦٥٩ _ ٦٦٢
الثقافة العربية الاسلامية: ٣٠٠، ٦٢٥
الثقافة العلمية: ٢٨٩
الثقافة العملية: ١٣٣
الثقافة الغربية: ١٦، ٥٦، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٨٩، ٥٨٩، ٦٤١، ٦٥١، ٦٥٤
الثقافة الفرنسية: ٩٨
الثقافة القومية: ٥٠٢، ٥٠٩
الثقافة المصرية: ٤٢، ٥٧
الثقافة الهندية: ٦١٥
الثورة الثقافية: ٤٠٩، ٤٣٥، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٥٤، ٤٨١
الثورة الثقافية الصينية: ٤٣٦
الثورة الثقافية العربية: ٤٣٥، ٤٣٧، ٤٤١، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٥٠
الثورة الزراعية: ٤٥٤
الثورة الصناعية: ٤٥٤
ثورة عرابي: ٥٥٣
الثورة الفكرية: ٣٨٣

- ج -

الجابري، شكيب: ١٤٧
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: ٢٠٨
جامعة الدول العربية: ٣٣٧
جب، هاملتون: ٥٨٣
جبران، جبران خليل: ٤٠٧
جبران، سالم: ٤٥٠
جبور، جورج: ٥٩١
الجدانوفية: ٢٩٦، ٣٧٧، ٤٧٠
الجراري، عباس: ٤٧٦ _ ٤٧٩، ٤٨٤ _ ٤٨٧
جمال باشا السفاح: ٣٣٩
الجمود الفكري: ٧٩
الجواري، عبد الستار: ٢٢٩
جيد، أندره: ٩٧
جيمس، وليم: ٦٩١
الجيوسي، سلمى الخضراء: ٢٥٠

- ح -

الحاج، كمال: ١٥٧
حافظ، صبري: ٤٤٣، ٤٤٩
الحاكم بأمر الله: ٥٢

حايم، سيلفيا: ٥٩٩
حتي، فيليب: ٢٨
الحرب العربية الاسرائيلية (١٩٦٧): ٣٩٣، ٤٢٦، ٤٢٧
الحركة الشعرية العربية: ٥٥٥
الحركة الصهيونية: ١٢، ١٦، ١٧، ١٩، ١٢٩، ١٣٨، ٢٨٠، ٣٤٠، ٣٦٠، ٣٦٩، ٣٩٢، ٤١٦، ٤١٧، ٤٢١، ٤٣٢، ٤٣٩، ٤٤٣، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٥٧، ٤٦٧، ٤٧٩، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٩، ٦٦٣
حركة الفن العربي: ٥٦٣
الحركة المسرحية العربية: ٥٤٢ ـ ٥٤٨
الحروف العربية: ٦٢، ٦٤، ٦٦
الحروف الفينيقية: ٦٢
الحروف اللاتينية: ٦٤، ٦٦
حرية العمل: ٣٩٣ ـ ٣٩٦
الحرية الفكرية: ١٨١، ٢٦٣، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٨٣، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٣ ـ ٣٩٧
الحسين بن علي (شريف مكة): ٤٢٥
حسين، طه: ٥٨، ٧٠، ١٥٨، ١٨٤، ٢١٥، ٤٩٧، ٥٩١، ٥٩٢
الحصري، ساطع: ١٠، ١٢٠، ٤٦٣، ٥٨٧
الحضارة الاسلامية: ٦٣، ٦٤، ٤٩٨
الحضارة الامريكية: ١٢١
الحضارة الأوروبية: ١٠٤، ١٢١، ٢٧٥، ٢٨٠، ٣٦٧، ٤١٣، ٦٢١
الحضارة الأوقيانوسية: ١٢١
حضارة البحر الأبيض المتوسط: ١٢٠ ـ ١٢٢
الحضارة الرومانية: ١٢١، ٤١٦
الحضارة الزنجية: ٣٥٥
الحضارة العالمية: ٢٥٥، ٢٥٦
الحضارة العربية: ٦٣، ٦٦، ١٢١، ٢٦٥، ٢٩٩، ٣٢٧، ٤٩٨، ٥٤٠، ٥٤٨، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٥٥، ٦٥٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨١، ٧٠١
الحضارة العربية الاسلامية: ١٧، ٣٧٦، ٤١٧، ٦٠٨، ٦١٠، ٦٦٦، ٦٦٨، ٦٧٥، ٦٧٨، ٦٨٠، ٦٨١
الحضارة العصرية: ١٢٤
الحضارة العلمية التكنولوجية: ٦٨٢
الحضارة الغربية: ١٢١، ١٢٢، ٢٣٢، ٢٥٦، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨١، ٣٥٩، ٤١٦، ٦٣٠، ٦٤١، ٦٥٢، ٦٧٩
الحضارة الفينيقية: ١٢١
الحضارة الهندية: ١٢١
الحضارة اليونانية: ١٢١، ٣٥٤، ٤١٦
حقي، يحيا: ١٤٧
الحكيم، توفيق: ١٤٧، ٢٩٦، ٣١٠، ٥٨٠
الحلي، علي: ٢٩٥
حنفي، حسن: ٤٤١، ٤٤٣، ٤٤٦

- خ -

خالد بن يزيد: ٤٨
الخدمة التلفزيونية العربية: ٥٠٢ ـ ٥٠٤، ٥٠٩، ٥١٠
خدوري، إيلي: ٥٩٩
خشبة، سامي: ٤٤٣، ٤٤٨
الخط الآرامي: ٦٢
الخط الديموطيقي: ٦٢
الخط السرياني: ٦٢، ٦٣
الخط العربي: ٦٢، ٦٣
الخط الكوفي: ٦٣
الخط النبطي: ٦٢، ٦٣
الخط الهيراطيقي: ٦٢
الخط الهيروغليفي القديم: ٦٢
الخطيب، يوسف: ١٥٤ ـ ١٥٦
خوري، رئيف: ٢٠٢
الخولي، أمين: ٥٨٧

- د -

دانتي: ١٠٢
داود، أحمد يوسف: ٤٦٦، ٤٧٦، ٤٧٩، ٤٨٤، ٤٨٦
الدراسات الفولكلورية: ٥٥٤
الدسوقي، عبد العزيز: ٤٥٨، ٤٧٦، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٤ ـ ٤٨٦
الدعوة الاسلامية: ٦٦٨، ٦٦٩
الدعوة الفاطمية: ٣٠٦
دكروب، محمد: ٤٤٣، ٤٤٨
دواره، فؤاد: ٤٤٣
الدوري، عبد العزيز: ٢٩٩
دوغول، شارل: ٣٧٤
الدولة العثمانية: ٥٥
الدولة العربية الاسلامية: ٦٦٨
ديان، يائيل: ٣٦٠
الديمقراطية: ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٦ ـ ٢٤٩، ٢٨٢، ٦٣٤، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٥، ٧٠٠، ٧٠٢

- ر -

الرأسمالية: ٣٦٩
الراوي، طه: ٨٨
الرجعية: ٤٤٣، ٤٤٥، ٤٧٨
الرجعية الفكرية: ٣٧٦
الرشيد (الخليفة): ٤٥
الركابي، جودة: ١٧٣
الريحاني، أمين: ١٥٩، ١٦٠

- ز -

الزادونوفية انظر الجدانوفية
زايد، محمد يوسف: ٢٧٦
زريق، قسطنطين: ١٠٨، ١٢٩، ٢٨٥
زفزاف، محمد: ٣٧٣
الزندقة: ٣٠٢، ٣٠٧
زيادة، مي: ٤٠٧
زيدان، جرجي: ١٤٦، ١٤٧

- س -

سادول، جورج: ٥٧١
سارتر، جان بول: ٩٦، ٩٧، ٢٧١
سالم، علي: ٤٥٠
سبتّا، ولهلم: ٥٧٧
ستالين، جوزف: ٦٩٠، ٦٩١
سعيد، علي أحمد انظر أدونيس
سعيد، نفوسة زكريا: ٥٧٣
السلاموني، سامي: ٥٥٧
سلدون، ولمور: ٥٧٧
سليم الأول (السلطان): ٥٤، ٥٥
السياسة الثقافية: ٥٠٠
سيف الدولة، عصمت: ٤٣٧، ٤٤٣ ـ ٤٤٥، ٤٤٧
السينما العربية: ٥٥٧، ٥٦٣ ـ ٥٧٢
السينما الغربية: ٥٦٩

- ش -

شرارة، عبد اللطيف: ٩٥
الشعر الديني: ٦٧٣
الشعر العربي: ١٥٢، ١٥٥، ٢٥١، ٢٥٢، ٤٠٧، ٥١٧، ٥٤٩، ٥٥٢، ٥٥٤، ٥٥٥، ٦٧٣، ٦٧٧
الشعوبية: ١٢، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٧، ٣٠٢، ٦٥١، ٦٧٦
شقرون، عبد الله: ٥٣١
شكري، غالي: ٤٤٨
شكسبير، وليم: ٢٧٤
الشماع، صالح: ٦٠٧
الشمعة، خلدون: ٥٨٦
الشهابي، مصطفى: ٥٧٦
شوشة، فاروق: ٥٢٤

شوقي، أحمد: ٨٩
شيحا، ميشال: ١٦٥، ١٦٦
شيخو، لويس (الأب): ٥٨٤
الشيوعية: ٦٩٠

- ص -

صايغ، أنيس: ٥٩١
صبحي، محيي الدين: ٤١٢، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٣، ٤٤٤
الصحافة المصرية: ٥٧
صفدي، مطاع: ١٥٠، ٤٣٨، ٤٤٣، ٤٤٥ ـ ٤٤٧
الصفواني، سلمان: ١٠٥
صلاح الدين الأيوبي: ٥٢
صنوع، يعقوب: ٥٤١، ٥٤٤، ٥٧٨
الصهيونية انظر الحركة الصهيونية

- ض -

ضيف، أحمد: ٥٨٧
ضيف، شوقي: ٦٧٤

- ط -

طاغور، رابندراناته: ٩٨
طرابيشي، جورج: ٤٤٣، ٤٤٧
طراد، ميشال: ١٦٧
الطناحي، طاهر أحمد: ٦٢
طوقان، فدوى: ٤٠٥
الطيّب، عبد الله: ٤٨٩

- ع -

العالم، محمود أمين: ٤٣٥
العالمية انظر الانسانية
عباس، إحسان: ٤٤٣، ٤٤٧
عبد الله بن سعد: ٤٩
عبد الدائم، عبد الله: ١٢٦، ٦٤٦، ٦٦٣، ٦٨٣
عبد العزيز بن مروان: ٤٥، ٤٩
عبد الناصر، جمال: ١٧٨، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٦٤، ٢٨١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٢٨
عبده، محمد: ٢٧٧، ٦٧٠
العبودية الاقتصادية: ٦٥٨
العبودية السياسية: ٦٥٨
عتبة بن أبي سفيان: ٤٩
عثمان بن عفّان: ٤٩
العدالة الاجتماعية: ٢٤٧، ٣٧٠، ٤٨٠، ٧٠٠
عرابي، أحمد: ٩٢
العسلي، شكري: ٩٠
العشماوي، محمد: ٨٦، ٨٨
عفلق، ميشيل: ١٥١
العقاد، عباس محمود: ٦٩، ٧٥، ٥٧٥
عقل، سعيد: ١٦٧
العلمانية: ٦٣٠
العلوم العربية: ٦٦
العلوم العقلية: ٥٧
العلوم النقلية: ٥٧
علي بن سليمان: ٤٥
عمر بن الخطاب: ٤٥ ـ ٤٧، ٤١٥، ٦٧١
عمر بن عبد العزيز: ٤٩، ١٨٦
عمرو بن العاص: ٤٣ ـ ٤٥، ٤٧ ـ ٤٩
العنصرية الثقافية: ٦٢١
عواد، توفيق يوسف: ١٤٧
عيد، محمد: ٢٨٦
العيسمي، شبلي: ٦٤٠
العيسى، سليمان: ١٥٣، ١٥٤، ١٥٦

- غ -

غارودي، روجيه: ٣٧٧، ٤٧٢
غاندي (المهاتما): ٩٨، ٦٢٧، ٦٨٩

غرامشي، أنطونيو: ٤٦٩
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ٦٧٠
غصن، مارون: ٥٨٤
غلاّب، عبد الكريم: ٤٨٣
غوته: ٨٢، ٩٧

- ف -

فاخوري، عمر: ٢٠٩
فارس، بشر: ١٠٠
فارس، فيلكس: ١٦٠
فارمر، هـ. ج.: ٥١٨
فرح، الياس: ٦١١
الفرعونية: ٢٤٢، ٢٤٣
فريحة، أنيس: ١٦٧
الفكر الأوروبي: ٢٧٩، ٤٠١، ٤١٦
الفكر التقدمي: ٤٧٨
الفكر الديني: ٣٩٩، ٦٦٧، ٦٧٥
الفكر السياسي العربي: ١٢، ٥٩٣
الفكر العشائري: ٣٧٦
الفكر الغربي: ١٦، ٢٥
الفكر الفلسفي: ٢٤٤
الفلسفة العربية: ٢٤٤، ٢٤٥
الفنون العربية: ٤٩٦، ٥١٠

- ق -

القباني، اسماعيل: ٣٤٩
قبط مصر انظر الأقباط
القصة العربية: ١٤٦، ١٤٩
القضية الفلسطينية: ١١، ١٢، ٣٤٠، ٥٦٣، ٥٧٠
القط، عبد القادر: ٣١٠ ـ ٣١٣، ٣١٥ ـ ٣١٨
القلماوي، سهير: ٢١٠، ٣٣٥
قنون، عبد الله: ١٩٢
القومية: ١٥٧ ـ ١٦١، ١٦٩، ٣٠٩
القومية الأوروبية: ٩
القومية العربية: ٩، ١٠، ١٢، ١٣، ١٥ ـ ١٨، ٢١، ٩٧، ١٥٣، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٨ ـ ١٨٠، ١٨٤ ـ ١٩٠، ١٩٢، ١٩٥ ـ ٢٠٦، ٢٠٨ ـ ٢١١، ٢١٣ ـ ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٤ ـ ٢٣٦، ٢٣٩ ـ ٢٤٨، ٢٦٥، ٢٨٤، ٢٨٧ ـ ٢٨٩، ٣١٩، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٢، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٣، ٤٠٠، ٤٢١، ٤٩٣، ٥٢٥، ٥٣٢، ٥٨٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٦٠٢، ٦٠٥، ٦٠٧ ـ ٦٠٩، ٦٣٦، ٦٣٧
القيادة السياسية: ٢٣٩، ٢٤٠
القيادة الفكرية: ٢٣٩
القيم العربية: ٥٠٩

- ك -

الكاتب الأدبي: ٣٦٠
الكاتب السياسي: ٣٦٠
الكاتب المناضل: ٣٥٦
كار، ادوار: ٦١٩
كافور الاخشيدي: ٥٢
كرد علي، محمد: ٤٢، ٨٩
الكرملي، انستاس ماري (الأب): ٣٣، ٦٤، ٦٥
كساب، محمود حنفي: ٣٥٤
الكواكبي، عبد الرحمن: ٩٤، ٣٣٩، ٤٠٧
كورل، آدم: ٦٩٩

- ل -

لبيب، سعد: ٤٩٤
اللغات الأوروبية: ٣٤، ١٦٤
اللغات السامية: ٣٤، ٣٧
اللغات الغربية: ٤١

لغة الاسبرانتو: ٥٨١
اللغة العامية: ١٦٧، ١٦٨، ٤٨٩، ٤٩٢، ٥٧٧ ـ ٥٧٩، ٥٨١، ٥٨٤
اللغة العامية الجزائرية: ٥٨٢
اللغة العامية السودانية: ٥٨٢
اللغة العامية اللبنانية: ٥٨٤
اللغة العبرية: ٥١٠، ٥٨٥
اللغة العربية: ١٢، ٢١ ـ ٢٧، ٤١، ٤٧، ٥٥، ٦٥، ٧٧، ٨٠، ٨١، ٨٧، ٨٨، ١٠٢، ١١٣، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٦٤، ١٦٧ ـ ١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٦، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٥ ـ ٢٦٧، ٢٧٩، ٢٨٨، ٣٢٠ ـ ٣٢٣، ٣٣٨، ٣٤٤ ـ ٣٤٧، ٣٤٩، ٤٨٩، ٤٩٣، ٥١٠، ٥٢١، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٥٤، ٥٧١، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٩٠، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦٢٠، ٦٢٤، ٦٢٩، ٦٧٦
اللغة الفصحى: ١٦٧، ١٦٨، ٤٨٩ ـ ٤٩١، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٧٩، ٥٨١ ـ ٥٨٥
لورو، رولاف: ٦٣٧
لوي، هاينريش: ٣٣
لويس، برنارد: ٥٩٩
لينين، فلاديمير ايليتش: ٤٣٠، ٦٣٧

ـ م ـ

ماركس، كارل: ٤٠٠، ٤٠١، ٤٣٠
الماركسية: ٤٠١، ٤٣٠
ماكلوهان، مارشال: ٥٠٢
ماكيون، ريتشارد: ٦١٣ ـ ٦١٥
المأمون (الخليفة): ٥٠
ماوتسي تونغ: ٢٩٦
مبارك، زكي: ٦٩، ٨٥
المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين: ٢٠٦، ٢٠٧، ٤٠٧
المثقف العربي: ٣٨١
محفوظ، نجيب: ٢٧٤، ٤٤٩
محمد علي الكبير: ٥٦، ٨٩، ٢٧٧
محمود، محمود: ٣٤٤
محو الأمية: ٥٠١، ٦٩٧
المدنية: ٨٣، ٨٤
المدنية الأوروبية: ٢٨
المدنية الشرقية: ٣٠، ٨٤
المدنية العربية: ٤٢
المدنية الغربية: ٣٠، ٨٤، ١١٥
المرأة العربية: ٢٧٠
مركز دراسات الوحدة العربية: ١٠، ١٧ ـ ١٩
مروة، حسين: ٤٤٧
مس ـ ارنلث، ويليام: ٣٣
المسرح الغربي ـ الأوروبي: ٥٣٢
المسرحية العالمية: ٥٣٤
المسرحية العربية: ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٧، ٥٣٩ ـ ٥٤١
السعدي، محمود: ٢١٥
مسلمة بن مخلد: ٤٩
المعتزلة: ٣٠٢
المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله: ٢٥
الفكر العربي: ١٠٨، ١١٣، ١١٥، ١١٩، ٢٧٦، ٢٨١ ـ ٢٨٥
المقدسي، أنيس الخوري: ٢١
المكارثية: ٢٧٣، ٢٩٦
مكدونالد، رمزي: ٨١
الملائكة، نازك: ٢٩٠، ٢٩٥ ـ ٢٩٨
الملكية التعاونية: ٤٧٣، ٤٨٠
الملكية القومية: ٤٢٨
المماليك: ٥٣، ٥٤
مندور، محمد: ٢٥٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢ ـ

٣١٥، ٣١٧، ٣١٨
مؤتمر الأدباء العرب (٨: ١٩٧١): ٤٨٣
مؤتمر سان ريمو (١٩٢٠): ٤١٦
مؤتمر يالطا (١٩٤٥): ٤١٦
موسى بن عيسى: ٤٥
الموسيقى العربية: ٥١٤، ٥١٦، ٥١٩، ٥٢٣، ٥٦٥
ميللر، آرثر: ٢٧٣
ميمي، البير: ٣٧٨، ٣٧٩

ـ ن ـ

نجم، محمد يوسف: ٥٤٣، ٥٤٥
النجمي، كمال: ٥١٤
النديم، عبد الله: ٥٧٨، ٥٧٩
النظام الاشتراكي: ٣٨٥
النظام الاقطاعي: ٣٨٦
النظام الرأسمالي: ٣٨٥، ٣٨٦
النظام الرعوي القبلي: ٣٨٦
النقاش، رجاء: ٥٤١
النقاش، سليم: ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٥
النقاش، مارون: ٥٤١، ٥٤٤
النقد الأدبي: ٢٠٣، ٢٠٤، ٤٩٨
النكبة الفلسطينية انظر القضية الفلسطينية
النهضة الاسلامية: ٢٧٧
النهضة العربية الحديثة: ٩ ـ ١١، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٧٧، ٦٢٧ ـ ٦٢٩، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٤، ٦٣٦ ـ ٦٣٩
النويهي، محمد: ٣٨٣، ٤٤٧

ـ هـ ـ

هلال، محمد غنيمي: ٣١٠ ـ ٣١٤، ٣١٦، ٣١٧
هلسا، غالب: ٢٦٩
هونيكمان، جون: ٦١٥
هويدة، يحيى: ٣٧٩
هيكل، محمد حسين: ٦٧، ٧١، ٨٧

ـ و ـ

وافي، علي عبد الواحد: ٣١٩
الوحدة العربية: ١٣، ١٦، ١٧، ١٩، ١٨٤، ١٩٠، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢٤١، ٢٤٧، ٢٦٧، ٢٨٠، ٢٨٥، ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٣٢، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٥٨٧، ٥٩١ ـ ٥٩٤، ٦٠١، ٦٠٥، ٦٢٨، ٦٣٥
الوطنية: ٢٤٠، ٣٩٠
وعد بلفور (١٩١٧): ٤١٧
الوعي العربي: ٦٣٦
ولكوكس، وليم (سير): ٨٢، ٥٧٧، ٥٨٤

ـ ي ـ

اليازجي، ابراهيم: ٣٣٧، ٤٠٤
يحيى، عبد الفتاح: ٨٨

صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية

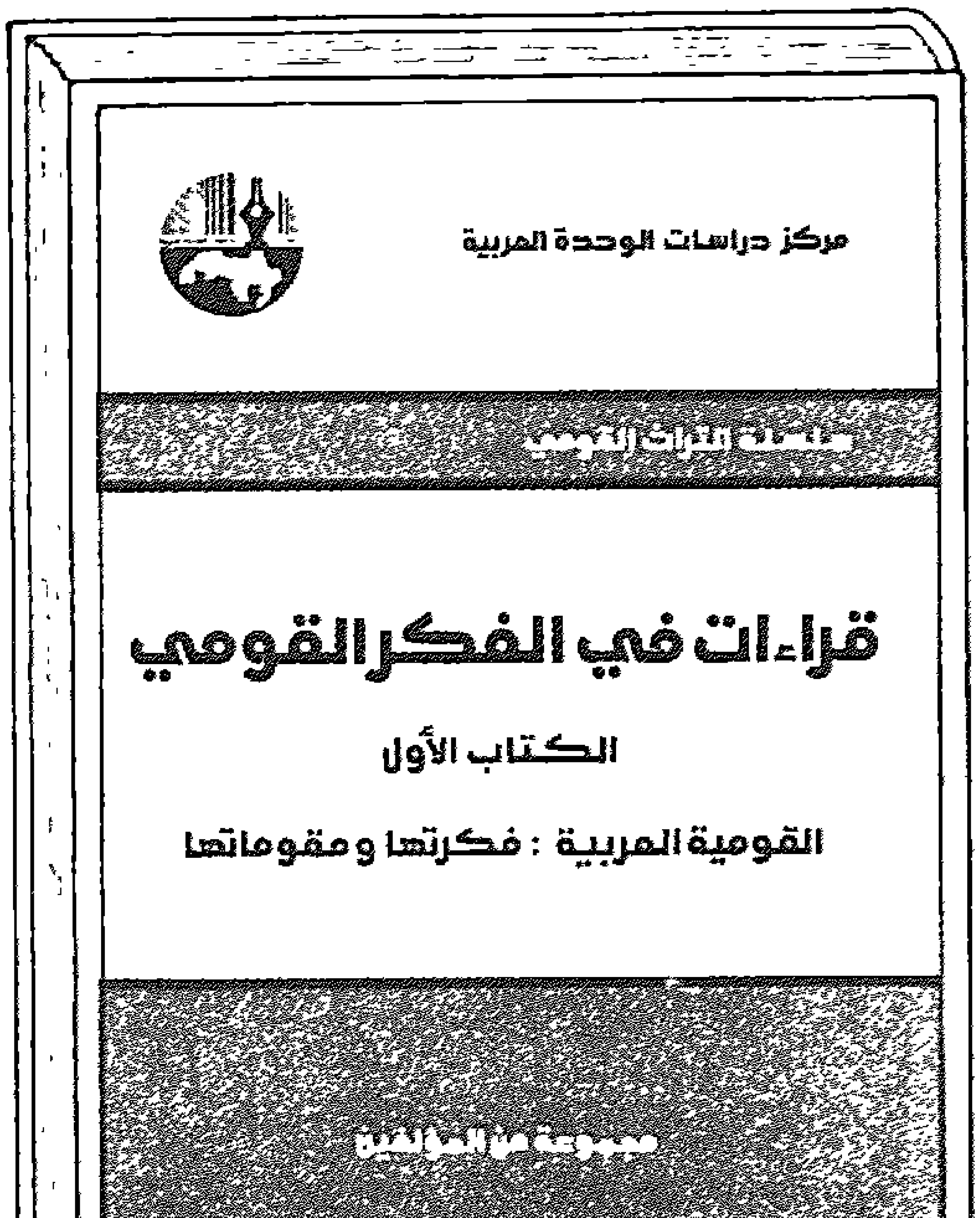
قراءات في الفكر القومي

الكتاب الأول

القومية العربية: فكرتها ومقوماتها

سلسلة التراث القومي

مجموعة من المؤلفين



هذا الكتاب هو الأول من سلسلة كتب خمسة، تعنى بإعادة عرض التراث الفكري القومي. ويعنى هذا الكتاب بصورة رئيسية بالقومية العربية من حيث معناها ومحتوياتها ومقوماتها.

٨٦٥ صفحة **الثمن: ٢٠ دولاراً**

صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية

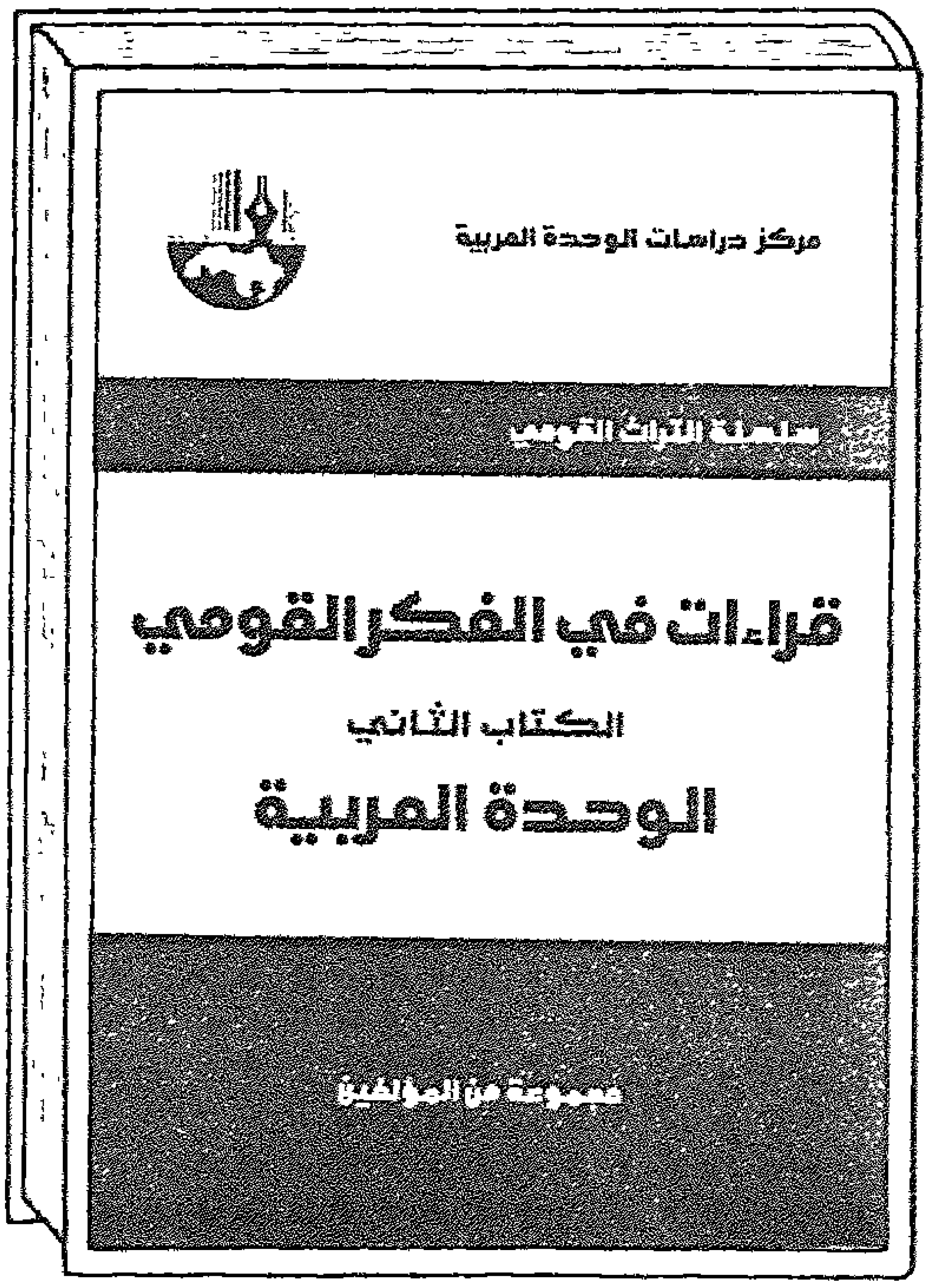
قراءات في الفكر القومي

الكتاب الثاني

الوحدة العربية

سلسلة التراث القومي

مجموعة من المؤلفين



هذا الكتاب هو الثاني من سلسلة كتب خمسة، تعنى بإعادة عرض التراث الفكري القومي. ويعنى هذا الكتاب بصورة رئيسية بالوحدة العربية.

٧٨٩ صفحة **الثمن: ١٨ دولاراً**

صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية

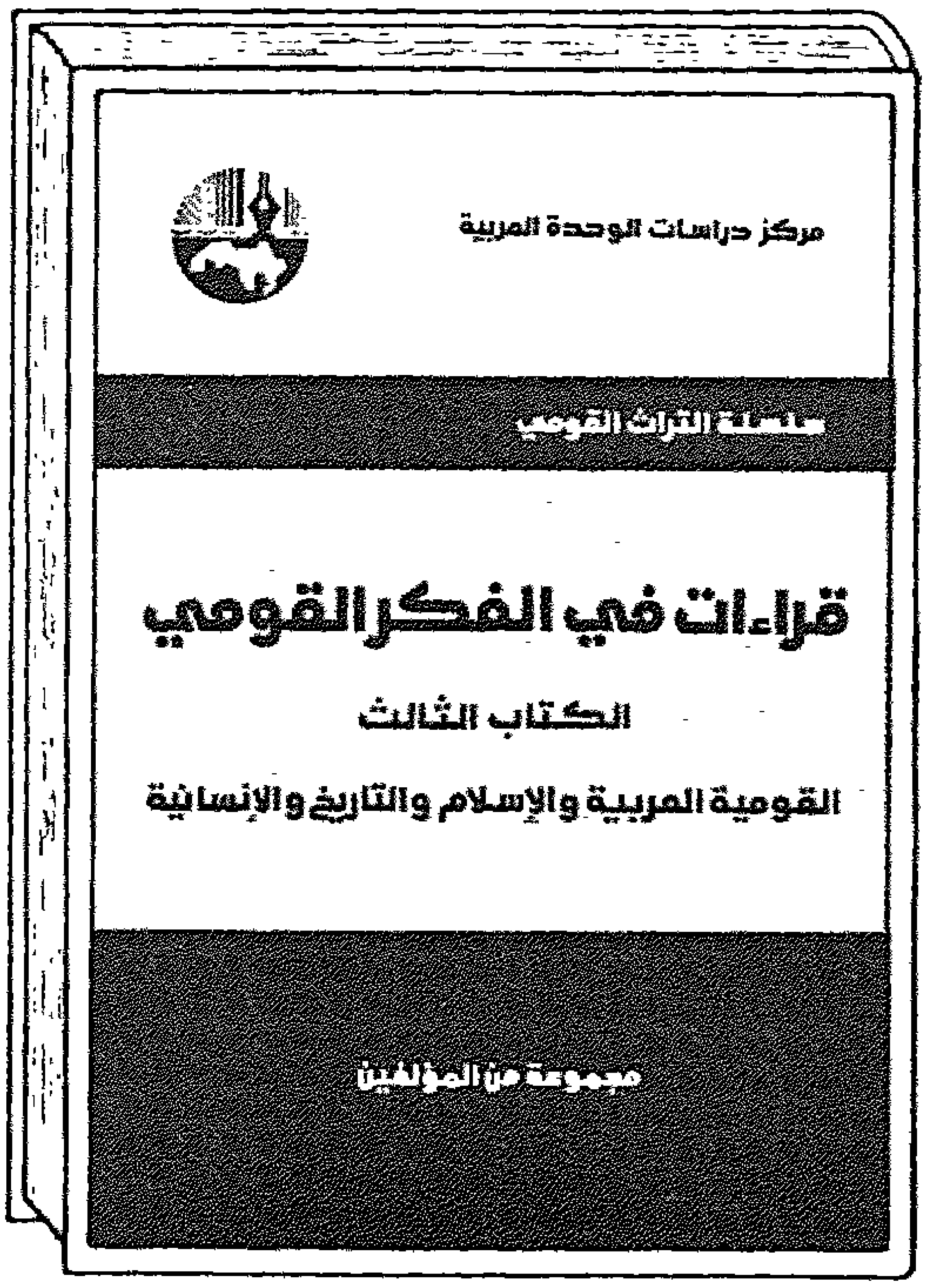
قراءات في الفكر القومي

الكتاب الثالث

القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية

سلسلة التراث القومي

مجموعة من المؤلفين



هذا الكتاب هو الثالث من سلسلة كتب خمسة، تعنى بإعادة عرض التراث الفكري القومي. ويعنى هذا الكتاب بصورة رئيسية بالقومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية.

٥٢٥ صفحة الثمن: ١٦ دولاراً

هذا الكتاب

لعل المرحلة الراهنة التي يمر بها العالم والوطن العربي هي من المراحل الفاصلة في تاريخ البشرية الحديث. وإن ما تشهده الآن منطقتنا العربية بالذات من مخاضات متناقضة تجعل التمسك بالثوابت التي يقوم عليها مشروع النهضة العربي أمراً أشد أهمية من أي وقت مضى. ذلك أن هذه الثوابت أخذت تتعرض إلى التهديد من جهات شتى. ويحتم الواجب على المؤمنين بها أن يستنهضوا الهمم للعمل على جلاء المعاني العميقة التي حددت ثوابت النهضة العربية في المقام الأول.

كانت فكرة القومية العربية، ولم تزل، تمثل تعبيراً عن طموح الأمة من أجل تحقيق نهضتها، ومن هنا مغزى التجديد المتواصل للحديث عن مفهومها ومقوماتها وأهدافها الرامية إلى الأخذ بيد الإنسان العربي في مسيرته نحو مستقبل أفضل في حاضر ملبّد بالسحب.

ويأتي هذا الكتاب، وهو **الرابع** من سلسلة كتب خمسة، ليتحدث عن **القومية العربية والثقافة** من الجوانب المتعددة لهذه الثقافة، وعناصرها المتنوعة، التي تضم اللغة وما تعنيه من وحدة، والأدب قديمه وحديثه من شعر ونثر وقصة ومسرحية ونقد، ومسائل التراث والمعاصرة وما يتشعب عنها. ويتناول الكتاب مسألة حرية الفكر، وقضية أزمة المثقف العربي ووسائل تجاوزها.

يضم الكتاب أكثر من ثمانين بحثاً ومقالاً لعدد كبير من الكتّاب والمفكرين العرب من أمصار الوطن العربي في المشرق والمغرب، يمثلون مختلف الاتجاهات.

20.DEZ.1999

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٦٩١٦٤

برقياً: «مرعربي»

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)